

SUR

REVISTA TRIMESTRAL

*PUBLICADA BAJO LA DIRECCION DE
VICTORIA OCAMPO*

PRIMAVERA 1931

AÑO I

BUENOS AIRES

DE ESTE NUMERO SE HAN IMPRESO CIEN EJEMPLARES
EN PAPEL DE HILO *STRATTON BOND*, NUMERADOS DEL
1 AL 100 Y RESERVADOS EXCLUSIVAMENTE A LOS SUBS-
CRIPTORES DE LA EDICION DE LUJO

SUMARIO

W A L D O F R A N K

EL MUNDO ATLÁNTICO

J U L E S S U P E R V I E L L E

POEMAS

R A M O N G O M E Z D E L A S E R N A

POLICÉFALO Y SEÑORA

G O R H A M M U N S O N

LA NOVELA NORTEAMERICANA

DE POST-GUERRA

L E O F E R R E R O

EL MALESTAR DE LA LITERA-

TURA ITALIANA

A N D R É M A L R A U X

A PROPÓSITO DE "LADY

CHATTERLEY'S LOVER"

N O T A S

Jorge Luis Borges: Nuestras imposibilidades - Guillermo de Torre: Crítica de conferencias. Ramón y Morand - Roberto García Pinto: Un balance literario: 1918-1930 - Carlos Astrada: "Vida" y "espíritu" en la metafísica scheleriana - Juan Marinello: Gabriela Mistral y José Martí - Raimundo Lida: Estilística. Un estudio sobre Quevedo - Celestino Gorostiza: Un poema vivo - Una conferencia.

20 PÁGINAS DE FOTOGRAFÍAS

DOCUMENTALES Y ARTÍSTICAS

de la
tes 2
conv
mag
zio, I
de g
domi
ne ex
que q
L
hacer
cuerp
dad y
ción p

EL MUNDO ATLÁNTICO

I. EL ORO Y LA MÁQUINA

El conquistador buscó el oro, y el oro es el símbolo de la voluntad de los hombres que asolaron dos continentes al crear la América Hispana. El oro es concreto y convincente; sin embargo, parece que tiene un poder mágico, ya que en sí mismo no es nada. Su valor es egregio, pero su gracia es democrática porque cualquiera puede ganarlo. Es inflexible y constante: con él se puede dominar el mundo; sin embargo, es estéril porque no tiene energía, y tiene sólo la vida del que lo posee o del que quisiera poseerlo.

La voluntad de España en los siglos XV y XVI fué hacer del mundo el cuerpo de su estado y de su estado el cuerpo de Cristo. Y la conquista de América fué una cruzada popular por dar realidad a este sueño. La verdad y la fe han de ser tangibles como el oro. La salvación de las almas se gana mediante el sacramento, es

decir, mágicamente. Es un proceso técnico como el del dinero al comprar un pan o un pedazo de tierra. Es negociable también y se halla como el oro en las manos de los inteligentes. La república cristiana (en la que Inglaterra, Alemania y hasta Francia fracasan) debe de ser algo así como la moneda toda de la tierra, fundida por el amor de Cristo y estampada con el troquel de España, y que el hombre posee completamente para pagar el cielo con ella en el momento oportuno.

Los hombres que poblaron las Trece Colonias del Norte llegaron y trabajaron con el espíritu de la máquina. La máquina es una encarnación de la acción física y está en oposición al pensamiento y a la sensibilidad. Por medio de la inteligencia, de la emoción y de la imaginación, el hombre logra la unión con el mundo. El cuerpo, en cambio, parece que le separa de él. La máquina puede, desde luego, servir indirectamente a esta unión mientras ella no sea más que el siervo del espíritu del hombre; pero en esencia no es más que la mano habilidosa extendida, la mano racionalizada e hipertrofiada.

A pesar de la aguda inteligencia que inventa y desarrolla la máquina, y a pesar del profundo pensamiento filosófico y jurídico que la precedió, la máquina es, ante

todo, un producto del corazón. En otras muchas épocas ha tenido el hombre inteligencia adecuada para engendrar la máquina; pero en los tiempos todos de luz espiritual, el corazón de los hombres ha anhelado o el contacto con la tierra o el contacto con Dios, o ha ido tras la sabiduría o ha buscado la paz, fines todos a los que la máquina no puede servir de una manera directa, por lo que el pensamiento no se inclinó a desarrollarla. No es la máquina una mano para acariciar y conocer a la tierra como la madre legal, ni para ganar la salvación del alma tampoco. Bajo sus formas infinitas y en su esencia principal es el siervo del corazón que ansía ganar la tierra para su propio fin y transformarla en un apéndice del cuerpo. Es la mano del corazón del poder y no del corazón del amor (*). Siempre existe esta clase de corazón. Es el corazón normal del niño en el momento de transición que hay entre el animal y la confraternidad humana de la vida, cuando lucha por afirmarse y por imponerse sobre todas las cosas y todas las personas. Pero ni el niño, ni la raza de los niños inventan la máquina. Les falta inteligencia.

(*) Véase *Redescubrimiento de América*. Allí se dan las definiciones del amor y del poder y se analizan los aspectos positivos de la máquina.

Y he aquí que en la Europa medieval el hombre fortifica su pensamiento. Toda la savia maravillosa del mundo mediterráneo le nutre. Toda la sangre nueva del norte germánico le vitaliza y el descubrimiento de sí mismo como parte del cosmos cristiano levanta hasta el éxtasis su pensamiento de la Europa medieval; no inventó la máquina tampoco; su interés iba hacia otros fines que la máquina no podía alcanzar, y cuando la síntesis medieval se desmoronó, el corazón del hombre fué desposeído una vez más de su unión consciente con el Todo; una vez más vino a ser el átomo voraz del niño en la vida de transición que va del animal al ser humano. Este nuevo corazón infantil había heredado el viejo pensamiento de la Europa cristiana, un pensamiento extraordinariamente fuerte y sutil. Y la combinación del corazón y de la voluntad desaglutinante del niño con la altiva inteligencia del hombre fué la que inventó la máquina.

Esta amalgama del corazón y del pensamiento que produjo la máquina existió en Europa mucho tiempo antes de que la máquina práctica apareciese. Prevaleció singularmente en aquella parte del norte que por razones fundamentales rompió con la iglesia de Roma y que fué la que más tarde pobló las colonias que ahora son los Es-

tados Unidos. Una centuria antes de aparecer la era industrial hubo hombres en Inglaterra (*), para quienes la máquina era el símbolo de su vida. El corazón de estos hombres se había desligado de la Santa Iglesia Romana. Su voluntad se había dissociado del cosmos; su apetito egoísta y su pensamiento utilitario se habían vuelto hacia la tierra. La teología de la iglesia había luchado por contrarrestar la codicia de los hombres; ahora los fragmentos sueltos de aquel credo justificaron esta codicia haciéndola aparecer como el camino del Señor y justificaron el éxito material haciéndola aparecer como prueba de la gracia de Dios... Aquellos hombres cuyo espíritu consideraba la máquina como símbolo eran hombres de empresas y no de sacramentos. Creían que ellos y sus conventículos eran los elegidos. Y la voluntad de la salvación exclusiva les llevó a sacar de los libros cristianos todas las doctrinas que pudiesen justificarles. El católico, al buscar la integridad cuyo cuerpo tenía que ser la humanidad entera, se fué dando cuenta de una manera imperfecta y vaga, ya que ninguna alma está separada del Todo, de que no había más que una salvación universal. De

(*) John Wycliff (1320-1384?) con su Lollardismo, fué el primero.

aquí su frenética y patética voluntad para imponer la salvación a menudo, por medio del fuego y de la espada. El protestante, al amar su atómica individualidad, quiso ante todo su elección personal, negó la integración más allá de la secta y gradualmente fué convirtiendo su indiferencia por los demás en la virtud de la tolerancia.

El símbolo visible de su unicidad, el asiento de su voluntad divorciada fué desde luego SU CUERPO. No el cuerpo que siente y que piensa y que conoce, que es la forma más espiritual de lo universal, sino el cuerpo como una mera extensión de la voluntad animal. A pesar de la espiritualidad del mundo protestante, esta fase animal del cuerpo vino a ser cada vez más la norma de sus valores. Por esto su gracia predestinada buscaba el triunfo del cuerpo, el triunfo material como una evidencia; y el rigor puritano del otro mundo se cambió en un ascetismo terrenal que atemperó el cuerpo, no por amor de la gloria, sino más bien para convertirle en un arma despiadada de los poderes del mundo (*).

Para estos hombres el oro no fué un símbolo. Pero el espíritu de la máquina — suelto, agresivo, físicamente

(*) Ejemplos de este ascetismo terrenal son las vidas de John D. Rockefeller y Henry Ford.

cargado de intenciones — estaba en ellos. Y de su alma salió inevitablemente el culto y el perfeccionamiento de la máquina.

La voluntad cuyo símbolo era el oro y que se acomodó de preferencia en España, es también un resultado de la muerte del mundo medieval. La Iglesia había luchado por hacer del hombre una unidad dentro de sí mismo y dentro del cuerpo de la humanidad y por mover todos sus impulsos y sus partes en la divina dirección que marcaban las agujas góticas. El mundo de la tierra tenía que ser como la catedral una materia vil hecha luminosa por la fuerza de un designio y que se alzaba como un oscuro embrión, hacia el nacimiento de los cielos. Cada pasión humana y cada grupo social tenían su parte en ella. Sin embargo, mientras el corazón de Europa se movía hacia la salud espiritual y su pensamiento proyectaba la santidad y su imaginación llevaba por medio de las artes la experiencia de la integración a los siervos humildes, dentro del cuerpo católico se movían instituciones sociales, voluntades instintivas, conceptos intelectuales que

trabajan por destruirla. Era el legado de las costas mediterráneas, en donde la Iglesia había sacado las piedras de su doctrina. Contra la voluntad unitaria de la Iglesia, este legado llevaba la tendencia dualística propia de las sociedades esclavas que lo habían transmitido. Y así, mientras Roma trabajaba por crear un solo cuerpo sagrado de todos los hombres, vió ya dentro de este cuerpo que las almas individuales eran substantivas y no relativas, absolutas y no funcionales, y retuvo, ilógicamente, sin embargo, la entidad finita de Grecia para expresar lo infinito y lo eterno del judío que los hebreos, sabiamente, no habían atribuido a la marcha fugaz de los hombres. La consecuencia fué que estas almas no regeneradas aún y fortalecidas por la doctrina cristiana, se condujeron como “monarcas”, reventando y despedazando al fin el cuerpo cristiano. Y así mientras la Iglesia visible y el Estado lucharon por ser aún los órganos de una invisible comunión, los gobernantes llevaron su propio *monarquismo* a sus instituciones y lucharon por vencer a sus rivales y no por unirse con ellos. Las instituciones, al fin, hicieron velar la síntesis de Europa en un caos clamoroso de estados, de clases y de iglesias... y mientras el Santo Im-

perio Romano (*) se esforzaba por considerar la vida terrenal como el teatro inmediato (donde el hombre, para salvar su alma tenía que actuar), sus valores radicaban en la otra vida. La doctrina paulina la obligaba de continuo a condescender con el desprecio de la carne, y al desdeñar la tierra (la muerte no significaba nada) tuvo que defender las odiosas instituciones esclavas que Europa había heredado de sus antiguos paganismos. El mundo se envenenó alrededor de las grandes catedrales y al fin los esclavos se alzaron buscando aire y salud; derrumbaron la Iglesia que mantenía a sus amos y repudiaron su verdad porque esta verdad la habían mezclado los padres de la Iglesia intrincadamente con la falsedad que les agobiaba.

En Inglaterra, la ruptura con Roma fué franca; tuvo una forma activa y fué labor de la voluntad personal. En Francia la secesión fué intelectual y social; se retuvo la estructura de Roma. El nacionalismo triunfante de Enrique IV y de Luis XIV y el jansenismo ortodoxo de Pascal simbolizan el fecundo espíritu contemporizador por medio del cual Francia está lista siempre a renovar

(*) Roma se inclinó siempre a suprimir y a perseguir a los quietistas y a los místicos neo-platónicos, por muy Santos que fuesen.

su espíritu sin romper absolutamente con su cuerpo tradicional. Esta es la razón por la cual Francia pudo crear la Enciclopedia, la Revolución y el arte romántico sin desprender una piedra siquiera de sus catedrales. En los pueblos italianos y en los países germánicos del Sur, el catolicismo prevaleció, pero desmedrado, tieso y ruinoso, hasta que ya no pudo sostener más la vida del hombre. Las luces del Renacimiento comenzaron a irradiar fuera del cuerpo espiritual de la Iglesia que — como el oro de sus altares — se había hecho ya demasiado rígido para contenerlo. Roma, la acogedora de todos los impulsos en la quieta armonía de Dios que Dante concibió en su Paraíso, se convirtió ahora en la recusadora de todos los impulsos. Rafael revivió la danza serena de la Primavera de Virgilio y la salvó dando a los danzadores nombres eclesiásticos. Miguel Angel, luchando por conservarse aún devoto, reprimió su espíritu desbordado en los retorcimientos musculares de las figuras agonizantes. Leonardo, bajo la máscara de la aceptación, se acogió al mundo prometeico cuyo divorcio de Roma se mueve en la irónica llama de todos los rostros que pintó. Y Galileo, simbólicamente obligado a retractarse de la ciencia tierna y alegre de la materia en movimiento, murmuró *epur si*

muove, pregonando así el sino de la Iglesia que habiendo sido en otro tiempo la recogedora de todas las canciones de occidente, ahora ya, desmedrada y tiesa, no podía ni resistir siquiera la más sencilla vibración física.

Pero en España esta declinación se mezcló con una vida nueva, cuyo desbordamiento maravilloso hubo de convertirse en las viejas Américas y en la promesa del Nuevo Mundo. España había vivido siempre en una frontera de Europa, y por Africa mundos extraños la invadieron profundamente y la transformaron. Pero la misma Roma imperial transformó a España sólo en la medida en que España misma transformó a México y al Perú: dando un nuevo avatar a la vieja cultura. Durante setecientos años, esta España — celtíbero-fenicia-románica-visigótica — había estado luchando con el árabe y el moro, viviendo con ellos y viviendo con el judío también. Cuando Isabel los arrojó al fin para crear la nueva nación, estaban ya en el espíritu de España y en ella quedaron para siempre. España acepta el cuerpo doctrinal de Roma con todo el fervor otoñal de la Contra-Reforma, pero con la pasión del semita por la teoría efectiva. El místico español del siglo de oro está más cerca del profeta hebreo para quien la conducta del hombre es la pre-

sencia de Dios, que del platónico que hace una sombra de la tierra para poder escaparse de ella o despreciarla al menos; y está más cerca del pensador árabe cuyo materialismo dinámico predice el cósmico tanteo de la ciencia moderna y más cerca también del guerrero moro que convierte en ejércitos su orden. Cuando termina en la nación la larga cruzada cristiana contra el infiel, el empeño del cruzado se ha hecho ya la medida del pensamiento y del músculo de España; y la misma corriente que lleva al Islam desde Bagdad a Viena, carga la voluntad católica de Isabel para llevar a Cristo a las Indias. El castillo de Castilla marcha al través del océano.

Esta energía tempranera de España no fué completamente católica. Tenía fuertes rasgos semíticos y berberiscos. Y porque era un escape de la voluntad atómica, un desbordarse de la infinita propia afirmación en la empresa de la conquista, fué parte esencial del quebrantamiento de Roma y fué el conductor de las semillas de la decadencia católica. *Pero los valores y las formas conscientes del cruzado español fueron católicos y medievales.* El conquistador, el monje, el hacendado y el amanuense que poblaron América fueron hombres del Renacimiento, hombres desprendidos de la inmóvil síntesis de Roma, pe-

ro amantes de ella todavía, que traían a América su cuerpo desvaído.

Al símbolo de estas formas rígidas y mágicas, y de la codicia de estos hombres, le hemos dado el nombre de oro. Pero los españoles trajeron a América también el espíritu humano imperecedero cuyo cuerpo era *la Iglesia y todo el mundo mediterráneo*. Trajeron la tradición de la vida como un todo orgánico que cada hombre y cada grupo crean buscando y representando su parte correspondiente. Y trajeron esta dramática esencia de toda sabiduría: la vida de la unidad personal disgregada es condenación, y la vida integral donde la persona es como un elemento del todo, es salvación y belleza.

Los hombres que poblaron Norte América, después de separarse de Roma y virtualmente de la Inglaterra Anglicana, no fueron hombres del Renacimiento, sino de la Reforma (*). Fueron abiertamente lo que el español

(*) Los hombres del Renacimiento de Inglaterra se quedaron en la nación o volvieron a ella con Walter Raleigh. Shakespeare, Bacon, Milton, no emigraron. Ni los puritanos verdaderamente ortodoxos que aceptaron la Iglesia establecida que ellos trataban de reformar por dentro. A los puritanos que emigraron, la Colonia no tardó en dividirlos en sectas.

llegó a ser por medio de su voluntad impulsiva: átomos sueltos del cuerpo medieval que nunca los había sujetado como sujetó a Francia, a Italia y a Alemania, átomos pendientes sólo de sí mismos. Pero fueron hombres también que llevaron consigo desde Europa, al menos en fragmentos, ciertos valores de la República Cristiana. Su vago sueño de un nuevo mundo en Massachusetts fué un legado de los Apocalípticos y de los Padres de la Iglesia que quince siglos antes habían edificado el "Nuevo Mundo" de Roma. Su democracia fué una evolución de la semilla hebraica cargada de la justicia social que la Iglesia Católica había plantado en el pecho de sus antepasados ingleses.

II. LAS DOS MITADES DEL MUNDO AMERICANO

Tras los símbolos del oro y de la máquina se ocultan conceptos de la persona; y la realización de estos conceptos son la América anglosajona y la América hispana, donde los hombres viven hoy. En el norte, esta persona más separatista y más desligada de los valores cristianos

de la Europa medieval, destruyó todo lo que no se acomodaba a su espíritu y creó un mundo casi exactamente a su propia imagen. Una América benigna además, habitada en su mayor parte por tribus trashumantes, apenas le opuso resistencia. Al revés que de México al Perú. El dinamismo egoísta del español fué constreñido por las fórmulas de la Iglesia y refrenado por el idealismo católico en su fase de universalidad. El español fué menos atómico y mucho más receptivo. La América humana que encontró era, además, más potente, y la América física un tumulto de nieves y de fuego, una infinitud de llanuras y manigua (*). Con este mundo se fundió en vez de destruirle, y el mundo que creó, aunque un fragmento también, fué más complejo que el de los hombres del norte, sus enemigos de Inglaterra.

(*) Apenas llegaron a América los ingleses, se establecieron. Tardaron dos siglos y medio en llegar al Pacífico. En cincuenta años, en cambio, los españoles habían explorado todo lo que va desde Chile hasta el río Hudson. ¿Por qué esta diferencia? Los españoles buscaban oro, pero también iban tras un *manes* para incorporarle al cuerpo católico. He aquí por lo que se precipitaban hacia los litorales. Su religión era global; la de los ingleses atómica. Y los ingleses eran hombres trabajadores. No buscaban un mundo cósmico sino una colonia firme y separada que explotar. Sin embargo, su concepto de la persona era mucho más activo y movable que el de los españoles católicos: la máquina fluía más de prisa que el oro; por esto al fin el pionero fué más lejos y el español vino a ser el que en realidad se estableció.

No hay duda de que el protestantismo apareció antes en las colonias inglesas que el capitalismo; no hay duda de que el concepto de la supremacía de la persona individual que vivía ya en la Gran Bretaña desde Duns Scotus, y que floreció de diversos modos en los credos protestantes, fué un carácter a la vez del capitalismo; y no hay duda tampoco de que el capitalismo tomó sus rasgos principales de los protestantes. De esta serie de yuxtaposiciones se ha querido deducir que el capitalismo es un fruto de la religión protestante (*). Parece más exacto considerar a los dos, al protestantismo y al capitalismo (y a la democracia también), como tendencias coevas del alma europea separada de la síntesis católica.

Todas son formas racionalizadas y sofísticas, en grados diferentes, del estado del corazón y del pensamiento que hemos denunciado al deshacerse la Europa medieval. Intrincadamente mezcladas aparecen todas juntas al descomponerse la fábrica de la Europa feudal. Y no sólo en los países "protestantes - capitalistas - democráticos". El

(*) Véanse, sobre todo, las obras del alemán Max Weber.

florecimiento de las ciudades germánicas tiene su réplica en las comunidades españolas, y el apogeo de los protestantes del norte tiene la suya en el quietismo y en el priscilianismo herético que perturbaron la España del siglo XVI. Calvino, la cabeza intelectual de la Reforma, era francés, y los hugonotes de la Rochelle meridional no eran más protestantes en espíritu que los jansenistas septentrionales de Port-Royal. En realidad, la ilustración del siglo XVIII francés (la Francia Católica) contribuyó igual que el idealismo protestante de Alemania y el liberalismo británico a la creación del capitalismo moderno y de la era democrática. En el sur de Europa, la forma católica prevaleció y las tendencias que en otras partes degeneraron en el "protestantismo - capitalismo - democracia" no murieron, pero se conservaron subjetivas.

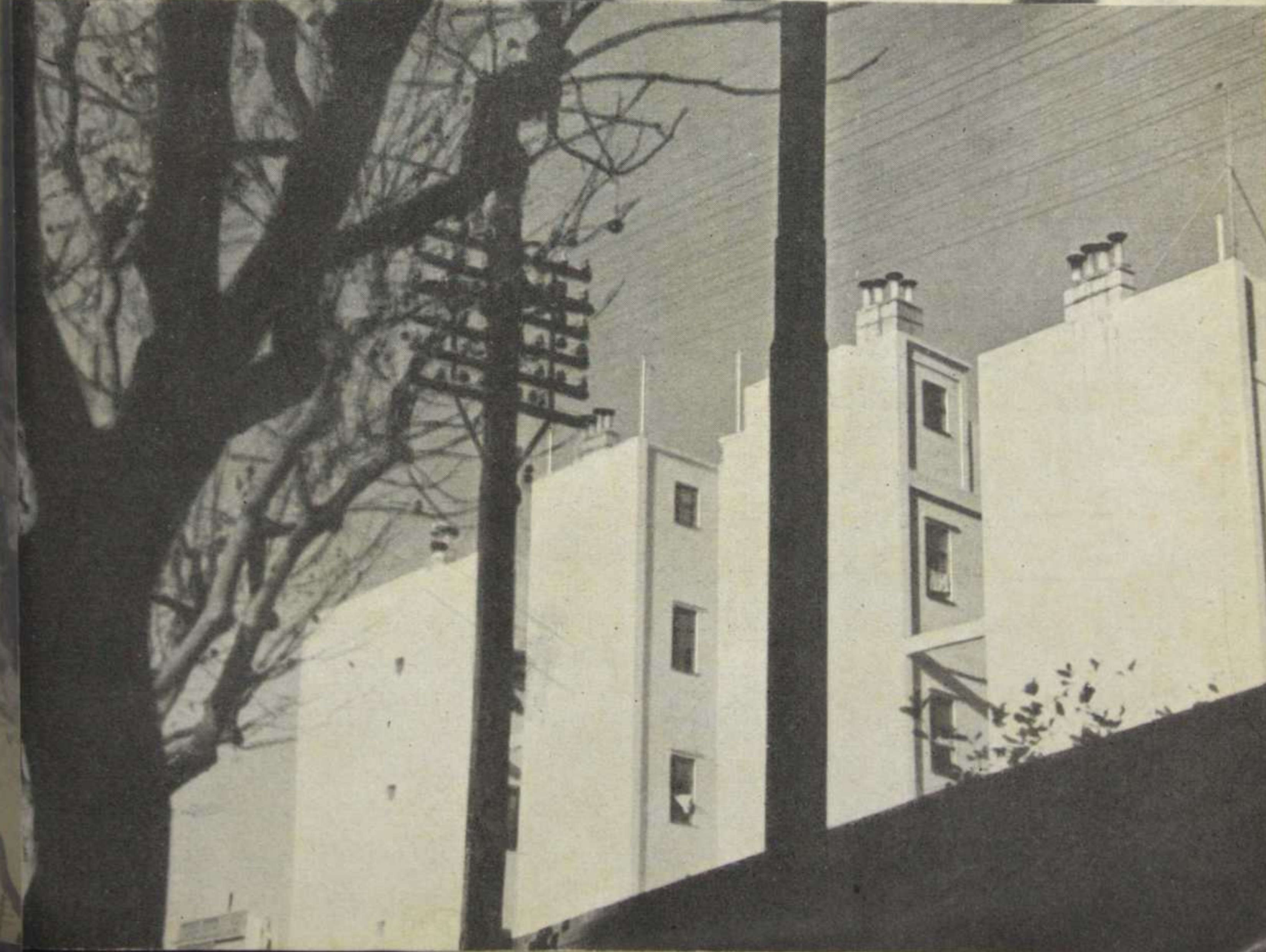
La esencia de estos tres términos considerados, no como instituciones sino como actitudes dinámicas del hombre, tienen un aspecto doble: los tres son el último fruto de la gran cultura cuyo momento de sazón fué el Santo Imperio Católico, y ellos representan, considerados como *energía*, el virus destructivo dentro de aquella cultura. Virus que trabajó más rápida y directamente, aunque no de una manera más definitiva en Inglaterra que

en Italia y en España. El principio activo de este virus es el *ego* separado que tiende a ser agresivo, materialista y racionalista (la racionalización es el pensamiento movido por motivos egocéntricos y se distingue de la razón porque la razón es la medida del pensamiento mediante la cual el individuo se ayuda a sí mismo para encontrar su lugar y su parte en un mundo unitario)...

Protestantismo. Es un conjunto de impulsos complejos en el fondo, con un término común, maravillosamente enmascarado: la afirmación del yo natural (no regenerado). La verdad de la Revelación, inicia Lutero, reside en el alma del hombre y tiene que ser expresada por el pensamiento de cada hombre. Este camino, y Lutero lo vió, conducía al caos; por esto completó su premisa con la Gracia. La mente individual del hombre era conducida rectamente a la verdad evangélica por el don divino de la Gracia. La fuerza reside aún en la propia afirmación, aunque el ser es místicamente conducido. Lutero, al abandonar el mágico sacramento de Roma, no puso en su lugar un método o una disciplina mediante los cuales se asegure la salvación del alma. La Gracia es sobrenatural; no viene al hombre por ningún esfuerzo: el hombre la tiene "naturalmente" o no la tiene. La persona salvada, se-

virus
lista
mo-
azón
ante
ntrar

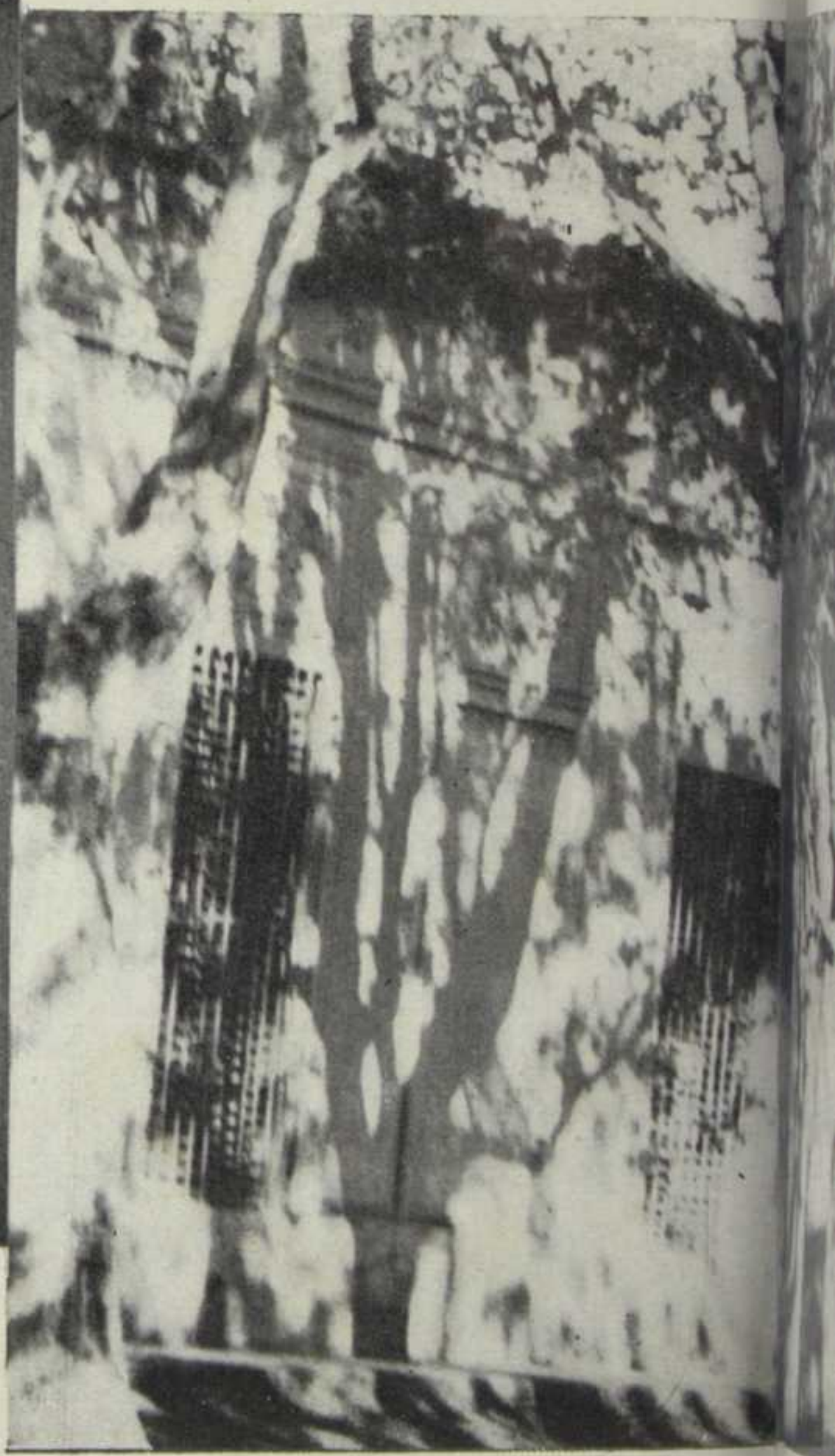
mple-
mente
gene-
reside
por el
ero lo
a con
lucida
no de
ación,
aban-
su lu-
les se
tural
la tie-
la, se



SIETE TEMAS.
BUENOS AIRES
Por Horacio Coppola



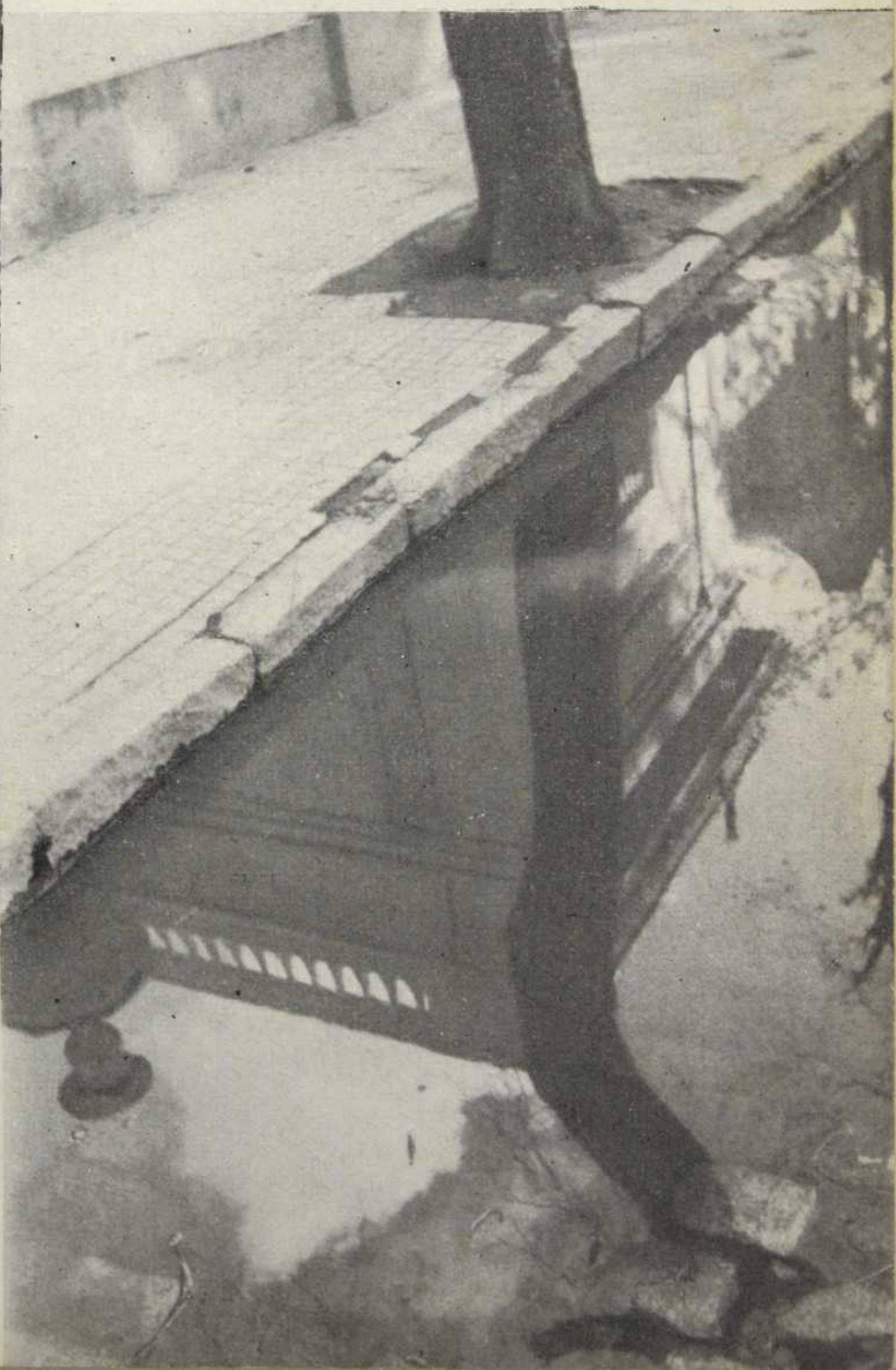
CENTRO

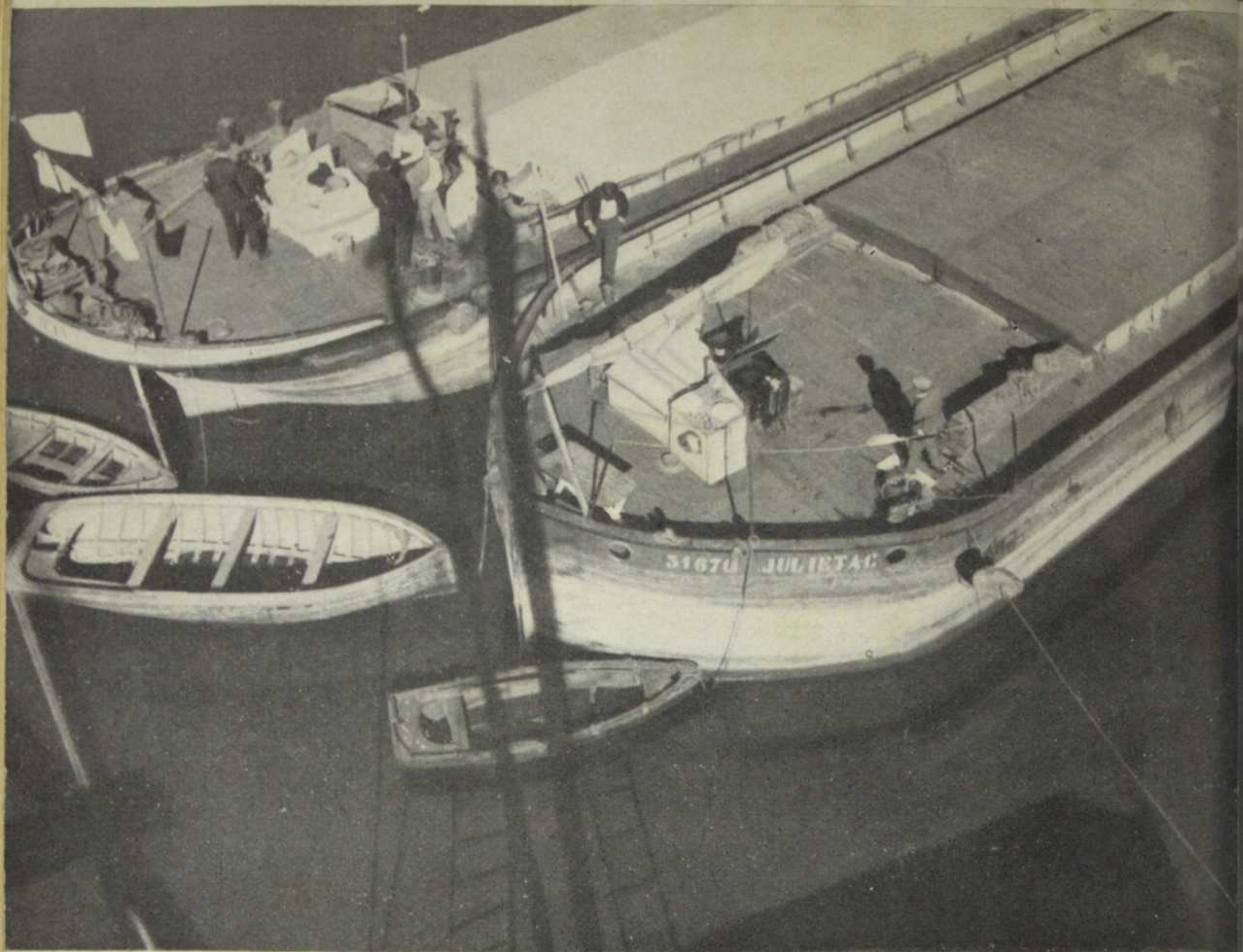


BELGRA



BELGRANO





el
es
al
pu
me
el

vid
rac
par
ta
son

sec
qu
lico
asin
la
una
vag
dico
tier
la r

gún Lutero, no está regenerada en esencia. Calvino lleva el tema de Lutero a su lógica conclusión. La Gracia, dice, es una esencia predestinada que separa ineluctablemente al condenado, del elegido. Ninguna acción del condenado puede salvarle y las acciones de los ya malvados únicamente revelan su bienaventuranza como el calor revela el fuego.

Esto es individualismo disociado radicalmente de la vida humana. La realidad, para Calvino, es un alma separada. Un alma salvada, él la concibe definitivamente separada del resto de las almas precitas. Y separada hasta de sus propias acciones que en el mejor de los casos no son más que meras pruebas temporales “características secundarias”. Su propia afirmación depende de otro aniquilamiento y del aniquilamiento de la acción. Los católicos habían luchado desatinadamente por entender y asimilar otra verdad que no fuese la salvación *individual*: la beatitud debe ser universal puesto que cada alma es una parte del todo. Sintieron la falsedad (los sacerdotes vagamente, los místicos con violencia) que había en la dicotomía de la predestinación y el libre albedrío. Y sintieron que la libertad era el fruto de la aceptación y de la realización de la expresa parte cósmica de uno en el

Todo. Calvino desecha todas estas aproximaciones a la verdad y dice que el hombre no es libre; que la mayoría de los hombres están condenados, y que los elegidos reciben su gracia como una dádiva predestinada que separa francamente su esencia de sus hermanos y de la Naturaleza.

A primera vista, este credo parece “espiritual” y absolutamente extraterrenal. Parece, en efecto, una rápida ascensión por parte del trascendentalismo de San Pablo. Pero en la realización de un punto de vista, no tanto la palabra del hombre como el impulso y la imagen que hay detrás de ella, será lo que le dirija. Y si el impulso es contrario a la palabra, las acciones del hombre lo revelarán en seguida. “El alma” cuya premisa, de cualquier manera que sea, es una separada elección, es tan sólo la máscara o el nombre de la voluntad separatista, de la codicia y de los apetitos del cuerpo. Esta es una ley que no pretendemos probar aquí ahora. Pero la historia de las sectas protestantes de los Estados Unidos lo prueba suficientemente para nuestro propósito inmediato. Sectas eran que pronto se hicieron abiertamente materialistas y adquisitivas y declararon la guerra a los principios estéticos, intelectuales y emocionales del hombre; y al princi-

pio de unidad, y al religioso, por lo tanto. El ascetismo calvinista que buscaba el otro mundo, mostró su calidad en el ascetismo terrenal del pionero y en el de su vástago anodino el “go-getter”.

También, a primera vista, la importancia que Lutero atribuye al individuo en la Gracia, en la consciencia y en la interpretación de la Escritura, parece asegurar el crecimiento de la persona verdadera, tanto tiempo sumergida en el mágico formalismo de la Iglesia Católica. Pero aunque las derivaciones laterales de la delincuencia católica — el Romanticismo, el Idealismo filosófico y sus frutos científicos — condujeron indudablemente al redescubrimiento de la persona en sus verdaderos aspectos, el protestantismo en sí, no tuvo esta virtud. Su concepto de la persona fué falso, mientras asumió la separación del alma y concibió la Gracia independiente de la actividad del hombre con los demás hombres y del esfuerzo de sus obras en la propia recreación (*). Toda persona que desconozca

(*) Hubo, naturalmente, otra evolución del protestantismo americano: la ética, que considera la conducta como el único medio de salvación. Mas estas iglesias (la Unitaria, por ejemplo), al caer poco a poco en las preocupaciones sociales, perdieron todo el sentido del núcleo místico y cósmico de la persona (que el protestantismo clásico había intentado retener, aunque en una forma separatista, para salvar el dilema del determinismo). Estas iglesias de “cultura ética”, al perder la esencia mística,

sus dimensiones sociales y cósmicas y que crea que su salud espiritual es extraña a su conducta, no es real. Y el credo que propague una falsedad del ser, será alejando poco a poco de la verdadera comprensión del ser. También esta ley es defendida por los hechos. El norteamericano al evolucionar se amodorró y se debilitó en los reinos creativos del arte y de la religión cuyo venero es siempre la vigilancia personal. Finalmente, aun desde el punto de vista del protestantismo, las sectas de las colonias fueron decadentes desde sus comienzos. El clamor del devoto fué pronto la protesta de un grupo brillante contra la condenación inevitable. Antes de la revolución, el protestantismo ya se había desmoronado hasta el átomo materialista y racionalista. Los padres de la Constitución no eran cristianos, aunque algunos de ellos acudiesen puntuales a los servicios de la iglesia (*). Los Estados Unidos no han sido nunca una nación cristiana.

gravitaron hacia un extremo del error y se alejaron tanto del verdadero conocimiento de la persona, como el Antinomianismo. Cuando tratemos del Pragmatismo y del Democratismo con quienes estas iglesias se alían, se entenderá más claramente hasta qué punto el error de estas iglesias se relaciona con el error del *ego disgregado*.

(*) Tan absurdo como llamar quákero al actual capitán general del ejército y de la marina americana Herbert Hoover.

Capitalismo. El protestantismo racionalizó la Gracia o la predestinación del ser atómico, basándose en la autoridad bíblica: perteneció a aquella fase del hombre europeo durante la cual a causa de su fondo cristiano, el hombre tradujo todos los valores en términos espirituales por muy física que fuese su voluntad. El capitalismo racionalizó la Gracia o la predestinación francamente en términos del poderío material y basándose en la ley humana del propio crecimiento. En el capitalismo, los elegidos son los ricos y los condenados los pobres y ambos son necesarios en el equilibrio social. Como en el protestantismo clásico, la responsabilidad es personal y hay una separación fundamental entre el próspero-bienaventurado y el despojado-maldito; y hay también la racionalización de esta codicia como la ley que gradualmente deja de ser de Dios para hacerse de la Naturaleza.

El Catolicismo no racionalizó nunca de una manera decorosa la esclavitud que puede definirse como la explotación humana. El catolicismo heredó y aceptó la negra maldición y la explicó como un rasgo del pecado original y como un incentivo para la caridad. No es una afirmación católica y sí una premisa del capitalismo el cual, sin duda, por esta razón, odió el nombre y lo borró.

Tiene que haber elegidos que acumulen los valores sobrantes del explotado y quienes por medio de estos valores sobrantes que forman el capital, defiendan, agranden y sirvan al orden capitalista.

El calvinismo racionalizó la condenación de los más, para salvar la Escritura como una construcción divina y lógica a la vez, en la cual los elegidos pudiesen apoyarse, seguros del cielo. Los economistas del capitalismo racionalizaron la esclavitud de los más, para salvar la anarquía de la naturaleza humana no regenerada, con el dominio de los ambiciosos, como una estructura divina sobre la cual estos ambiciosos pudiesen apoyarse, seguros de la justificación social.

El capitalismo al principio colocó rígidamente al rico y al pobre en clases separadas tan distintas entre sí como las del elegido y el condenado presbiterianos. Esta situación se manifiesta aún en el capitalismo analizado por Marx. Pero una nueva fuerza estábase alzando, y a la cual nos volvemos ahora. Esta fuerza convirtió las órdenes impetuosas del puritanismo americano en el vago humanitarismo de las iglesias congregacionales y destruyó al mismo tiempo la rigidez de las clases económicas.

Democratismo. No debe confundírsele con el prin-

cipio de la democracia integrada cuyas raíces fueron católicas y judías y cuya flor fué el liberalismo europeo. El democratismo es, sucintamente, el dogma místico de la salvación del populacho. Pero aunque su credo es sencillo: *Vox populi vox Dei*, sus fuentes son complejas. El igualitarismo romano se cubrió con la autoridad del clero, con el sacramento y con la gracia que de alguna manera tenía que ser, a la vez razonablemente merecida y divinamente otorgada. El protestantismo abolió el poder mágico del sacramento e hizo individual y predestinada la Gracia. Pero hubo hombres que creyeron que Roma y la Reforma, a su vez, tenían cada una la mitad de la verdad y que era necesario juntarlas. El igualitarismo de Roma (cualquier hombre podía y debía pertenecer al santo Cuerpo social) y la predestinación de la Reforma (el individuo se salva fuera de sus actos por una gracia imbuída en la persona antes de nacer) se juntan y significan que el cuerpo social de una nación es el santo cuerpo natural y que cada individuo se salva si se acomoda a él. La naturaleza misma es entonces quien otorga la Gracia predestinada; y cada hombre, si se une al natural cuerpo social, participa de su justicia.

Como todas las otras formas nacidas de la delicues-

cencia cristiana, el democratismo no tiene un padre solo; pero Rousseau vino a ser el punto de convergencia de donde sus tendencias resurgieron con fuerza. Su ciega fe en la bondad del ser instintivo y en la divinidad de la suma total de estos seres personificada en el Pueblo, su antipatía por las disciplinas y por las órdenes espirituales que significaban el dominio de las minorías (dentro del cuerpo individual o social), son rasgos del democratismo que desde luego no es más que una onda del movimiento romántico.

Aquí desfigurado por la adición se encuentra también el mismo concepto del *ego disgregado* que se glorifica a sí mismo, hallado en el protestantismo y en el capitalismo. El pueblo divino no es más que la suma de los seres disgregados y no purificados. El *ego* racionaliza ahora su derecho apoyándose en la autoridad de la Masa, que es una simple forma amplificada, de él mismo. No es extraña, pues, la adoración que mostró el Romanticismo hacia los dos, hacia el populacho y hacia el alma solitaria y no purificada, ya que el uno es sólo la acumulación de la otra; y no es extraño tampoco que la raza que ha perdido su prístina intuición de la persona verdadera, como el foco de la humanidad y del cosmos, quie-

ra afirmar su inseguridad — que se aglutina para hacerse fuerte — apoyándose en el número...

Al revés que el capitalismo y el protestantismo que son europeos y que en los Estados Unidos siguieron su curso de una manera más virulenta porque fueron menos perturbados por el resto tradicional del mundo cristiano que los engendró, el democratismo, como ideal, parece ser principalmente americano. En ninguna parte de Europa se combinaron los elementos que lo componían de esta manera singular (*). Es una forma peculiarmente acomodada a las condiciones y a la psicología del pionero. El colonizador americano, no sostenido por ninguna fuerte iglesia cultural como el conquistador, se deslizó sin resistencia hacia la selva primitiva. Sin embargo, no fué un salvaje. Sus recuerdos culturales bastaron para ayudarlo a racionalizar la vida que tenía que vivir; una vida de acción inconsciente, de soledad absoluta y de ansia por el calor de la muchedumbre. Se convirtió en el enemigo instin-

(*) El Marxismo, a pesar de que hace contener en el Democratismo algunos elementos rousseaunianos, difiere radicalmente de él por la fuerza que adjudica a la disciplina y al recreo. Esto no puede decirse, sin embargo, de muchas páginas sueltas de Karl Marx.

tivo de todas aquellas cualidades del espíritu que pudiesen entorpecer la labor del pionero: la meditación, la imaginación, el arte... Mas era aún bastante europeo para intentar justificar lo que hacía, con nombres doctrinales. Por esto, en nombre del igualitarismo, subyugó las distinciones intelectuales y espirituales. Quiso, sin embargo, poder adquirir posesiones materiales, porque éstas, al revés que las espirituales, no estorbaban al pionero. Por esto, en nombre de la predestinación toleró las riquezas económicas. Su democratismo consintió desigualdades en el reino material donde causan malestar mientras lo allanó todo hasta una norma negativa en el campo de la conciencia donde los valores jerárquicos deben conservarse para que la humanidad no se hunda.

La anatomía del espíritu humano está tan especializada como la anatomía del cuerpo. Unos hombres son cerebro y células nerviosas, mientras otros no lo son. Una diferencia puramente cualitativa. Pero *todas* las células del cuerpo tienen que estar bien nutridas. El democratismo empobrece a los hombres intelectuales y sobrealimenta las formas más bastas. Floreció en la frontera americana antes de que naciese Rousseau. Se asoció al capitalismo y al protestantismo y juntos engendraron al

pionero que formó los Estados Unidos. Se destruyó toda oposición. El indio, sólo íntimamente conocido por hombres heroicos como John Elliot y Daniel Boone, fué asesinado ferozmente; al negro se le segregó y las minorías religiosas fueron absorbidas. En Nueva Inglaterra, el verdadero puritano, con su creencia tradicional en el establecimiento de la iglesia y en su falsa teocracia católica, se convirtió en una reliquia; en el sur, el anglicanismo no fué más que un ademán y bajo las diferencias de las Secciones Americanas — diferencias considerables para producir una guerra que las eliminase — el pionero prevaleció con su nuevo credo. La Tierra quedó limpia para él, sólo quedaron las sombras de los bosques y el espíritu de los indios en la sombra.

El mundo que él creó con la fusión democratizada del capitalismo y del protestantismo, es la cultura de la máquina de los Estados Unidos actuales. Su retrato crítico ha sido ya hecho (*). Aquí sólo hemos de acentuar aquellas líneas que convergen con la perspectiva de la

(*) Véanse *inter al* las obras de Herbert Croly, Van Wick Brooks, Randolph Bourne, Walter Lipman, Lewis Mumford y *Nuestra América y Redescubrimiento de América*.

América Hispana... El rasgo físico y económico principal de este mundo es, desde luego, la máquina, que fué el símbolo del espíritu de los fundadores de este mundo hace tres siglos. Y el rasgo psicológico más importante que la máquina es el amo, porque la vida de los Estados Unidos, delineada partiendo de un concepto falso de la persona, carece de verdaderas personas. Sus individuos son por lo tanto las víctimas de su voluntad, simbolizada y racionalizada por la máquina y maravillosamente extendida, crea una especie de manigua (*) exteriorizada que es el ambiente americano. Al través de esta agresiva manigua el norteamericano vaga peligrosamente en un estado esencialmente bárbaro como el del salvaje en los bosques brasileños.

Lo mismo que los salvajes del sur, el norteamericano profeza una religión que tiene un nombre vago: Pragma-

(*) La manigua es "exterior", no porque se compone meramente de máquinas objetivas, y de artes e instituciones objetivas hechas a máquina, sino también porque la máquina, al representar la voluntad separatista del hombre, es en su efecto, extraña y hostil a la naturaleza integral del hombre que tiene una voluntad aglutinante y no disgregadora. Más profundamente, sin embargo, la manigua es "interior" puesto que es la representación de una parte del hombre. Este problema de la máquina y de la manigua americana, etc., se analiza detalladamente en *Redescubrimiento de América*.

tismo, y un alto sacerdote: John Dewey, a quien la posteridad llamará el americano dominante de las primeras cuatro décadas del siglo XX.

El Pragmatismo toma la estructura social que la máquina ha labrado para que como matriz del hombre sea el primer agente modelador de su destino. Esta estructura es en sí una forma exteriorizada de ciertas tendencias subjetivas; pero el Pragmatismo la acepta como la única norma. Y dentro de esta norma, la norma industrial, el Pragmatismo debe sujetar la actividad individual a los procesos de diversa acomodación necesarios para sobrevivir. A este principio de acomodación, el Pragmatismo lo llama Inteligencia, que al mismo tiempo define como una simple *función* de la sobrevivencia y de la acomodación al medio. Virtualmente, pues, el Pragmatismo considera esta naturaleza de la máquina como algo absoluto que es externo y superior a la esencia del hombre y hace del espíritu y de la mente del hombre una serie de contingencias cuyo objeto es adorar esta naturaleza, acomodándose a ella. El Pragmatismo se revela, así, como una actitud de sumisión a la manigua industrial el cual, ilógicamente, no le ofrece al hombre ninguna arma como

no sean las que graciosamente le da la misma manigua (*).

Ahora, si recordamos de nuevo que el mundo de la máquina es la encarnación de ciertos impulsos que hay *dentro* del hombre, vemos lo exacto que es llamar al pragmatismo una religión. El hombre primitivo coloca su voluntad personal en objetos exteriores para adorarlos como seres absolutos y anteriores a él. A esto se llama animismo. Y el pragmatismo, en esencia, es una religión animista. Por esto el ciudadano civilizado de los Estados Unidos, tiene no solamente su manigua, sino su religión correspondiente. En lugar del árbol y del totem, en los cuales el salvaje ama sus fuerzas vitales, el pragmatismo

(*) Dice Dewey: "El sentido de la totalidad que se ofrece como la esencia de la religión, puede ser formado y sostenido únicamente por agrupación en una sociedad que ha conseguido ya cierto grado de unidad. Esforzarse por cultivar esta agrupación, primero entre individuos y luego extendiéndola para formar una sociedad orgánicamente unificada, es una fantasía. La complacencia en esta fantasía manifiesta un anhelo, pero no un principio de construcción". Es muy difícil siempre hallar en las propias palabras de Dewey un sumario breve y fiel que represente su credo; pero la cita anterior y sus prescripciones para que el nuevo individuo *niegue en sí mismo* todos los principios y todas las normas que se opongan al orden social vigente, le revelan con bastante claridad. En todo esto están implícitos, el fracaso de Dewey para sentir la cualidad orgánica de la vida (en contraste con una totalidad externamente construída), y su aceptación del orden social como algo absoluto. Nunca se le ocurre a Dewey preguntar de dónde viene este orden, ni por qué lo adora. Ningún fanático religioso, al exigir que el individuo niegue todas las partes de él mismo, que van en contra de aquellas otras partes que él ha erigido en un dios externo, podría ir más lejos de la verdad.

adora su voluntad disgregante en la máquina (y en la sociedad-máquina), creyéndola anterior a él y haciéndola realmente dominadora al someterse a ella. Y esta fuerza, al revés que las fuerzas vitales de los salvajes, no es una expresión inconsciente de la totalidad, sino un fragmento cuyo efecto es humanamente destructivo. En el fondo del pragmatismo está la impotencia para reconocer el núcleo formativo de la verdadera persona: la exclusión del verdadero ser como el foco potencial, para el conocimiento objetivo, y como el punto de apoyo para la creación. Esta exclusión se deriva, desde luego, de un falso concepto de la persona, cuya falsedad tal vez viene del error que se halla en el fondo de los credos protestantes. La paradoja de relacionar el protestantismo individualista con el pragmatismo colectivista, desaparece así. La creencia afirma, en cualquier forma que sea, la separación y la independencia de la persona, la posibilidad de la salud espiritual o de la integración fuera del contenido que incluye la vida, envuelve una básica negación de la verdadera persona. Porque el primer paso de la experiencia individual deshace la separación y la independencia en que esta creencia y el credo protestante, singularmente, se fundan. El protestantismo puede decirse,

por lo tanto, que ha ignorado radicalmente a la persona. Y en esta ignorancia produjo hombres en quienes el verdadero sentido de la personalidad, no pudiendo nutrirse, languideció. Hombres que, cuanto más se acogieron a sus voluntades atómicas, más se empobrecieron dentro de su verdadero egoísmo. Se convirtieron en un rebaño. Crearon la máquina, entre tanto, y consciente sólo de su propia voluntad disociada, adoraron esta voluntad en la forma simbólica de la máquina. Se hicieron hombres insensibles que veían sólo las circunstancias exteriores de su voluntad a lo que solamente llamaban real; mientras que a su oscuro sentido de la integración interior lo calificaban de "fantasía", mostrando así que una habilidosa acomodación a estas proyecciones de su deseo infantil y personal era el único medio de "hacer frente a la realidad" y de sobrevivir. Se hicieron pragmatistas. Su número hoy en los Estados Unidos es legión. Y bien puede llamarse, por lo tanto, el pragmatismo, en vista de su último origen, una degenerada religión protestante.

Al norteamericano la falsa afirmación de la persona le separa, no sólo de su alma, sino de su tierra. Su vo-

luntad impetuosa no puede conocer al ser porque explota la energía de este ser para fines separatistas y fragmentarios; y no puede conocer la tierra tampoco por la misma razón. Y aquí, otra vez, el corazón devorador tiene su símbolo en la máquina que excava la tierra y la salta y la nivela y la pesa, pero no la *conoce*. El hombre, para adquirir aquella parte consciente de la vida que le distingue del sueño del bruto, necesita el contacto con los dos, con el ser y con la tierra. Contacto con su verdadero ser, porque el ser es la única fuente de conocimiento para él, y contacto con la tierra porque ésta es la experiencia más sencilla con el no-ser, con el mundo objetivo que es una dimensión de todo el conocimiento propio. El hombre jamás conocerá el mundo objetivo, si sólo permanece en contacto con el mundo de las máquinas. Porque la máquina, al ser una forma diferenciada de la voluntad separatista del hombre, es una parte de su ser, una parte fragmentaria hecha falsamente exterior por su afirmada independencia.

De aquí tenemos que deducir que las bases de la vida, tal como ha sido organizada en los Estados Unidos, son inadecuadas para la creación de los seres humanos

completos (*). Hemos visto que estas bases son el falso concepto de la persona; el intento de unificar la vida partiendo de los impulsos parciales de la persona y del deseo rebañego; y el perfeccionamiento de un artificio social que separa al individuo de los manantiales de su salud espiritual, de su alma y de su tierra. Tales bases sólo pueden engendrar el caos. Y el espectáculo exterior del orden, sólo ocultará la confusión.

Este es el mundo de los Estados Unidos, cuyo futuro está oscurecido por peligros, comparados con los cuales las dificultades económicas de ahora, son bendiciones, porque ellas, por lo menos, hacen pensar al pueblo.

Mas el pensamiento también puede ser impotente. El pensamiento de un hombre no puede extirpar un cáncer producido por una desarmonía de la integridad del ser. Si este cáncer continúa en la dirección de la vida ordinaria, los Estados Unidos perderán la iniciativa de tal manera, que la fuerza del peligro orgánico que amenaza a todos los hombres y a todas las razas les hundirá en el desastre. Su mismo progreso técnico no puede durar

(*) Véase la definición de "Cultura Integral", en el Cap. V, pág. 2, y las consideraciones sobre la integración en los Caps. I, II, III y XVI de *Redescubrimiento de América*.

siempre. El manantial del mecanismo es la ciencia pura; y la energía intelectual, sin la cual no se pudo haber creado la ciencia práctica, vino de una Europa que aún no se había deshecho, de una Europa donde los hombres integrados perseguían a la ciencia por el amor a la ciencia. Amor es este del cual el técnico típico no sabe nada, porque es un hombre sin contacto con la totalidad de la vida y esencialmente estéril. Por algún tiempo podrá manejar todavía y hasta mejorar las máquinas cuyos principios descubrieron sus antepasados. Pero a medida que se aleje el manantial creativo de donde brota la potencia intelectual, y a medida que sus máquinas se hagan más complejas, el abismo se abrirá más cada vez entre su dominio y sus tareas. Y puede llegar el día, en que sin la sabiduría ya, del hombre que vive en contacto, no con una serie de cosas sino con la vida misma, el especialista sea incapaz de dominar la máquina.

Estos rasgos negativos del Democratismo industrial apuntan a un desastre local, tal vez remoto aún, que debe evitarse para que no se destruyan las fuerzas creati-

vas de los Estados Unidos. Toda esta fase, ya hemos visto, que pertenece a la transición del hombre entre la naturaleza animal inconsciente y la consciente naturaleza humana. Mas una transición es peligrosa (el nacimiento es una transición), porque ella puede conducir lo mismo hacia adelante que hacia atrás. Hay en el democratismo del norte rasgos positivos que amenazan extenderse y anquilosarse en una permanente barrera que detenga y hunda el genio creativo del hombre... acaso para empezar de nuevo. Estos rasgos vienen disfrazados con atracciones inmediatas para la humanidad, entre las cuales están las excavaciones por encontrar las reliquias de los antiguos órdenes culturales, la exaltación de las normas de la vida ordinaria, y una moral popular triunfante...

El Democratismo industrial producido por la disolución de la cultura es un disolvente de las culturas en decadencia. Ya en los Estados Unidos las formas heredadas de la relación entre los hombres, entre el hombre y la mujer, entre el padre y el hijo, entre el gobernante y el gobernado, entre el artista y el público, entre el pastor y la grey, han desaparecido virtualmente. Están desapareciendo en Europa y en la América Hispana. Y deben

desaparecer, puesto que en todas partes, desde Inglaterra a Chile, estas relaciones están revueltas con supuestos tradicionales que ya no son válidos. Las artes, y los estilos de los Estados Unidos, en cuanto representan un medio para eliminar escombros merecen ser acogidos con benevolencia. Además no se aceptará ya más el hambre. La miseria y la enfermedad que pudieron ser la norma de las masas en los mundos esclavos y en el mundo cristiano que defraudó a la esclavitud, creando un cielo democrático, no es admisible hoy. Ya la Francia del siglo XVIII había aprendido lo que los profetas hebreos sabían muy bien: que el hombre con el cuerpo negro de escualidez no puede tener un espíritu brillante. Y la América del Norte ha recorrido parte, por lo menos, del camino que va hacia un nuevo nivel más alto del bienestar físico y ha contribuido para siempre a universalizar en el espíritu humano, si no el hecho, sí el anhelo de la salud. La fuerza de este anhelo a los ojos del mundo hace universal la admiración por los valores de Norteamérica, ya que el admirador rara vez juzga.

Y por último, en lugar de moralidades muertas, el democratismo industrial de los Estados Unidos tiene su moral. La moral puede definirse diciendo que es un es-

píritu o una disposición común que nace de los ideales aceptados y activos de un pueblo. Los Estados Unidos tienen ideales y se mueven por ellos. No son los ideales profesados en ninguna iglesia; las iglesias carecen de moral. Ni son los ideales de los intelectuales y artistas desperdigados que también carecen de moral. Son ideales implícitos en la Constitución. Ideales que exaltan y mueven la sociedad americana como a un rebaño organizado para la tarea de la ganancia personal y del confort, ideales profesados por los humanitaristas que están devotamente alerta sobre la propiedad. Acaso es cierto que la mayoría de los americanos no ganan muchos bienes y adquieren poco confort entre el caos de las máquinas productoras de confort, y que estas máquinas las ganan sudando para vivir incómodos, pero, por lo menos, a la última moda. Mas la mayoría de los americanos aceptan el ideal de la posesión personal, el ideal de la comodidad física. La mayoría de los americanos dedican su vida a ganar estas dos cosas. Por eso realicen o no su ideal, tienen una moral.

Otros pueblos poseen ideales, pero ideales formados en gran parte por palabras teológicas y tradicionales que no tienen validez ya y que hablan confusamente al pue-

blo; y el pueblo está ligado a ciertos valores, aunque ve que en su forma importuna estos ideales son estériles. De aquí que su moral esté deshecha. Sólo dos naciones hay hoy en el mundo en las cuales la actividad común se ajusta a los valores comunes; sólo dos naciones que tengan moral: Rusia y los Estados Unidos. Las dos naciones más influyentes. Y no porque sus ideales sean aceptados por el mundo, sino porque la moral es invasora.

El español vino a América con la codicia del oro, con un Estado absoluto y con una Iglesia. La caridad cristiana fué arrogante y brutal, pero no destruyó el mundo que conquistó. La Inquisición y la espada no eran instrumentos tan perfectos como la voluntad no conformista del norte. Selvática como la encontró, quedó la tierra, y selvático quedó el indio de la selva también. El español se mezcló con esta América en un nivel dual: bajo su credo, como una bestia en celo, y por encima de su credo como un hombre enamorado del mundo que vivía en el vientre de su mujer india.

Entre estos dos niveles cesó pronto de ser español y se convirtió en americano. Claro que no en un americano definido como el indio, sino en un americano turbio y profético como el mestizo. Entre tanto, la conducta

del Estado y de la Iglesia sobre el fermento fué principalmente de suspensión. Cortaron toda prematura cristalización del mestizo y le impidieron al indio que regresara a su misterioso pasado. La monarquía, aunque remota de la Colonia, pudo prohibir todo *experimento de gobierno autóctono* (*). Los dogmas de la Iglesia nunca fueron reales, ni en la pampa ni en los Andes, pero sirvieron para preservar tanto al indio como al colono del caos de las sectas. Roma guardó vivo su espíritu en todo el mundo colonial, aunque su cuerpo era inadecuado ya para la América Hispana. La hermandad universal, la voluntad de unicidad en el pensamiento y en la acción, el servicio a la tierra por medio de la belleza y el servicio a los cielos por medio de la justicia, seguramente no interesaban al pueblo de una manera inmediata; pero tampoco se convirtieron en palabras que favoreciesen una voluntad contraria. Eran una presencia desencarnada y espectral en toda la América Hispana, una energía flúida que tomaba la forma del ánimo del pueblo. Y así, mientras el pueblo era devoto, estos ideales fueron las emo-

(*) Las misiones de los jesuitas fueron una excepción, y a causa de ellas, principalmente, se les expulsó.

ciones de la Iglesia. Pero cuando los principios de Francia y de Norte América prevalecieron, ellos fueron también las emociones de la República.

Sólo de esta manera pueden entenderse estas repúblicas. Institucionalmente son impertinentes a su mundo, pero impertinentes eran también la monarquía de España y la teología de Roma. Como una forma del sentimiento ideal, ellas recogieron el espíritu errático cristiano del pueblo que la iglesia no podía ya contener. ¿No podría la república expresar la hermandad de los hombres mejor que la diócesis? Por esto, la energía ideal de la iglesia, ya que su cuerpo estaba caduco, engendró en la América Hispana estas irónicas repúblicas muy lejos, en efecto, de la estructura económica y política de las naciones, pero que sin saberlo contenían el espíritu romántico cristiano. En los Estados Unidos, la república representaba tan perfectamente los intereses del pueblo, que pudieron olvidarse los veneros ideales. Era un programa en acción, un instrumento de los amos de la tierra. En la América Hispana la república, como un hecho político, no existió nunca; por esto pudo aún servir como un gesto ideal. Y en este estado informe retiene valores potenciales heredados de la tradición de la iglesia, que podrían

aun convertirla en un instrumento de la regeneración del pueblo.

He aquí una conjetura: prácticamente, la república en la América Hispana (*) simboliza una *discontinuidad* entre los ideales del pueblo y los ideales de la vida que son mucho más profundos que políticos. Esta discontinuidad explica la falta de moral en la América Hispana. En su estado más bajo, el mestizo o el criollo (por razones conocidas ya), viven para el goce mórbido y sensual; y como su mundo es de ordinario un mundo difícil, viven torcidamente y carecen de moral. Mas desarrollados ya, pueden tener los ideales de su iglesia. Pero estos ideales no tienen realidad y ellos lo saben. Su iglesia ha sido asolada por el torrente histórico: su cultura merma, su arte declina y sus leyes están despedazadas por la ciencia. El gran mundo se precipita, no sabemos a donde, a pesar de la existencia de esta iglesia y el mestizo se encuentra humillado por su lealtad a un espíritu cuyo cuerpo

(*) Tal vez hay una o dos excepciones sueltas: la Argentina y Costa Rica, por ejemplo.

conoce que es arcaico. Se encuentra inseguro y aterrizado... Tal vez cree en la república. Su ideal será entonces el ideal romántico de Jefferson y Bolívar, pero con la discrepancia punzante, otra vez, entre la teoría de su estado y sus estímulos y sus acciones. Se sentirá impotente como ciudadano. Si es un indio, se abrirá un vasto abismo entre su espíritu y su vida. Conoce su alma y sabe que no hay lugar para ella ni en la república ni en la iglesia. Conoce su tierra, y siendo la tierra lo esencial de su raza, en las leyes de la nación no tiene ningún derecho. Y si es un mestizo, el conflicto entre los ideales y el mundo se levanta cuádruple por las confusiones que hay dentro de cada uno.

En resumen, el hispanoamericano de cualquier nación y de cualquier casta, labriego o intelectual, está entregado a ideales que llegan a él en un cuerpo arcaico, tradicional y roto ya. No ha encontrado el camino por donde este espíritu, al que es todavía leal, pueda moverse en el mundo moderno, y ningún medio de reencarnarlo en una existencia efectiva. Anhela de tal manera la realización de estos ideales (una doble necesidad, puesto que es el hijo del indio y del español, dos pueblos que no tienen palabra que corresponda a *cant*), que se siente des-

poseído en el mundo moderno, impotente, a pesar de sus altas capacidades, e inferior a cualquier nación (sean cuales fueren sus ideales) que haya encontrado una forma y una habitación para su espíritu. Como un ser social, por lo tanto, el hispanoamericano se halla hoy en las peores condiciones. Al desconfiar de sí mismo, desconfía de su hermano también. El temor, el desespero, o alguna esperanza loca son sus motivos de acción pública. Y considerado como ciudadano, no tiene moral.

Las formas efectivas de sus ideales no existen en el mundo. Pero su espíritu sí tiene un cuerpo interior. Todo lo débil que se quiera, pero lo tiene. Y tiene una moral como individuo, una moral imperfecta desde el momento en que la verdadera persona actúa como un ser social, intensifica su devoción a la familia y se agrupa con personas de espíritu equilibrado y armónico. Lo que explica en estos países la gran abundancia de la vida en grupos, no sólo entre los indios, sino entre los intelectuales, los ganaderos, los labriegos y los rancheros. Y la ineptitud de estos grupos, al fin, cuando entran en la acción pública, siguiendo a un caudillo o mezclándose en una revolución, se debe desde luego a que sus ideales no pueden expresarse en una forma social.

Hay muchas clases de personas en la América hispana. Los fríos pinos del sur de Chile no cobijan al mismo hombre que las palmas de Cuba; pechos muy diferentes respiran el aire húmedo del Amazonas, desde el ozono finísimo de los Andes, hasta los vientos amplios de la Pampa. Pero hay sin embargo armonías esenciales entre los pueblos. La armonía del *pathos*, sobre todo, que nace de la falta y la necesidad de una moral: la común lealtad a aquellos valores cuyas formas tradicionales son arrasadas por el mundo moderno y la común lealtad a la tarea de la recreación. La armonía de *nacimiento*: cargados de cultura estos pueblos están sin embargo nacionalmente vacíos, porque son ciudadanos de una nación premeditada, en contraste con el europeo nacido en pueblos que son el fruto maduro de una larga cultura orgánica. Esta dirección, impuesta a su nacimiento tiene sus *pathos* también porque es una carga para el hombre instintivo... La armonía de *perspectiva física*: cada hispanoamericano contempla un mundo cuya exuberancia natural es dominadora. El hispanoamericano no ha hecho mella en él y esto pone en sus ojos otros *pathos* de imperfección humana... La armonía de *perspectiva cultural*:

cada hombre de Hispano América tiene que mirar hacia adelante: el indio, porque lo ha perdido todo y el mestizo porque no ha ganado nada y porque mirando hacia atrás, va a dar a los tiempos de la tradición, que debe abandonar. Sin embargo, ni España ni la América aborígen le han preparado para mirar hacia adelante. Como hemos visto, los dos, el español y el indio, son hombres de lo inmediato y de lo eterno. El mestizo se ve obligado por su mundo nuevo y deliberado, a vivir en un tiempo esencialmente extraño para él. Esta armonía de perspectiva le lleva de nuevo al *pathos* — al *pathos* del hombre que se siente extraño siempre. Y todas estas afinidades se acuerdan en un tono menor: en todas hay una pérdida o un anhelo, o una tragedia (*).

Pero aun hay más relaciones positivas que unen al hombre de la Pampa con el hombre de la meseta de México. Sea cual fuere su condición, el hispanoamericano se halla en contacto directo con su alma y con su suelo

(*) Muchos críticos hispanoamericanos empiezan a analizar estas afinidades, lo cual es un buen signo, ya que hasta aquí los escritores se habían contentado con sentir las nada más. Tengo ante la vista un libro admirable de Carlos Alberto Erro, crítico de Buenos Aires: *Medida del Criollismo*, del cual me he servido para muchos detalles. Y apenas hay un número en las principales revistas hispanoamericanas que no contenga una aportación a esta síntesis crítica.

(los dos son correlativos y van juntos siempre). Si se ha conservado simplemente indio o negro, el contacto es intenso y puede convertirse casi en manía bajo la opresión. Acaso la experiencia del negro es un recogerse instintivo como de sueño, en la selva o en su propio ser, y tal vez la del indio es su arcaica y propia vigilancia, como un elemento importante del clan cuyo cuerpo es la tierra comunal. Por muy elemental y detenida que esta experiencia esté, es siempre una semilla de creación para cuando la venida de cualquier primavera espiritual pueda ablandarla y hacerla crecer. Ni se ha roto este contacto en las clases urbanas, porque las ciudades — aun las grandes ciudades como Buenos Aires y Río de Janeiro y México — están rodeadas de su campo, vitalizadas por él, rítmicamente armonizadas con la economía agrícola; y el más desolado pueblo minero de los Andes no está separado de la montaña porque emocionalmente no ha sido dominado por la máquina. La iglesia, hasta donde ella puede funcionar hoy, fomenta este contacto con el suelo y con el propio ser. El platonismo cristiano no pudo vivir en la América Hispana: la piedad que conduce al cielo, hace mucho tiempo que se transformó en la piedad de la carne, como el único cáliz visible del alma.

El ascetismo en el norte se hizo mundano, y el culto del Sacramento, en el Sur, se hizo terrenal. El católico de la América Hispana ve su alma como si fuera la de la tierra, las siente juntas y las goza juntas. Y el estudiante participa de este íntimo contacto. Su universidad, hija de la Síntesis de Santo Tomás, es universal, es a saber: que profesa la tradición del Todo y enseña la unidad de la vida como una suma orgánica. El intelectual, libertado del dogma católico, cambia el foco de su visión y generalmente pierde el foco por completo. Sin embargo, mientras busca a tientas otro nuevo, estos contactos primordiales y la tradición del Todo le salvan del desespero de la especialización. Le dirigen hacia un interés creador en la política y en la economía, le adiestran contra las falsas artes que carecen de esencia estética, y difunden su sentido del *ego* hasta hacerlo receptivo para los valores filosóficos y religiosos.

El intelectual y el hombre del campo giran en un cielo de gracia elemental. Y porque conocen el suelo y el alma, se conocen unos a otros. Su experiencia mutua les lleva a aquella integración potencial que es el comienzo de la creación. Conocen vagamente, sin embargo, y en un grado muy lejos aun, del umbral de la acción.

500 FOTOS DEL NUEVO
MEXICANO
EISENSTEIN
Directores: S. M. Eisenstein y G.
Vandrov. Cameraman: Tisse.)

TEHUANTEPEC

YUCATÁN





S DE MAGUEY.
(CO CENTRAL)

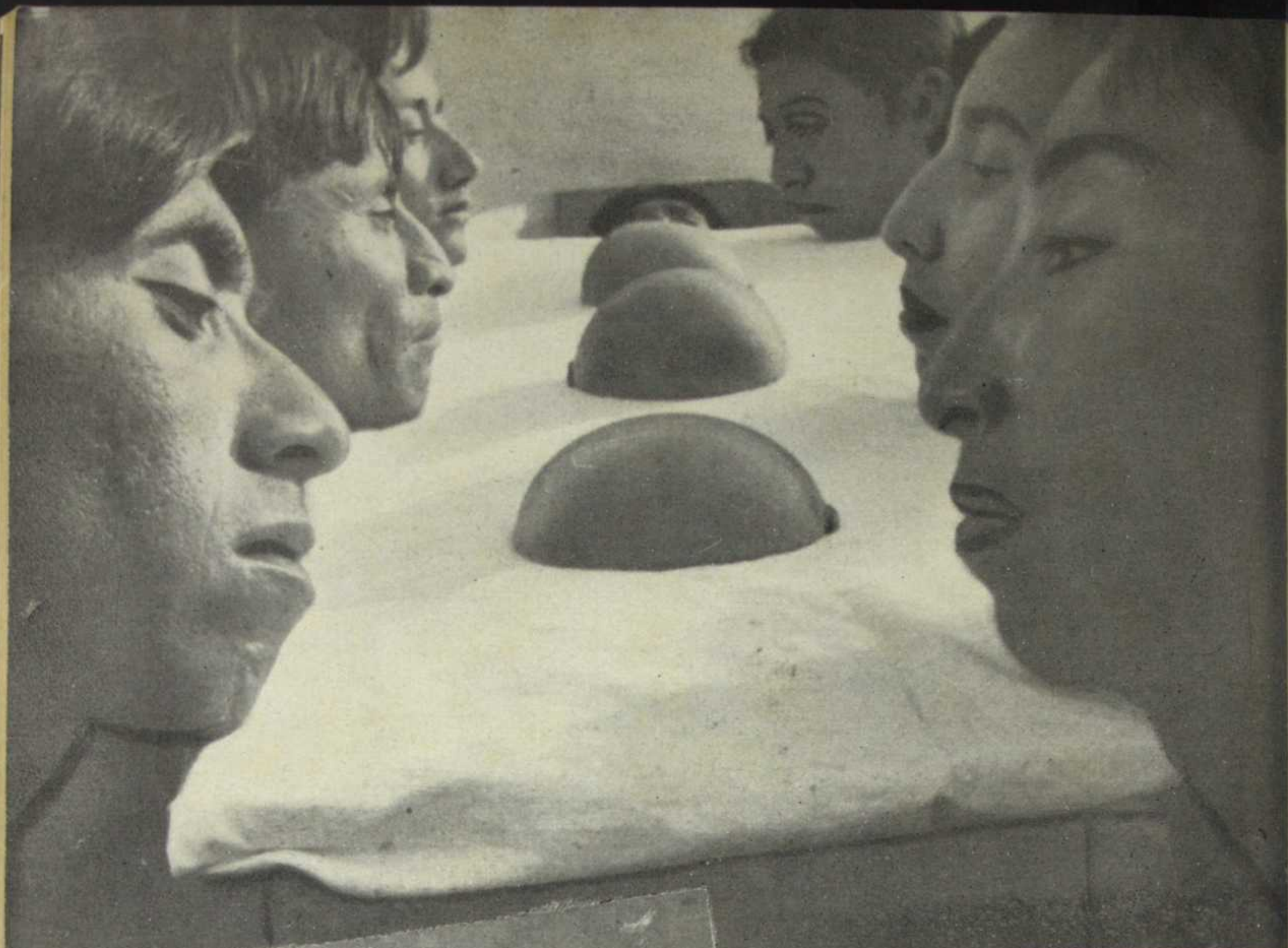




MUJER DE
TEHUANTEPEC

"EL TORITO", FU
ARTIFICIA
DE MÉXICO





YUCATÁN



MÉXICO
CENTRAL

I a América Hispana, todavía más que los Estados Unidos es la mitad de un mundo. Con simetría sorprendente posee lo que el norte no tiene, y carece de lo que el norte ha conquistado ya para sí. En su tradición india y católica, encuentra una base adecuada sobre la cual levantar la substancia cultural que sirve para el intelectual, el proletario y el labrador. Mas esta labor transformadora no la ha hecho aun: al revés que los Estados Unidos que de una tradición mucho más pobre (una cristiandad despedazada en sectas y estrujada por falsas doctrinas) ha desfilado la energía en las formas de una civilización agresiva y de una ética del trabajo. Los Estados Unidos han llegado a conseguir una opinión pública bastante fuerte para permitir disenter la disidencia, medios liberales de comunicación, gobierno y comercio estabilizados, líderes que reflejan los valores populares y el ritmo de una muchedumbre dedicada a perseguir sus deseos perfectamente definidos. Todo esto falta en la América Hispana. Y aunque en ella se encuentran temas infinitos de música magnificante no tiene aun ritmo alguno, lo cual significa que no vive todavía de una manera orgánica.

Los Estados Unidos están amenazados de una catástrofe porque si su velocidad es grande, su propósito es pobre, porque la nutrición de su vida creadora se está debilitando mientras continúa la multiplicación de su vida material a la cual sólo el espíritu creativo puede controlar. Y porque su moral descansa sobre una premisa de valores que la experiencia humana revela falsos y estériles. Y así, cuanto más acelere su progreso actual, tanto más seguros van al desastre. Mas la América Hispana que carece de religión y de moral está en peligro de descarriarse.

Los continentes americanos son las dos caras de un solo problema. Los Estados Unidos necesitan un nuevo calor germinal. Sobre su base adecuada de cultura han levantado un cuerpo sólido que la inteligencia humana no puede manejar y que no dice nada al espíritu humano. En este cuerpo tienen que alojar la semilla que absorberá su energía y reventará transfigurándole. Esta semilla ha de ser la nueva experiencia de la vida en su totalidad; una revelación del destino humano trágico y di-

vino, a cuya luz el pueblo verá que sus caminos actuales son falsos y groseros. Líderes capacitados tienen que manifestar esta revelación como un destino que todo el pueblo, armónicamente reunido, pueda cumplir. (El pueblo siempre está listo). Será un cambio de actitud tan profundo y tan intenso, que en términos modernos se aproximará a lo que los santos llamaban conversión.

A la América Hispana vino un orden rígido animado de un gran espíritu y cuando el orden se hizo más rígido y se encogió, no pudo ya contener el espíritu. Los valores del pueblo no tienen cuerpo y sus cuerpos institucionales — el religioso, el político, el económico — no tienen valor. El problema, al parecer tan diferente, es el mismo que el de los Estados Unidos. En un sitio hay orden que necesita vida, en otro hay vida que necesita orden, pero un orden muerto no es orgánico. Y una vida sin cuerpo no es vida. En la América Hispana, por mediación de líderes o de grupos directores, tiene que venir la revelación nuclear de una forma social (comenzando humildemente), que pueda contener los ideales del pueblo de tal manera, que el pueblo, fortificado por ella, los alimente con su energía y con el número. Este crecimiento en la América Hispana no será una conversión tanto

como una evolución, puesto que las viejas formas — la india, la católica, la republicana — en contraste con el cuerpo de los Estados Unidos, son tan decrepitas que cualquier espíritu inquieto las aventará hechas polvo.

El norte, con su Democratismo Industrial, tiene un cuerpo inadecuado en la base, pero fuerte en la superficie, que ha de romperse con la ayuda, probablemente, de una revolución violenta. La tradición de totalidad no ha muerto nunca desde Roger Williams a Whitman, pero es hoy muy débil. Y es débil porque en el siglo XVIII, cuando se fundó la nación, la tradición de la vida como un organismo se había ya quebrado. La América Hispana no tiene absolutamente cuerpo, lo cual acaso es más ventajoso que tenerle reciamente armado si este cuerpo debe de ser deshecho. La vida como una integración orgánica tiene una fuerte tradición en la América Hispana. Es fuerte en el indio, en el católico y en el español. Y se manifiesta hoy agudamente en la voluntad de la juventud hispánica. El material sobre el cual esta voluntad tiene que trabajar es un caos enorme. Mas el camino está abierto.

El problema de los Estados Unidos consiste, pues, en dejar libre su impulso hacia un comienzo nuevo de

creación. El de la América Hispana en encontrar los medios para realizar esta creación. El problema del norte es así de religión en lo que los hombres del Sur son fuertes, y el problema del sur es de disciplina, de técnica y de método en lo que los hombres del Norte son poderosos...

III. LA PERSONA

Son muchas las "causas" del desmoronamiento de la República Católica de Europa y ninguna es verdadera. En rigor, ninguna causa puede ser verdadera porque la vida es una sucesión de formas orgánicas y la razón del cambio de una forma a otra es la vida misma, no pudiendo haber ningún pequeño detalle dentro de una sola forma. En rigor, por lo tanto, nosotros podemos estudiar los hechos sólo como relaciones y lo que llamamos causas son acontecimientos de una contextura transformada en otra temporalmente adyacente. La esperanza del mundo descansa en la naturaleza de estas transformaciones. De vez en vez, en la Historia, algún rasgo humano

mezclándose con otro, al calor de las circunstancias y en proporciones misteriosamente justas, se transforma en un acontecimiento que nunca había acontecido antes. Tal acontecimiento puede, desde luego, anticiparse, puesto que ninguno de sus elementos es nuevo. Más en la precisa configuración de estos elementos el acontecimiento es absolutamente original, fluyendo ya en la sucesión de las formas, cambia toda la vida. Estos cambios deben ocurrir en el concepto de la persona también, si se ha de crear un nuevo mundo en las costas del Atlántico (*).

La Iglesia Católica heredó del mundo mediterráneo que la engendró y del cual ella fué el más conspicuo avatar un sentido confuso de la persona. El judío, el egip-

(*) Esto no significa, de ninguna manera, que la acción social directa y que la revolución social inmediata sean innecesarias si pueden llevarse a cabo. La vida no es tan simple como quieren que sea el revolucionario doctrinario que condena todo trabajo de recreación individual, y el liberal blanducho que condena toda violencia. Las dos, la re-creación individual y la re-creación colectiva deben ir juntas, y ninguna puede estar completa sin la otra. Hay un tipo de revolucionario que no es bastante radical — o revolucionario — para ver que ninguna acción social puede ser permanentemente creativa, a no ser que los hombres que la representan estén evolucionando sincrónicamente con ellas. La insensatez de creer que la regeneración sale automáticamente de implantar un credo social o económico es exactamente igual a la insensatez de creer que todo el trabajo debe ser primero hecho sobre individuos y que cuando la humanidad haya sido "interiormente reformada", ella se cuidará del problema que traiga un nuevo orden social.

cio, el griego, el hombre de Libia y hasta el asiático, habían contribuido a esta herencia. Hay que escribir un libro, sobre los elementos de su concepción. Pero basta por ahora con anotar que el hombre de toda la cuenca mediterránea se había levantado en diferentes grados un milenio antes de Cristo, de un estado en que no era más que una parte inconsciente de la naturaleza. El resultado de este levantamiento fué dúplice: al perder su unión instintiva, el hombre se sintió solo, despojado, medroso... una persona separada, por lo tanto. Y de una manera deliberada buscó restablecer sobre una base consciente, la comunidad con la vida que había perdido. De aquí sus artes, su ciencia, su magia, su religión.

Pero la conciencia de su soledad adquirió valor; fué la señal de su levantamiento del sueño y la llamó personalidad, alma. Toda su voluntad animal de sobrevivir quedó ligada ahora a este nuevo concepto. El hombre quiso dominar el terror de la imperfección que su soledad envolvía, reconquistando de un modo consciente su unión con el cosmos. Pero el hombre quiso también, con fervor animal, que su ya elevada separación personal participase de la eternidad del cosmos. Quiso estar y no estar separado y por eso inventó la inmortalidad personal sin

darse cuenta de que estaba conjugando recíprocamente términos exclusivos.

Mas todo esto es la misma ley del crecimiento que se observa en el niño. Aquel nacimiento mediterráneo — Egipto, Palestina, Mesopotamia, la Hélade — ocurrió poco menos que ayer y sus rasgos son nuestros propios rasgos. Fué como la primera mirada del recién nacido, tras la cual tiene que dormirse una y otra vez; fué un momento de desarmonía entre un estado aún no abandonado del todo y un estado no logrado todavía. El hombre debe recogerse en sí mismo, como un ser separado, un poco más de tiempo, para darse bien cuenta de que la separación es intolerable para él. El error de la persona absoluta es el umbral que conduce a la verdad de la persona relativa. Sólo aquel cuyo *ego* ha nacido en este estado de transición puede renacer a la verdadera conciencia, y esto es lo que todos los grandes religiosos han querido significar por el “segundo nacimiento” y por la conversión, por la “crucifixión de la carne”. Por esto las religiones han considerado también al pecador más cerca de la revelación que al hombre cuya bondad no era sino la armonía del sueño animal.

Entre tanto, sin embargo, la confusión de los con-

ceptos contradictorios de la persona se extendió por todas las doctrinas del Mediterráneo; hasta a los judíos se extendió (*); y la recogió la Iglesia Romana, con lo que causó un gran perjuicio. Todos los argumentos del mundo no pudieron jamás solucionar las dicotomías del “alma inmortal”, puesto que la falla estaba en la premisa. Así por ejemplo, si el alma era a la vez personal, y estaba destinada a unirse con Dios (la hipótesis del Todo), ¿tenía su curso predestinado, o poseía libre albedrío? Si estaba predestinada, ¿qué necesidad tenía de obras para perfeccionarse? Y si era libre de crearse ella misma la salvación o la condenación, ¿cómo podía depender de la omnipotencia de Dios? Innumerables cuestiones como ésta, aturdieron a los Santos Padres. De cien modos se contestaron. El resultado fué una división abismal en la Iglesia, y no de doctrina (ya que la lógica puede amparar cualquier cosa), sino de experiencia. La Europa cristiana fué todo confusión. Había heredado confusión y no pudo deshacerla.

El protestantismo heredó esta confusión de la per-

(*) Antes del Exodo, el judaísmo no conocía la inmortalidad personal. En los días helénicos, los fariseos la recogieron — debido a la influencia persa, sin duda — y vino a ser oficialmente parte de la fe judaica.

sona y resolvió el problema... de una manera falsa. Y como cualquier solución produce armonía, el protestantismo fué eficaz; pero como la solución fué una mentira, la eficacia creó pronto el desconcierto. Más la persona falsamente concebida como una unidad absoluta y desociativa quedó por lo menos al descubierto. Se había ocultado en la integridad de Roma y ahora se encontraba libre y llena de entusiasmo irrefrenable del cuerpo cristiano. Los Estados Unidos, como sabemos, aceptaron la unidad engañosa y sobre ella levantaron su civilización. En formas ligeramente diferentes, triunfó también en la Europa Occidental. En todas partes, hasta en los países católicos, el hombre quedó fijo en la fase de transición de la conciencia: había salido de la integridad animal, y esto, que era bastante para sentirse solo, no era suficiente para separar su personalidad de las viejas concupiscencias animales y alcanzar la verdadera consciencia. En la América Hispana el hombre quedó en las mismas condiciones, con la excepción de ciertos indios que volvieron a hundirse por completo en la vieja integridad instintiva de la tribu, y de algunos negros (e indios también) que nunca habían salido de ella.

El hombre de todo el litoral atlántico, cuando se

mueve completamente fuera del ciclo que trazan el alimento y la procreación, le mueve el concepto del yo, como un átomo disociado. En teoría, es un monarca. Ya no anhela el cielo; pero sus exigencias privadas sobre la tierra son tan paradisíacas, que crea en ellas un mundo infernal. Se amontona en clases y naciones. Mas las leyes que estos cuerpos imponen, son las leyes del arbitrio y de la componenda. Tiene que renunciar a algunas cosas; a veces tiene que arriesgar la vida para no ser atrapado por la preponderancia de otros monarcas, ¡ay!, como él. Abandona lo menos que puede. Su sacrificio está en proporción de su debilidad; y el propósito de sus cuerpos sociales es llegar a los mismos fines que acaricia su voluntad separatista. El objeto del estado es también el engrandecimiento, la imposición propia y la propia perpetuación. Y la persona que “sirve” al Estado hace lo mismo. Si es fuerte para rebasar sus propios deseos, explotando al débil; y si es débil, para conseguir un poco de sus deseos, colaborando con el fuerte. Las naciones modernas son aglutinaciones no transformadas, de las voluntades de sus ciudadanos; y son Potencias mientras actúan con éxito, de la misma manera que actuaría un patriota si pudiese.

Y todo esto es ahora fatal para el hombre porque es falso a la esencia misma del hombre. El ser humano es relativo, no absoluto, es una unidad, no un monarca. Considerado como animal, el hombre puede, inconscientemente, representar una parte relativa en el todo por medio de los mecanismos instintivos del propio interés; y sobrevivir... como animal. Como hombre, tiene que representar su parte de una manera consciente como un ser integral y relativo, trascendiendo el proceso animal del propio interés, o fracasar como hombre. La voluntad animal es armoniosa en la naturaleza inconsciente; impulsada por la energía de la humana conciencia que surge, se hace monstruosa, porque el hombre es real sólo mientras él relaciona su vida con el universo como un accidente consciente, todo lo transitorio que se quiera, de su espíritu intemporal. En esta conciencia participa de la Eternidad que él representa: y para el hombre, que no es imperecedero, no puede haber otra.

Aquí bajo las formas significantes de los males económicos, está, por lo tanto, la esencia de la aflicción del hombre moderno en las costas del Atlántico. Separado

progresivamente de la esencia humana, su humanidad carece de nutrición. En la marcha que sigue ahora, su pensamiento tiene que menoscabarse, encogerse su imaginación y oscurecerse su espíritu. Sin saberlo, porque está rodeado de hombres como él, dará en la locura. Todas sus máquinas no podrán salvarle si continúa siendo la encarnación de la voluntad que le separa de la vida. Y llegará el tiempo en que se acercará tanto a la paz dolorosa del bruto, que un día sus máquinas se romperán en sus manos y sus palabras no tendrán sentido.

El peligro del hombre en la manigua de los Estados Unidos no es americano, sino universal: por lo tanto, amenaza a todos los hombres y a todas las naciones modernas porque es el fruto de esta actitud frente a la vida — el falso concepto de la persona — que es uno de los rasgos principales de nuestro mundo actual. El otro rasgo principal es la respuesta a este peligro, con el escudriño anhelante de la humanidad que, por medio de las ciencias y de las artes, quiere encontrar y sentir de nuevo la vida de una manera que pueda salvarla. La lucha de estas fuerzas es el drama del hombre moderno. Y puesto que su teatro principal son las costas del Atlántico, el drama es el drama del Atlántico también.

Las formas sociales del individuo transitorio — Democratismo, Capitalismo, Imperialismo Industrial — son transitorias también. Pero ellas han creado en las costas del Atlántico el *proto-cuerpo* de un mundo. Su parte directora es el Norte: la Gran Bretaña y Francia al este, al oeste los Estados Unidos. El Africa del sur, que es un apéndice de Europa, y la América Hispana, es política y culturalmente inerte. Este cuerpo tiene que cambiar y el camino de este cambio es el drama del destino cultural del hombre. Si sucumbe su frágil consciencia a la amenaza inminente, el cuerpo acabará por endurecerse en formas sociales que serán la expresión del hombre inconsciente y animal. Si triunfa el espíritu humano, el cuerpo se transfigurará y nacerá el mundo Atlántico... el primer mundo del hombre consciente que será el hijo y el heredero del mundo mediterráneo, en el que la voluntad del hombre occidental se desperdició primero.

Las formas transitorias están tejiendo poco a poco el *proto-cuerpo* del Atlántico. Y así, aunque como fines, el Democratismo y el Industrialismo son absurdos, como medios son buenos. La comunicación mecánica, el comer-

cio y el evangelio del gobierno popular, acercan todas las partes y todos los hombres de la América Hispana y los emparenta con Norte América y con Europa. El Capitalismo tiende, en todas partes, hacia una sociedad colectiva que fácilmente podría cambiarse en un socialismo, reteniendo sus valores esenciales. Esto sería un socialismo en el cual la verdadera persona — la verdadera consciencia humana — no tendría lugar: un socialismo en el cual el hombre funcionase sólo como parte de un rebaño en la actividad de la producción y del consumo. Mas como ya sabemos, el hombre en tal colectivismo ha de retroceder hasta la inconsciente armonía del bruto. Esta clase de socialismo no tiene en cuenta ni al ser humano ni al espíritu humano. Es un falso socialismo, un simple capitalismo humanitarizado o un democratismo socializado.

Contra el endurecimiento de estas formas transitorias luchan todos los hombres buenos. Aunque sus palabras sean diferentes, y los campos de sus esfuerzos apenas se toquen, todos se mueven por un motivo unitario. Y su trabajo debe al fin converger en otra clase de socialismo, de un socialismo integral que transfigura el presente cuerpo industrial basándose en el verdadero concepto de la persona.

La fuente de la conducta humana y del conocimiento humano para cada hombre, es el individuo. En el individuo, verdaderamente conocido, reside la experiencia de las relaciones integrales con todos los hombres. Por esta experiencia sabemos que el bienestar individual y el bienestar social son uno solo, y que el poder personal es personalmente destructivo hasta para el vencedor: que el sentimiento individual y el pensamiento individual son acciones sociales: que el servicio social es creación personal, y finalmente que la continuidad entre todos los hombres es de tal manera *orgánica* que la injusticia social más remota es una herida íntima en la propia carne de uno.

La polaridad del mundo atlántico puede así considerarse como una tensión entre las energías que llevan al hombre hacia la muerte y las que le mueven hacia el nacimiento humano. Los dos polos son activos en todas las partes del Atlántico. La energía del capitalismo, como hemos visto, no está confinada al norte: cada estado y cada ciudad de la América Hispana tiene hombres que cooperan con los líderes de los Estados Unidos. Y la voluntad de crear no está circunscripta tampoco al Sur de una manera decidida. Lucha heroicamente en los Estados

Unidos y en Europa, y tal vez con más claros resultados que en el Sur, a causa de la mayor intensidad del peligro.

Toda creación en el mundo moderno, por muy desentendida que esté de su último fin, está contribuyendo al redescubrimiento de la persona. La aportación de Europa es grande en conquistas efectivas, la más grande desde luego. Lo mejor de la literatura imaginativa de Francia del siglo XX es un escudriño inquisitivo en la esencia humana ya por síntesis lírica o explicativa como en André Gide, Jules Romains, Romain Rolland, Jean-Richard Bloch, los superrealistas, etc., ya por análisis dissociativo como en Paul Valéry y en Marcel Proust. Las letras de la Europa Central aportan a Franz Kafka, cuyas novelas, valiéndose de una leyenda poética, colocan a la persona dentro de su cósmica contextura. La literatura británica aporta a D. H. Lawrence, cuyo fracaso apasionado por integrar su ser con su mundo produjo páginas infinitamente más importantes que todos los éxitos de los demás novelistas de Inglaterra; y a James Joyce que está creando una nueva leyenda en la que el individuo vuel-

ve tierno al vientre de su vida instintiva para irrumpir en un nuevo nacimiento intelectual. La pintura moderna coopera también. Desde Cézanne, Van Gogh, Picasso, lo principal en ella es el esfuerzo por reproducir la esencia estructural, desdeñando las asociaciones transitorias del sentimiento, en formas que estéticamente representen la continuidad entre la voluntad creativa personal y la substancia objetiva. Los físicos, apoyándose fuertemente en el monismo idealista de los metafísicos alemanes, contribuyen también a establecer la continuidad del fenómeno, la relatividad de la energía y de la masa; y porque rompiendo el dualismo implícito en la ciencia clásica, entre la actitud intelectual del observador y la actitud real del observado, preparan el camino a la experiencia humana consciente, de la unión íntima con el universo de sus sentidos. Freud contribuye revelando el mecanismo somático del sueño, de la emoción, del pensamiento; sistematizando así las líneas de continuidad entre la persona y el mundo objetivo. Los Estados Unidos contribuyen con sus "artistas apocalípticos" (*) y con sus pensadores. La epistemología de John Dewey, por ejemplo, es tal vez el

(*) Véase el *Redescubrimiento de América*.

saldo definitivo de las falsas dicotomías y dualismos heredados de las culturas esclavas: causa-y-efecto, propósito-y-fin, pensamiento-y-acto, ideal-e-instinto, etc., son revelados por Dewey como correlaciones que no tienen existencia separada.

Y así, el padre de la falsa religión del pragmatismo es uno de los preparadores del universo continuo en el que la misma persona ha de ser la que conozca. Y la enorme aportación de Scudder Klyce (*), que está creando con una síntesis de los materiales modernos la lógica de la continuidad física que ha de ayudar a formar el lenguaje y la imaginación de la persona consciente. La fotografía americana contribuye también con los trabajos de Alfred Stieglitz, que son una prueba milagrosa y clara del efecto posible de la visión subjetiva de un hombre sobre los objetos sorprendidos automáticamente por medio de una lente. Pero tal vez la contribución más grande de los Estados Unidos sea la multitud de personas, que, hundidas en el falso individualismo, y en el falso colec-

(*) Lógico americano, autor de *Universe*, etc. El que primero de una manera sistemática, y en términos científicos, ha respondido a la "religión" de Dewey.

tivismo del mundo moderno, sienten más agudamente el peligro y se adelantan a encontrarlo.

España, inferior a Europa en la contribución intelectual, es superior a ella y a los Estados Unidos, vista como un cuerpo social orgánico, que da el ejemplo de su vida individual. Los líderes intelectuales de España — Miguel de Unamuno, Juan Ramón Jiménez, José Ortega y Gasset, etc. — guardan bajo sus diferencias, un espíritu unánime. Un espíritu desgraciadamente raro en Europa y casi desconocido en los Estados Unidos. Se le podría llamar espíritu “católico” si se despoja a la palabra de toda asociación dogmática y clerical. (Jacques Maritain y T. S. Elliot, y todos los llamados pensadores católicos de la Europa moderna carecen en absoluto de él). Tiene dos rasgos principales este espíritu: simpatía por todas las manifestaciones de la vida humana, una simpatía activa y creadora que viene de la experiencia de la conexión orgánica; e integridad personal (que falta casi completamente también en los intelectuales del otro lado de los Pirineos y del otro lado del Atlántico). Estos escritores españoles (aun los más europeizantes como Ortega y Gasset) han conservado a pesar del desmoronamiento del mundo cristiano, una integridad y un contacto inmedia-

to con el mundo, que sólo puede venir del sentido verdadero de la persona. Este espíritu es común, en realidad, al labriego de Castilla, al obrero de Cataluña y al trabajador de Andalucía. El español moderno es el producto de la voluntad mediterránea de Isabel por integrar el ideal católico, y la tierra en un cuerpo activo y universal. Las formas del ideal se han deshecho, el mundo que España sostuvo en sus manos se ha desvanecido; pero la voluntad unitaria tenía tanta virtud que ella ha conservado al español individual. Su integridad no es, desde luego, la integridad activa y consciente de la verdadera persona (si así fuese, España sería de otro modo). Su integridad, acaso, no es más que una predisposición heredada *hacia* esta completa consciencia, una *forma* cultural en suspenso y aguardando la chispa y el combustible para ponerse en acción. Lo cual es bastante para hacer de España uno de los protagonistas en el drama del nacimiento atlántico (*).

(*) Véase *España Virgen*, particularmente los capítulos XIII y XIV.

España, con sus asociaciones tradicionales y potenciales, se vuelve otra vez a la América Hispana cuya aptitud peculiar para participar en este Drama ha sido revelada en el "Retrato". La América Hispana tiene la energía; los elementos necesarios y el estímulo.

Los rasgos más profundos de su vida tradicional, el indio y el hispánico, sólo requieren ser expresados en términos modernos para dar consistencia al concepto verdadero de la persona. El maya y el peruano entendieron el *Ser* como la unidad de un todo social que podía ser un bosquejo del cosmos. El mexicano lo entendió como una esencia de la naturaleza. Y todos los pueblos indios estuvieron libres del peligro trascendental: se adhirieron a lo substancial — al Sol, a la Tierra, al Hombre — como a los accidentes de lo universal. Y que su tradición se puede aprovechar y asimilar en términos modernos, lo prueba el comunismo profético de Mariátegui en Lima.

En el Brasil y en el Mar Central, existe el negro con su armonía sutil entre el ser y la madre tierra. Y en la ciencia moderna existe la oportunidad de transmutar esta unión, desde la antigua sumisión hasta el dominio moderno.

Existe la herencia compleja y entera de la voluntad mediterránea y de la Iglesia católica que llegó a la América Hispana bastante intacta para perpetuar el programa del hombre como una parte consciente del cosmos. En Norte América, más que esta voluntad de Roma, fueron las voluntades fragmentarias de su decadencia las que se arraigaron y se hicieron tradicionales: la Gran Tradición, a pesar de que sobrevive, es débil. Y aquí, sin duda, descansa la única superioridad de la América Hispana sobre los Estados Unidos como creador potencial. La América Hispana es hija del siglo XVI, siglo en que la Europa Cristiana estaba aún relativamente fuerte y los Estados Unidos son el vástago, no de la Inglaterra Isabelina — que estaba aún entera y “feliz” — sino del siglo XVIII, del siglo en que el espíritu de Europa se hallaba sin cuerpo ya. Tal vez los elementos culturales que engendraron el Norte estaban demasiado disueltos, demasiado *formados* en su disolución, para ser espiritualmente fecundos, pero el cuerpo católico de España estaba aún viril cuando abrazó a América, y engendró en ella la vida.

Ya hemos visto cómo el espíritu de la esclavitud se tejió en el dogma de la Reforma y cómo está implícito

en el Capitalismo. Y ya hemos visto cómo la tradición católica, aunque defendía la esclavitud, nunca aceptó doctrinalmente su espíritu. Mas la voluntad católica, en su empeño vano por crear un cuerpo social, animado con el ser místico del hombre, podría renacer en forma de comunismo integral. Hacia este fin en realidad, se movieron oscuramente los jesuitas en sus Misiones Comunistas. Cualquier religión basada sobre el anhelo católico de unir la verdad individual y la justicia social — la Iglesia y el Estado — puede conducir a una forma de comunismo. L. U. S. R. R. es la lógica evolución de la Rusia Católica; y el credo de Marx salió (en forma germánica) de los profetas hebreos. Además, el espíritu católico de la América Hispana se conservará libre de las tendencias trascendentales de su pasado y del separatismo del *ego* europeo porque los dos, como sabemos, son repelidos por la esencia india.

Entre tanto, España vino a ser de nuevo un elemento creciente en la promesa de la América Hispana. Durante el siglo XIX, como un gesto inevitable de independencia, la América Hispana se separó de España. Ahora, en el siglo XX, España vuelve a la América Hispana. La nueva República Española no traerá la justicia en

seguida a la península. Una revolución mucho más grande será necesaria para esto. Pero la República ha derribado las últimas barreras que se alzaban entre las naciones hispánicas. España ya no es la madre real, amada al principio, y odiada después. En política y en economía es contemporánea ahora de la América Hispana. Todas las Repúblicas pueden ya unidas emerger del pasado y moverse juntas hacia el mundo atlántico para cooperar en su formación de una manera creadora. La relación de España con el nordeste del cuerpo atlántico (Francia y la Gran Bretaña) tiene afinidades, en realidad, con la relación de la América Hispana y los Estados Unidos.

Por último, la América Hispana tiene que colaborar en la creación del mundo atlántico para poder vivir. No hace mucho tiempo que un pueblo pequeño se interpuso en la encrucijada de los grandes imperios. Israel, contra el poderío de Egipto, de Asiria, de Babilonia, de Alejandría, de Roma, no tuvo más que un medio de salvación. Ni la fuerza ni la astucia. En su cuerpo diminuto dió vida a un espíritu tan puro que los ejércitos no pudieron tocarle, a un espíritu tan fuerte en la verdad, que ganó a los que mandaban los ejércitos. La analogía histórica

es un peligro si se lleva más allá de la metáfora. Pero con el propósito asociativo de la metáfora tan sólo, la comparación puede valer aún. La América Hispana, en esta crisis del mundo, es débil, como el pueblo judío, en fuerza material, y como él, se encuentra hoy anonadada. Y sólo como él puede sobrevivir haciéndose fuerte con la verdad que el mundo necesita; haciendo encarnar en su vida esta verdad, de tal manera que su vida y la verdad puedan vivir juntas.

WALDO FRANK

P O E M A S

OLORON - SAINTE - MARIE

*Como en el tiempo de mis padres los Pirineos escuchan
a las puertas*

Y me siento vigilado por sus falanges arrugadas.

El río corre, ojos bajos, sin querer diferenciar

A los hombres de las sombras,

Y atraviesa entre las piedras

Que no temen a los siglos

Pero que en ellos se apoyan para soñar.

Es el pueblo de mis padres, me llaman todas las cosas.

Por las calles ruedo y subo al piso de cualquier casa,

Estos pisos me convierten en sendero de montaña,

Entro sin llamar en esas alcobas que cruza el campo,

Espejos rehacen los bosques, socorriendo a los arroyos,

Me descubro en su interior apresado por sus aguas.

Yerro sobre los tejados, subo a lo alto de la torre,

Y, por juntar a los muertos que el menor rumor asusta,

Yo soy el badajo humano,

*Que ningún ruido revela,
De la campana nocturna
En el cielo pirenaico.*

*¡Oh, muertos de andar esquivo,
Que confundimos siempre con la inmovilidad,
Perdidos en su sonrisa como epitafio en la lluvia,
De posturas contraídas, molestos de tanto espacio!,
¡Oh, muertos vigiladores de las posiciones nuestras,
Somos nosotros los inválidos a punto de caer sobre la
frente!*

*De la sangre estáis curados,
De esa que deja sediento.*

*Curados estáis de ver
La mar, el cielo y los bosques.*

*Acabasteis con los labios, sus razones y sus besos,
Con las manos que nos siguen siempre sin apaciguarnos,
Con los cabellos que crecen y las uñas que se rompen,
Y, tras de la frente dura, con la mente que se agita.*

*Nada nos iguala tanto
Como ese frío tan vuestro.*

*Sólo estamos separados
Por el temblor de una hoja.*

*No me volváis las espaldas. ¿Acaso no adivináis
Junto a las viejas rodillas a un vivo de vuestra raza?*

*Amigos, no temáis tanto
Que os vaya a tirar de un pico de vuestro traje flotante.*

*¿No sentís como deseos,
Colegiales de la muerte, de que os decline la vida?*

*Os contaremos de nuevo
Cómo la sombra y el sol
En un instante que duermen
Destruyen y hacen un álamo.*

*Y otra vez construiremos
Cada pueblo con los arcos respirantes de sus puentes,
La campiña con el viento
Y el levantarse del sol en medio de sus hermanos.*

*¿Estáis seguros, seguros de no tener qué añadir
Y que es siempre de este lado el mismo día, el mismo estío?*

¡Ah, cómo apaciguaré mis huesos miserables,

*Tropa lívida, ciega, con el rostro calcáreo,
Que reclama la muerte de su jefe visible,
Cuyos ojos azules vigilan las afueras.*

*Escucho que me llenan de sus sórdidas voces.
Huesos que clavan mi carne
Como secretos cuchillos
Que jamás han visto el día:*

*— No te escapes así a nuestro entendimiento.
Tu silencio nos miente.
Tan sólo somos uno,
No nos olvides nunca.*

*Hemos partido ligados
Como la esposa al esposo
Cuando sopla la bujía
Ya para toda la noche.*

*— Pequeños, grandes huesos, cartílagos,
Aun hay jaulas más crueles.
Paciencia, blancos relámpagos,
En la cárcel de mi carne.*

*Tórax, deja sin temor
Que te llene el aire claro.*

*¿No comprendes tú que el sol
Te alcanza desde los cielos?*

*Escucha, húmero sombrío,
La noche carnal es dulce.
No hay que pensar todavía
En la flauta de los muertos.*

*Y tú, rosario de huesos, columna vertebral,
Que no desgranará ninguna mano,
Aleja de nosotros esa hora enemiga,
Roguemos por el río que nos riega la vida
Y hacia nuestras pupilas se apresura.*

UN VISAGE À MON OREILLE...

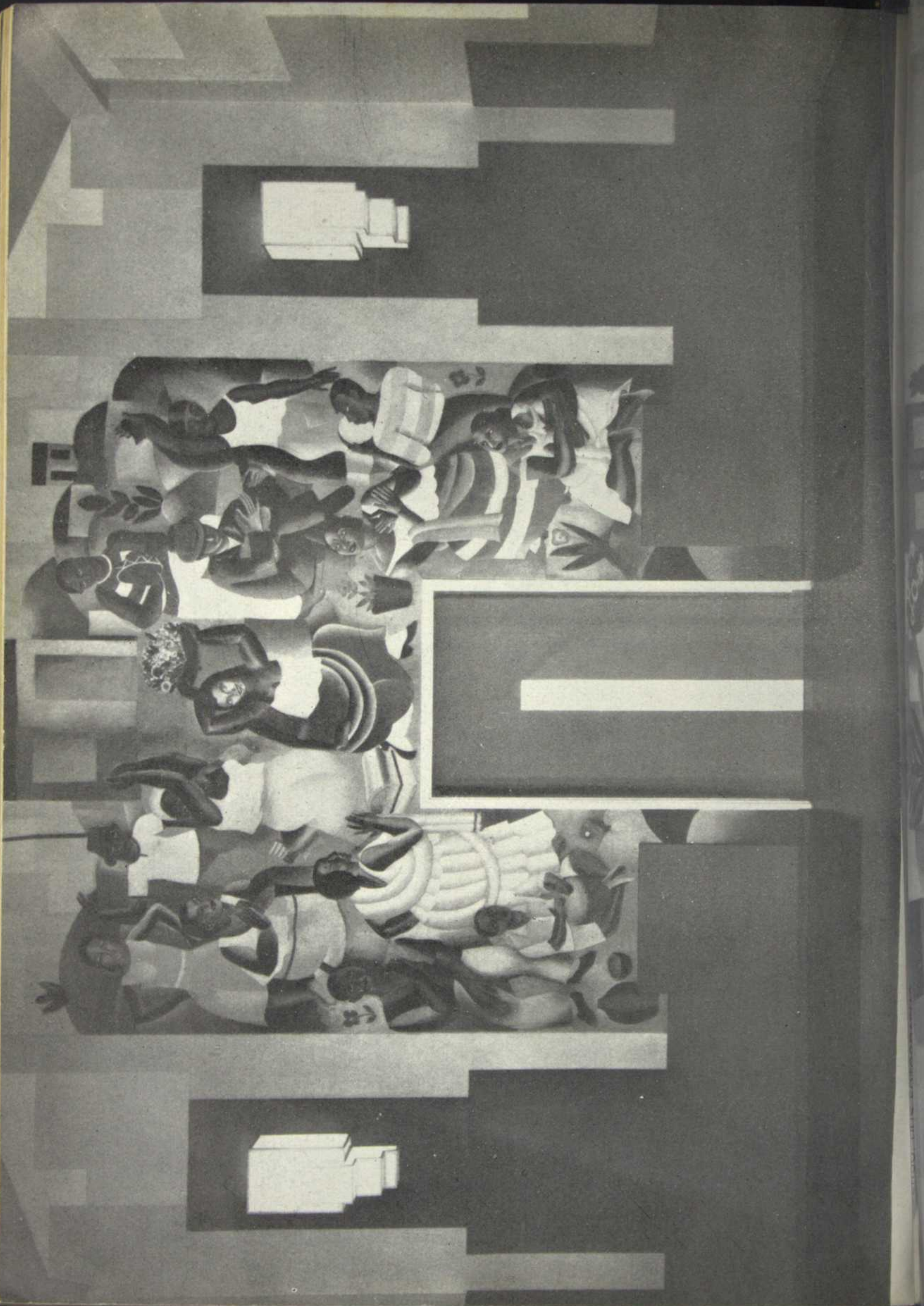
*Un rostro junto a mi oído,
Un rostro de espejo, viene
A descansar en el oscuro.
"Bello rostro, vela, quédate,
Quédate sin alarmarte.
Es un hombre y es su sueño
Los que están cerca de ti.
Haz que penetren los dos
En el bosque de mil leguas
Con todas las hojas bajas*

*Como pupilas cerradas,
Lugar en donde los pájaros
Bajo sus alas ocultos
Cantan y al alba despiertan
para callarse y mirar.*

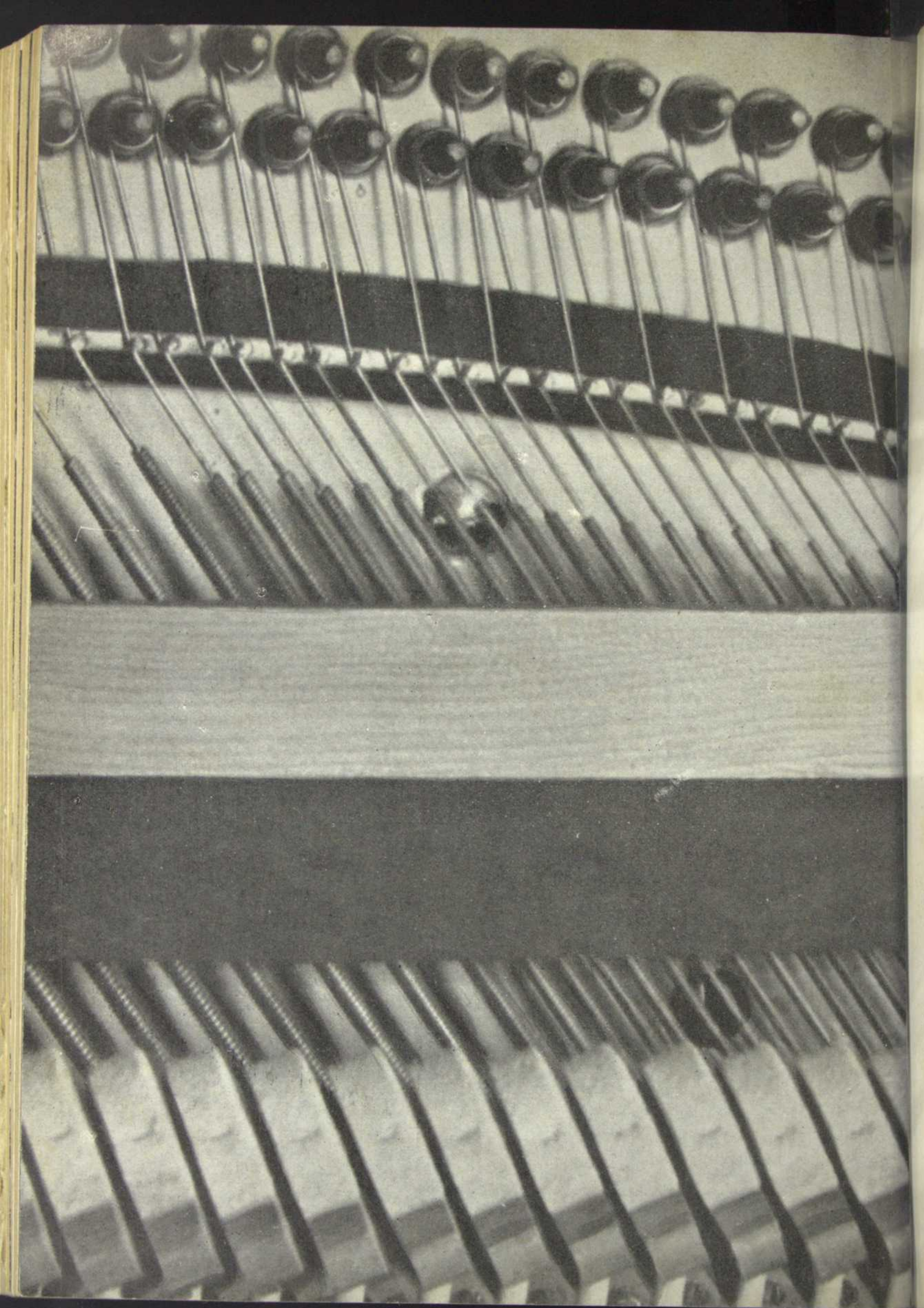
*— Duerme, te escucho mirando
Si la tierra sigue ahí,
Si los árboles son árboles,
Si las rutas obedecen,
Y si la estrella novicia
Que tú descubriste ayer
Aun brilla en el cielo liso
Y se acerca a nuestro aire.*

*Duerme, mientras que las casas
En sus pisos y en su fuerza
Cansadas de las edades
En un instante se borran.*

*— Dime, ¿es a ti a quién escucho
A través de este gran sueño,
Cadena blanca de montes
Que me separa de ti?
¿Estoy en la vieja Tierra
Con distancias semejantes
A esas líneas de las manos
Que nadie sabe quién une?*







— Sobre cada tallo y yerba,
Sobre los peces huidizos
Yo velo y te los preservo,
Los salvo para mañana.
Y tú encontrarás también
Para descubrir el mundo
Los insectos, el color
De los ojos y las horas.
El sueño viene a rendirte.
Tu cama se acuerda ya
De un tiempo haber sido cuna.
Que tu mano se abra y deje
Escapar fuerza y flaqueza,
Que tu corazón y mente
Corran al fin sus cortinas,
Que tu sangre se apacigue
Por favorecer la noche.”

VIVANTE OU MORTE, Ô TOI QUI ME CONNAIS
SI BIEN...

¡Oh, tú, viva o difunta, que tan bien me conoces,
Déjame que te acerque al modo de los hombres!

Es de noche en la alcoba y tiembla una almohada

*Lo mismo que un velero que oye venir el mar,
Y yo ya no comprendo si soy un tripulante
O el adiós de algún brazo que se quedó en la orilla.*

*¡Ah!, que yo pare un día tu carne a la deriva,
Tú que vas esquivando mi deseo y el tuyo,
A lo ancho de mis manos, que escoltan los abismos,
Cuando un débil ruido sólo apoye mis pies.*

*Un ruido de alborada sumergida en tinieblas,
Pero capaz aún de tocar tu ventana
y de hacértela abrir.*

JULES SUPERVIELLE

Versiones de
RAFAEL ALBERTI

POLICEFALO Y SEÑORA (*)

JRSS OTLXNS

La curiosidad de aquel baile era que el salón iba a estar iluminado con potentes rayos X e infraverdes con los cuales se conseguiría el espectáculo más divertido del mundo, viendo a todos convertidos en esqueletos bailantes.

Estaba prohibido ir a aquel baile con objetos de metal, relojes, monedas, llaves, botones, lentejuelas metálicas o broches, pues haría muy feo ver las manchas flotantes de los intraspasables objetos metálicos.

Perfecto se había puesto su esmokin con cierta aprensión, pues la verdad es que iba a ser muerto vivo dentro de una hora.

“El salón estará rodeado de espejos para que los mismos esqueletizados se vean a sí mismos por dentro”.

Perfecto tardó en depositar su gabán en el vestíbulo del Salón Persa, temeroso de entrar allí, como si un nuevo rubor desconocido, el rubor de sus huesos, le acudiese de pronto.

(*) Capítulo de la novela inédita del mismo título, que no tardará en aparecer al público, y cuyo tema principal es el aventuario de un matrimonio argentino en París. — *N. del A.*

Por fin se decidió a entrar como quien se lanza a un suicidio provisional, en que bajo su apariencia de suicida su vida se movería enloquecida en un baile más raudo que todos los bailes.

Al levantar la pesada cortina del salón le pareció que se presentaba a sus ojos un espectáculo de escenario de circo.

Pero cuando estuvo más dentro de la sala se miró en un espejo con esa sensación justa e incambiable de que se es el que está delante, porque hay un tacto especial para distinguir la propia imagen en los mares de mayor confusión.

“¡Qué esqueleto más raro tengo! Dos o tres huesos parece que han ido a romperse una vez y ese brazo ha sido recompuesto sin duda, quizás antes de nacer yo, porque si no lo hubiera notado o me lo habrían dicho”.

Le sorprendía no conocer nada a sus huesos y sobre todo lo que más le chocaba era tener aquella especie de asiento ancho y aludo, con dos agujeros como ojos de caretón, solemne hueso que era la base de su cuerpo y que tenía algo de careta macabrántica.

No se parecía a las danzas de la muerte aquella danza frenética, porque todos se sabían vivos y la sonrisa de las calaveras era verdaderamente alegre.

Resultaba que ante aquella apariencia de huesos en

medio de la farsa de la vida, nadie la reputaba como interior o verdadera, sino como una especie de disfraz que llevaban encima, creyendo asistir a un nuevo baile de trajes, más extravagante que todos los conocidos.

“Ese no soy yo” — acabó por decirse Perfecto, no queriendo seguir mirándose en los espejos.

Nadie sentía la responsabilidad. Eso era cosa de los órganos macizos y colgantes. Convertidos en perchas vacías de aquellas adherencias responsabilizadoras, la desaprensión era máxima y el escepticismo absoluto.

Se sentían tan sinvergüenzas que les parecía que lo habían empeñado todo para ir al baile, corazón, hígado, un par de riñones, un bisoné que podría servir para otros en el teatro de la vida y otros mil pequeños objetos cariñosos y extraños.

Por la posición de los esqueletos se veía que algunos llevaban las mujeres subidas al cuello, como trofeos, a horcajadas de la nuca, observándolas del revés, paladeándolas con una porosidad occipital, reposando la desesperación de las cabezas en la entraña del vivir, en la almohada codiciada, en la tibieza infantil.

Bien sabía Perfecto que aquel desperezo supremo de la cabeza echada hacia atrás y encontrando el calor femenino era el único apretón que daba calma al anhelo sote-rado en la cabeza con veleidades de reblandecimiento.

Perfecto quiso atrapar una mujer y echando mano a un hombro desnudo que correspondía a un esqueleto pequeño, dijo:

—Mademoiselle...

—Monsieur... Monsieur... — contestó una voz varonil.

Aquello le hizo replegarse en un rincón y dejar pasar a aquellos esqueletos que parecían irle a atropellar como ciclistas ciegos.

Sólo la suerte podía hacer que se encontrase una mujer entre los esqueletos, pues todos parecían de un mismo sexo.

“Si contase las costillas — pensó Perfecto — quizás no volviera a cometer una pifia como la que acabo de hacer... Si una costilla menos es hombre, una costilla más será mujer, con seguridad”.

Intentó contar las costillas pero era tan rauda la movilidad de aquellos cestillos desmimbrados, que no pudo contar las clavijas de ninguno.

Dos o tres veces más se equivocó en la captura al azar de los esqueletos, pero por fin le contestó una dulcísima voz de mujer desde dentro del último.

Perfecto quiso subírsela sobre el cuello como ciñéndose la más dulce coyunda, pero encontró que era dema-

siado pesada. ¡Quién lo hubiera dicho, ante su pequeño esqueleto! ¡Había pillado una jamona!

Entonces optó por bailar con ella el baile paradójico en que sintiéndose mullida la pareja para el que la abrazaba, el espectador sólo contemplaba los huesos que rebulían y se juntaban.

—De las caderas nos va a salir una chispa — dijo ella removida en la contorsión del “charleston”.

La pesadilla era terrible, pero de una novedad inolvidable. Iban llegando a una comprensión del cuerpo humano a la que no se habían asomado nunca.

—Parecen monos de hueso, dijo la desconocida.

—Parecemos, parecemos — dijo con sorna Perfecto, que ya había combatido en él varias veces la idea de escaparse a la comparación, como queriendo creerse fuera del espectáculo.

Sólo se pensaba que llevaban algo sobre sí aquellos esqueletos cuando no tenían toda la ligereza que hubieran tenido de no tener nada encima.

—Mira aquel esqueleto de un majadero... ¡Pues no lleva una condecoración al pecho!

—Graciosa presunción... Será algún diplomático.

—¿Quién se fía de gente así, que lleva dentro esqueleto? Las compañías de seguros debían quebrar esta noche.

—Lo que más me encanta es que tengamos esa cinturita.

—Hoy todos han hecho el régimen ideal de adelgazamiento.

Les atravesaban escalofríos raros, pues aunque jugaban y hacían corros y se ponían en cuclillas y saltaban como futbolistas que cogiesen en el aire el balón, todo aquello había resultado lo que menos se esperaba que resultase: macabro, verdaderamente macabro.

Era una de esas bromas de las que no se sale nunca.

De pronto Perfecto soltó a su pareja, que un momento se quedó con los brazos en cruz como queriendo hacer nuevo contacto con él, desolada de quedarse sola. “Es hermoso — pensó — poder huir de la mujer que nos resulta pesada y que no nos podrá reconocer nunca”.

Perfecto se había soltado porque había visto un esqueleto esbeltísimo, pimpante, entregado a la pirueta de un baile ruso, quizás a la danza del verdadero “espectro de la rosa...”

Huía aquel esqueleto como escabulléndose de las manos que lo perseguían, pero Perfecto estaba tan dispuesto a atraparlo, que sentía en sus huesos como un verdadero cepo.

Su única inquietud es que después resultase un caba-

llero. Pero no debía serlo porque hacía un juego de la cabeza sobre el cuello que sólo podía ser femenino.

Por fin le echó mano.

—¡Ay! ¡Ay! — chilló una voz de mujer que respingó muy asustada como sólo siendo muy hermosa se grita y se salta.

Perfecto encontró muy agradable el ligero traje de seda que llevaba sobre carnes resbaladizas, y en eso encontró que era la mujer honesta, con honestidad inútil, porque todos los asistentes al baile habían sido traspasados y desvelados hasta lo más íntimo.

Tiene usted el esqueleto más bello que he conocido... Hoy comprendo que puede haber hasta Venus de la belleza de los huesos.

—Pues a mí me gusta más su voz que su esqueleto... Tiene usted uno de los esqueletos de tienda de ortopedia que son los más desgachados.

—Pero por lo menos es un esqueleto con gracia —, repuso Perfecto y comenzó a mover como un miembro muerto un brazo, resultando como un muñeco de prestidigitador.

Perfecto, en el baile descoyuntado a que estaban lanzados, la iba reconociendo sobre los huesos.

Ella decía.

—Espere quieto. Lo importante son los huesos... Lo

otro es como si no existiese... Apure usted la nueva voluptuosidad y no se ocupe de la antigua.

El conjunto del espectáculo parecía un dibujo trazado en la oscura pared con un lápiz fosfórico.

En los momentos lentos del baile era cuando más dramática resultaba la escena y todos los esqueletos tenían aire sigiloso de ir a sorprender a sus carnes infieles.

Los músicos eran incansables y repetían pieza tras pieza. Parecían obsesionados por el espectáculo, ansiosos de que no se parasen las parejas, como si entonces, en el desconcierto del pararse, pudieran irse todos a la quietud del osario.

El hongo de las calaveras, su propio occipucio que tomaba aire de bombín, resultaba más gracioso cuando la cabeza tenía movimientos de martillo.

Por fin sonaron los timbrazos del final, pues podían resultar todos con quemaduras si era excesiva la duración de los rayos X e infraverdes.

Sobresaltada la mujer del bello y finísimo esqueleto le dió un fuerte encontronazo y se le escapó, perdiéndose entre los esqueletos que se confundían.

Perfecto, como sabueso que cree poder reconocer un hueso que sólo una vez tuvo cerca, comenzó a correr tras la posible estela, empujando a los esqueletos que encontraba a su paso, sorprendido de que no cayesen como un

varillaje fracasado y que estuviesen envueltos en tan sólidas bases contra el empujón.

Aquella mujer había vengado a la otra. Hasta entre esqueletos femeninos se daba esa compensación de venganzas que tanto sucede en la vida y la del bello esqueleto se había escapado, vengando a la que fué abandonada sin aviso.

Las luces se fueron encendiendo poco a poco y los rayos X y los infraverdes se fueron disipando.

Todos se miraron como después de una resurrección.

A todos les había quedado una greña sobre la sien, y la continuación de los ojos se enconaba en una larga guía azul, como la que quedaba en los ojos de los egipcios. ¿Quizá porque se habían fijado mucho en la muerte?

Ya para siempre habían quedado confundidos y ahora al mirarse unos a otros no acababan de creer en lo que veían, porque no sabían acoplar la idea de los esqueletos vistos a sus verdaderos o posibles dueños.

“¿Es posible — se decía Perfecto mirando a la dama de los hombros bellísimos, que sea ella la propietaria de aquel esqueleto único?

Todos se restregaban los ojos y a manos llenas se despejaban de pelambres imaginarias.

Ansiosamente los danzantes revestidos pedían bebidas fuertes, como queriendo calentar la impresión fría que

habían sufrido y sonreían con una sonrisa inédita a las piernas orgullosas que mostraban sus carrillitos temblantes.

Comenzó la música a tocar una locura para ver de hacerles reaccionar, pero nadie se levantaba a bailar.

El dueño se dirigió entonces a los bailarines contratados y les exigió que salieran al ruedo.

Los dos se abrazaron con abnegación de bañeros que dan ejemplo en un mar muy frío y salieron en medio sufriendo la impresión de que eran en aquel momento ridículos esqueletos que danzaban, cuando los demás ya habían dejado de serlo.

Ella se sentía más flaca por sus malas digestiones y él desgarrado y como en pleno fracaso.

¿Pero es que no sabían ya todos que el ser humano descansa sobre un esqueleto?

Sí, todo se sabe y todo está como olvidado y embotado en el saberlo. Todos sabían eso, pero al verlo realizado su impresión había sido desbaratadora.

Había el sentimiento de haber faltado a una honestidad íntima, con falta más grave que la que cometían presentándose ahora desnudas, como Dafnes arraigadas en las mesas.

Todos se iban a arruinar pidiendo una copa de cham-

pagne para convidar a mujeres que les tenían medio desengañados por tener todas esqueletos de varón.

Perfecto estaba nervioso por haber tenido que elegir cualquier pareja, como desengañado de todas las mujeres que no tendrían aquel esqueleto divino, la Venus de Milo de los esqueletos, ya imposible encontrar.

No oía, no hablaba, bebía champagne. Acabó con los ojos vidriados, manchados por el corrido tinte de lo que en él había de portugués angolense.

Fué de los borrachos que se llevaron los taxis de la basura, los taxis de las ocho de la mañana.

L S L S L S L S

La fábrica de girls era como un inmenso palomar, con hornacinas en que rebullían blancas mujeres, hechas carne como no bien recocida por la vida, carnes inacabadas como todo lo hecho "grosso modo" y muy al por mayor.

Perfecto se dió cuenta de que aquel debía ser el mejor negocio del mundo, mucho mejor que las vacas de mil kilos de su país.

"Tú, haz que eres un comprador, porque si no el due-

ño no me perdonaría nunca el haberte traído” — le había dicho Gina antes de entrar.

El director de aquel maravilloso establecimiento lleno de ventanas de las que descendían escaleras, era un caballero con chaquet de gran peluquero.

—Vea... Llega en la hora de ponerse las medias — dijo señalando a las ventanas por las que salían piernas aviónicas en el momento de calzarse las medias y estirarlas, como si cazasen con mariposero las mariposales piernas.

—Sólo las girls son capaces de ponerse así las medias, todas al mismo tiempo con esa disciplina de gestos — dijo Perfecto.

—Yo digo — dijo el director sonriendo — que son como cocheros de sus piernas cuando se ponen las medias.

—Además — dijo la girl ya lanzada, que iba con Perfecto — al ponernos las medias nos desperezamos para todo el día.

—¿Cuántas girls habrá usted lanzado al mundo?

—Lo menos cuatro millones.

Las hornacinadas comenzaron a salir de sus ventanas de arco apuntado y como en ejercicio mañanero de bomberos comenzaron a bajar corriendo sus escalas.

—¿Y qué es lo primero que hacen?

—Desayunan y salen con sus grandes aros de tubo dorado a jugar por los jardines.

Todas saludaron cogiéndose por la cintura para que pareciese su saludo el de un ciempiés multiplicado.

—Pero, ¿emplea usted la goma en su confección?

—No, señor; aquí se las fabrica de carne blanca.

—Las hacen ustedes demasiado blancas... Ya había yo notado en eso que eran producto de fabricación al por mayor.

—¡Ah, si hubiésemos podido encontrar el secreto de la carne cruda y sonrosada hubiéramos tenido que hacer diez millones más! Ahora, pase usted a los salones complementarios.

Iban detrás de las girls que les mostraban sus espaldas de esclavas desangradas. Colegialas perdidas en todos los internados.

En el comedor sonreían todas a la par y se sentaron levantando sus falditas sobre los taburetes de piano que eran sus alegres asientos.

Grandes letreros y mapas colgados de las paredes eran el apoyo de su cultura.

—No aprenden más que lo que buenamente coligen leyendo mientras comen... Su frescura y ligereza de girls hemos notado que se aja con la mucha cultura.

En la sonrisa con que metían el pico en los tazones se

veía que todas eran un poco chatas y con la nariz respingona.

—¿Así que todas las girls que vemos por el mundo salen de aquí?

—No, señor, no... El ochenta por ciento sólo... Pues el mayor éxito de una *troupe* de girls es que se mezclen a nuestros modelos unas cuantas muchachas verdaderas que hayan salido con tipo de girls.

La compañera de Perfecto se puso a hablar con las girls que se bebían los tazones blancos.

—Le diré a usted en secreto — dijo el director a Perfecto — que por eso de que son hijas de fabricación no tienen senos muchas veces y desde luego sus corazones son chicos como los de las barajas francesas... Cómprenos usted la que quiera, pero no se le ocurra enamorarse nunca de ninguna.

—¿Y por qué brillan tanto sus ojos, con más expresión de malicia que los de las mujeres actuales?

—Porque en sus ojos empleamos el cristal.

Las girls habían acabado su desayuno y comenzaron a hacer gestos de gracia antes de salir al jardín haciendo ángulos altos y rectos con sus piernas, mientras que con las manos hacían esos gestos de desempañar espejos, a que son tan aficionadas, como quitándose la niebla de delante, como desentelando su destino de las telas de arañas del pesimismo o de la preocupación.

En un periquete salieron corriendo, dejando detrás de ellas pedazos de niña a la que se ha dado alegres azotes, recogiendo todas en el vestíbulo que daba al jardín sus aros enormes, que eran como meridianos de su belleza, ágiles círculos de sus bailes, ondas de su gracia.

Perfecto estaba sorprendido de aquel nidal de agilidades que poemizaba la mañana en el jardín de una experimentación perfecta.

—Hasta se les pone la vacuna antituberculosa...

Para lo único que no encontramos defensa es contra el cáncer... Si no fuera por el cáncer todas vivirían cien años.

—¡Ahora me explico que no se disgreguen nunca y sean los coros que más resisten juntos! Si fuesen mujeres corrientes aguantarían muy poco reunidas.

En aquel momento bajaba por la escalinata la cascada de aguas luminosas que simulaban las girls lanzadas escalones abajo.

—El principal ejercicio es ese — dijo el director —, subir y bajar escaleras, enfocando el mundo con sus rodillas... Mas que estudios de salón, estudios en escaleras... Bajarán y subirán esa escalinata con aire de circo lo menos sesenta o cien veces al día.

—Yo me llevaría una de prueba — dijo Perfecto — y si me resulta pediré hasta media docena.

—Quedará encantado... Refrescan la vida... No quieren sacar partido de su facilidad.

—¿Pero son perversas?

—Lo son de nacimiento... Obtenidas en incubadoras que no conceden la racionalidad precisa son, por naturaleza, perversas... La única que no es perversa es la mujer obtenida en trámite de amor leal... Sólo ante una aproximación como ésta se puede calcular lo que vale la naturaleza humana... Ya ve que no quiero engañarle.

—Pues primero tenga mi tarjeta y prepare con el Banco del Río de la Plata la operación de crédito — dijo apresurado Perfecto, que sentía el deseo de salir de allí donde estaba como mosca caída en una masa blanca y sensual, muy apetitosa pero de la que era terrible no poder escapar.

Llamó a su irlandesa, y la pobre girl que estaba como devuelta a su niñez acudió presurosa a su llamada, pero con un gesto de contrariedad dolorosa.

Tomaron el primer taxi que pasaba camino de una terraza de café, ansiosos de sorberse la bebida amarga de las reconfortaciones, después de haber descubierto aquella falsificación de la vida.

RAMON GOMEZ DE LA SERNA

LA NOVELA NORTEAMERICANA DE POSTGUERRA

Gorham Munson es uno de los jóvenes críticos norteamericanos más conocidos, independientes y de mayor espíritu polémico. Autor de los siguientes libros: *Waldo Frank*, (Estudio); *Robert Frost*, (Estudio sobre la Sensibilidad y el Sentido Común); *Destinos*; *Estilo y Forma en la Prosa Norteamericana*; *El Dilema de los Libertados*.

Durante la controversia reciente en Estados Unidos entre los neo-humanistas (discípulos de Irving Babbitt y Paule Elmer More) y los antihumanistas (principalmente discípulos de John Dewey), Munson se atrajo la indignación de ambos campos, declarando que estaban igualmente equivocados.

El presente estudio, escrito especialmente para SUR, es un panorama sucinto que puntualiza agudamente la ubicación exacta de los nuevos valores en la actual generación de novelistas yanquis.

Sumergido en la corriente de las novelas norteamericanas de hoy, le es imposible al lector ofrecer más que impresiones rápidas acerca de la naturaleza de esa corriente, juicios a vuelo de pájaro, propios del crítico de diarios. Necesita ganar la ribera y subir a alguna eminencia contigua, de donde pueda contemplar las fuentes, el rumbo y los grandes afluentes del río en que estaba sumergido. Desde allí puede verse con claridad que a partir de la guerra de 1914 a 1918 la novela norteamericana ha sufrido principalmente el influjo de cuatro escritores: Theodore Dreiser fué en un tiempo reporter periodístico y el elemento repoway. Se advertirá que estos escritores divídense en dos generaciones, pues Dreiser y Lewis pertenecen a una generación madura, aquella que triunfaba hacia 1920, y Fitzgerald y Hemingway acaudillan la generación más joven, la que derramó su san-

gre en las trincheras y regresó a la patria, moza en edad, pero descreída y amargamente desilusionada.

Si queremos trazar un boceto amplio de la novela norteamericana, puede que sea útil un breve estudio de esos cuatro escritores y una comparación mutua.

Dreiser es un naturalista. Su temperamento es sombrío y reposado y se ha forjado una filosofía de determinismo concordante; pero la compasión atempera su determinismo y no constituye prueba contra sus estallidos de indignación moral. Dreiser fué en un tiempo reporter periodístico y el elemento reporteril hace bulto en sus novelas. Informa acerca de la vida norteamericana, sus costumbres, sus aspectos político y comercial, sus facetas sombrías. Me parece que su vigor estriba en su documentación del panorama social y su endeblez en su estilo basto y en su ineptitud para pintar caracteres individuales. Es capaz de crear tipos de gentes — como el materialista implacable, el débil sensualista —, pero el carácter en conjunto está más allá de sus fuerzas.

Dreiser, pues, es un narrador de hechos en escala bastante amplia, constituyendo sus novelas una especie de periodismo novelesco, como se convendrá fácilmente en llamarlas, recordando la *Comedia Humana* de Balzac, que fué, según nos informa el propio Dreiser, la inspiración de su juventud. El representa la fuerte propensión, que mueve a muchos norteamericanos, a raíz de la guerra, a mirar nuestra realidad social, no al través de lentes inglesas ni de halagüeñas gafas de color de rosa, sino francamente y en toda su crudeza.

Esta gente acogió con simpatía a Sinclair Lewis. A diferencia de Dreiser, Lewis es un realista, pero un realista *manqué*.

Quiero decir que lo maniata un error en lo tocante a su vocación verdadera, que es la de un caricaturista y un satírico. Perteneció a la estirpe de Dickens, pero se ha fatigado en sus esfuerzos por enrolarse entre los flaubertianos y en fotografiar con una cámara antiburguesa. Es en *Babbitt*, y no en pobres imitaciones de *Madame Bovary*, como *Main Street* o *Arrowsmith*, donde podemos discernir las dotes verdaderas de Lewis. Consisten en la facultad de exagerar o, prefiero decirlo así, en perfeccionar un tipo grotesco formado por la naturaleza. George F. Babbitt sobrepasa a los Babbitts embrionarios de la naturaleza, así como Malvolio sobrepuja a todas las aproximaciones naturales a su tipo. Constituye hazaña notable el despachar en un libro al tragicómico Babbitt para que recorra de arriba abajo nuestro país en compartimientos de fumar de *pullmans*; pero Lewis confía demasiado en su poder creador. Esto suena a reproche curioso; pero es que el poder creador ha de completarse con datos y pensamiento. Lewis es solamente un observador de segunda fila de la vida norteamericana, menos acabado en mi opinión que Dreiser, y lo que le pediríamos no es observación metódica sino expresión de su concepto acerca de la vida. Es un caso raro, en cuanto que es un satírico, apenas con elevación en su punto de vista y ni siquiera con definición alguna. Sabe lo que no le agrada: se advierte una nota de cólera en sus escritos. Pero, ¿cuál es la vida perfecta que le sirve de patrón para medir la realidad norteamericana? Lo vislumbramos vagamente: parece que solamente la de los placeres de la bebida, de la conversación, del arte, de los modales. Y esto no basta para la sátira vigorosa. Detrás de los libros de Lewis se encuentra un "filósofo" de calaña muy inferior, H. L. Mencken. ¡Ojalá fuese

Voltaire! O que Lewis acostumbrase a gritar con frenesí admirativa, en la forma en que Jonathan Swift se daba rienda suelta.

F. Scott Fitzgerald pertenece a una escuela enteramente distinta. Surgió a la celebridad con su primera novela, *This Side of Paradise*, en 1920, inaugurando lo que se ha llamado vulgarmente "la edad del jazz". Escribió luego una novela mejor, sobre todo en su última parte, *The Beautiful and Damned*, y en 1925 nos dió su "obrita maestra", *The Great Gatsby*. Fitzgerald es novelista, pero de clase muy especial. Escribe novelas sinistras, y las escribe con intensidad, con talento, con habilidad. Más sensitivo, más colorista que Lewis o Dreiser, misántropo y no obstante juvenilmente entusiasta, demoníaco en su criterio sobre la vida, y sin embargo clarividente de la siniestra contracorriente del tiempo, Fitzgerald me parece el de más brillantes promesas entre nuestros novelistas jóvenes. Estuvo a punto de cristalizar el temperamento de la juventud norteamericana de postguerra, así como Aldous Huxley cristaliza efectivamente el de la juventud inglesa. Su talento no es tan cultivado como el del escritor inglés, pero tiene más vigor emocional, el raro privilegio de ponerse a tono cuando escribe. Hay más arte en *The Great Gatsby* que en la colección entera de los libros de Dreiser y mucho menor enmarañamiento de su propósito con impedimentos antiestéticos, que el que exhibe Lewis. Enardecidos por el ejemplo de este novelista, los jóvenes escritores norteamericanos hubieran podido emanciparse de los cánones de la novela realista y naturalista (cánones que, en realidad, estultifican el arte) y el curso de nuestra novela de postguerra se hubiera apartado de la vía documental para encaminarse a la poética (llamo así a aquella que encierra un elemento de representación, algo

de enigmático en su significado y es afín en su espíritu al poema trágico).

Pero no debía suceder así. Fitzgerald no ha publicado más novelas desde 1925 y a su hora ha sucedido la de Ernest Hemingway, que empezó con la sensacional aparición de *The Sun Also Rises* en 1926. Hemingway nos retrotrae al naturalismo, a la narración de los hechos. Coincide con Dreiser en buscar lo concreto y lo real, en presentar directamente el hecho; pero en vez de inspirarnos la compasión dreiseriana nos hace adoptar una actitud impasible frente al hecho descarnado, mirarlo acradamente en los ojos. Esto significa afirmar valores físicos y desconfiar de todos los demás: escribir en estilo de conversación y apelar a rodeos tratándose de crisis emocionales: perpetuar la psicología del soldado norteamericano con licencia en París. Vigor y limitación son las características que encontramos en Hemingway, y la segunda, de que no puede acusarse a Fitzgerald, ahoga actualmente las potencialidades de muchos escritores jóvenes, a quienes atrae el vigor de Hemingway.

Actualmente parece que la boga de Hemingway está empezando a declinar y que un astro nuevo surge de la generación más joven de novelistas norteamericanos. Trátase de William Faulkner. Observaba ágilmente Arnold Bennett que Faulkner "escribe como un ángel", hipérbole aceptable como correspondiente al entusiasmo que suele despertar su curioso estilo declamatorio. Se advierte lo que debe a Sherwood Anderson, a Waldo Frank y a James Joyce; pero no importa. Ha enriquecido sus dotes de prosador, es un estilista por derecho propio, muy superior a Hemingway y que sobrepuja a Fitzgerald en punto a vigor y ambiente. En su estilo reside su fuerza, pero no es tan

feliz en la forma y se deja atraer por temas lóbregos, por melodramas, por horrores, por caracteres patológicos. *Sanctuary* es un libro que sobresalta; pero sólo a la segunda lectura se ve cuán pesada, cuán innecesariamente y en demasía apela Faulkner a lo excepcional. Es un Gran Guiñol naturalista, lo cual hace que se dude de lo perdurable de su fama. Si dura algunos años, ello será un nuevo comentario mordaz acerca del gusto y el criterio de nuestro tiempo, pues si bien es cierto que el gran arte trata lo excepcional, éste es de dos clases: sobrehumano y subhumano. Los misterios de Eleusis glorificaban lo primero: eliminaban de su participación precisamente a las gentes a quienes retrata siempre Faulkner; a saber, criminales, bárbaros y personas cuya vida consiste en una serie de calamidades y catástrofes. En la novela contemporánea el tipo verdaderamente heroico no ha de buscarse, sino ser familiar nuestro, gente común, y luego vendrá, si es posible sugerir un cambio a Faulkner, el desfile de cretinos, idiotas, toxicómanos, pervertidores, linchadores y demás ejemplares horripilantes, en calidad de *dramátis personae* principales y en mayoría. Pero esto no es sino una perspectiva, y más vale que suspendamos por el momento nuestro juicio sobre este escritor.

Volviendo a las figuras descollantes en la novela, es claro que no sólo a su capacidad deben su principalía y su condición de novelistas infecciosos. Cada uno resulta un articulador de impulsos, sentimientos, opiniones, que comparten un gran número de sus compatriotas y que muchos de sus colegas están ávidos de vocear. Es decir, que cada uno se ha dirigido a un vasto público y ha tenido multitud de imitadores. Hágase un balance de las obras de Hemingway, Fitzgerald, Lewis y Dreiser y se ha-

brá hecho el de casi toda la novela norteamericana de postguerra. Haré algunas observaciones generales que tal vez parezcan triviales hasta que se advierta que su generalidad no es pobre en significado, sino antes bien, susceptible de mucha amplificación. Nuestra novela de postguerra está, para emplear una expresión de E. M. Forster, "empapada en humanidad". Esto es verdad de la novela en general: es una forma secular desarrollada en espíritu secular. La esfera en que se ha confinado ha sido la de los asuntos y las relaciones interhumanas. La novela religiosa, esto es, la novela de los intereses cósmicos del hombre y de sus relaciones con un creador y un sostenedor del universo, apenas existe y apenas hay indicios de las posibilidades de novela semejante. Por espacio de siglos la religión ha venido declinando o quizá sea más exacto decir que se ha convertido en pseudorreligión, la cual a su vez ha decaído. Lo interesante es que simultáneamente la mitología, que es la esencia misma del arte, ha quebrado: la raíz del arte que florece en el mito se ha marchitado y el artista extrae ahora su sustento solamente del suelo.

Nuestra novela de la postguerra se aproxima al periodismo. Obsérvese cuán estrechamente se apega Dreiser a "lo sucedido" y con qué frecuencia escribe Lewis periodísticamente y cómo se provee Hemingway de los valores inconscientes del lector de diarios. Sólo Fitzgerald mantiene sus escritos en un plano superior al de los hechos. Se propende al naturalismo, al arte concebido como un proceso descriptivo, cosa en que consiste el naturalismo y que da por resultado el echar enteramente por tierra el arte. Nuestros novelistas de postguerra se concentran en el periodismo novelesco, y nosotros debemòs, aun reconociendo que ese periodismo se justifica, confesar también que es la más baja y más

fácil forma de la novela. Se diferencia del arte clásico en que mientras éste encerraba un elemento de representación, el naturalismo aspira a ser por completo representativo, y en tanto que el arte clásico colinda con el misterio, la tesis o el problema del naturalista es siempre perfectamente inteligible, nítida, antimisteriosa. Aún hoy pocos críticos comprenden que el naturalismo es una violación del alma misma del arte, que representa una lastimosa mengua de la imaginación.

Diría, también, mirando a nuestros representantes y echando un vistazo a Europa, que no tenemos verdaderos maestros en la novela, porque de seguro que ninguno de los nuestros compite con Proust, Joyce o Mann, y diría además que hay indicios de que la novela norteamericana actual es mediocre. ¿No llegamos a esta conclusión al compararla con la novela actual de Inglaterra o Francia?

Dudo que se pueda ir más lejos en un análisis de nuestra novela, a base de los datos suministrados por Dreiser, Lewis, Fitzgerald y Hemingway. Hay más o menos otros quince novelistas dignos de seria consideración (cifra terriblemente pequeña, dicho sea de paso); pero todos juntos no modifican mucho el cuadro ya bosquejado de nuestra producción novelística. Tenemos unos cuantos satíricos y fantasistas, Robert Nathan, Donald Ogden Stewart, por ejemplo; pero todos reconocen nuestra endebles en la sátira y la fantasía. Tenemos algunos novelistas psicólogos como Edith Wharton, de la escuela de Henry James, y Glenway Wescott, (uno de los varios "brotes de esperanza y promesas de mejores cosas por venir") y otros más de un grupo que llamo, siguiendo a Virginia Woolf, novelistas de caracteres y comediantes (como Willa Cather, Book Tarkington,

Isa Glenn y otros). También experimentadores y en elevada proporción (de que son ejemplos notables Dos Passos y Evelyn Scott). Me parece que oigo decir a algún lector, ¿por qué no se ponen pedestales a Hergesheimer, Cabell y Wilder? Porque, a mi ver, cada uno de estos escritores es, a su modo, un caso de *faux bon*. El propósito de este artículo me veda explayarme en una relación completa; pero una rápida ojeada aquí y allí confirma el cargo general de mediocridad imputado a nuestra novela. “La elocuencia — escribió Ben Jonson — es cosa grande y diversa”. No puede decirse igual de la novela norteamericana de hoy.

Es deplorable que Waldo Frank no haya escrito más novelas con posterioridad a su *Chalk Face*, que publicó en 1924. Será discutible, pero a mi juicio es figura mucho más importante que el malogrado D. H. Lawrence. Incluye en su libro la rebelión de Lawrence, pero no se aprisionó al apartarse de valores moribundos. Esto, porque no abrazó la falacia de Lawrence de la unificación instintiva (no existe principio unificador en nuestro yo biológico), sino porque busca un principio integrante en nuestra psicología latente. Esta es la búsqueda religiosa, que viaja, no en la dirección de algún rumoreado “inconciente”, sino hacia la supraconciencia celebrada por los sabios de la antigüedad. Frank reclama especialmente la atención del crítico en cuanto es el único entre nosotros que trata de escribir la novela profética. Salva el honor de nuestro gremio de novelistas al hacerlo, pues aunque sólo muy pocos son llamados a profetizar en la novela, no es grato para una literatura nacional no ofrecer candidato alguno en el género, y tanto más deshonroso para nosotros, que contamos a Herman Melville en nuestro campo de grandes artistas.

Pero Frank, como dijimos, no ha publicado más novelas desde 1924. Mucho depende de lo que ha madurado en él durante el intervalo, pues no puede decirse que hasta ahora haya orillado los grandes obstáculos de su camino.

¿Es demasiado frío este boceto de nuestra novela de post-guerra? Ha de tenerse en cuenta que nuestro defecto crítico actual es el elogio demasiado fácil, el entusiasmo del momento: un intento en sentido opuesto será perdonable, por cuanto tiende a restablecer el equilibrio. El novelista norteamericano no tiene ya espíritu colonial. Los lazos que lo ataban a la literatura inglesa se han ido aflojando, ventaja no exenta de inconvenientes. Queremos tratar nuestros temas propios, nuestro pueblo, verlo con ojos propios, lo cual está bien y es excelente; pero entre tanto vamos a la deriva, sin tradiciones para estabilizarnos, ni normas para orientarnos, ni modelos para estimularnos. Necesitamos ser norteamericanos, pero hemos de tener conciencia de que hay fases en el desarrollo de una literatura nacional y no apreciar con exceso la fase de novela naturalista por que atravesamos actualmente.

Una opinión desfavorable a nuestras obras — un descontento creador —, una voluntad intrépida orientada hacia futuras creaciones, serían señales de salud; pero no las veo en nosotros. La crítica duerme, y al hacerlo alienta la monotonía de la producción. Toca a la crítica, impotente de suyo para realizar actos de creación, indicar lo que los creadores no hacen y pedir mayores esfuerzos encaminados a la inasequible meta del arte. Y debe hacerlo, porque, después de todo, ¿qué es el crítico sino el lector anticipado, el mejor auditorio posible para el artista? Su mérito estriba en leer y juzgar, como el del artista en imaginar

y crear. Diré por último que padecen letargo nuestros críticos, nuestros mejores lectores, con respecto a la novela, sus principios, sus teorías, su historia y su porvenir, letargo también censurable por la responsabilidad que les toca en el progreso relativamente lento y la escasa ambición de los novelistas norteamericanos.



GORHAM MUNSON

EL MALESTAR DE LA LITERATURA ITALIANA

Aunque las nuevas generaciones italianas dan muestras de fecundidad; aunque Loria, Bonsanti, Carocci y los dos Gadda, Tecchi y Comisso han vuelto a cultivar el cuento con ardor y han producido algunos casi perfectos; aunque Moravia, Aniante y Zavattini han tornado a escribir novelas, sumamente interesantes; aunque la tradición jamás extinta de la lírica ha encontrado en Montale, en Quasimodo, en Ungaretti, en Grande y en Saba continuadores, y de los más vigorosos, y la tradición de la crítica, con Debenedetti, Solmi y Consiglio se esté orientando hacia nuevas formas de análisis literario (para no hablar de los literatos ilustres de fama europea, pertenecientes a las generaciones pasadas, como Ferrero, Croce, Pirandello y Papini); aunque *Il Convegno* no haya muerto aún, *Solaria* esté en pleno florecimiento, *L'Italiano* crezca y nazcan otras revistas: *Fronte*, por ejemplo, se advierte en los literatos italianos un secreto descontento de la vida. Los escritores italianos son, por lo general, pobres y tristes. Inseguros de sus amigos, en pugna con muchos enemigos conocidos y muchísimos desconocidos, viven en medio de los hombres como solitarios. El público no les ofrece ninguna compensación. Pocos leen sus libros y los teatros donde se representan

sus dramas están vacíos, casi siempre en soledad glacial. Las revistas fenecen año tras año, entre la indiferencia general. Diríase a veces que la tierra no produce con ningún abono. Hambrientos, entre esta decadencia perenne de las cosas, de una gloria que les asegure una consagración futura, que prometa a sus obras una vida mejor que la que sobrellevan, todos nuestros escritores se ven olvidados, tras breves años de ruido. Muchos no logran volver a ser apreciados. Todos sienten aproximarse el que para los artistas extranjeros es un grandioso y tranquilo crepúsculo de la vida como una noche tempestuosa, y mueren entre los insultos o el olvido apático de las nuevas generaciones. Aislados del público que ya no va en pos de ellos, a menudo corren el peligro de ser aplaudidos por un error o silbados por una obra maestra. Obligados, para despertar la atención de ese juez soñoliento, a estudiar desde sus primeros años la piro-técnica de la prensa y del escándalo, pierden el tiempo endeudándose en el fausto de casas construidas para ser fotografiadas o en tender la intrincada red de las amistades periodísticas, que anunciarán la salida de sus libros y los elogiarán. Maltratados en vida, olvidados una vez muertos, incomprendidos cuando vivos y cuando muertos, los intelectuales de Italia no pueden resignarse ni a vivir ni a morir.

¿Por qué? ¿Cómo se explica que los literatos italianos tengan que cargar una cruz tan pesada?

Si el público tiene parte de la culpa de este mal que aqueja

a los intelectuales itálicos, precisa confesar que éstos tienen la mayor parte.

No se ha indicado bastante, a mi juicio, que el intelectual italiano tiene su manera propia de ver la vida, manera que en nada se asemeja a la de cualquier otro intelectual europeo. El intelectual francés, por ejemplo, nace con el instinto del grupo; apenas se halla en edad de meditar, busca un maestro que lo vincule a una tradición; no bien empieza a escribir busca compañeros con quienes fundar una escuela. Este sentido del grupo, esta necesidad de reunirse, de luchar juntos, de formar parte de la misma compañía, explica los cumplidos con los cuales, halagándose la vida recíprocamente, los franceses han hecho tan amables y fáciles las relaciones entre los hombres; todo escritor y, en general, todo ser humano se torna sociable donde la gente lo admira, y por el placer de sentirse elogiar los hombres adquieren el instinto del compañerismo. Pero si al principio los hombres admiran para ser admirados, al cabo se habitan verdaderamente a ver en sus semejantes antes las virtudes que los vicios, y el juego se transforma en un profundo sentimiento de benevolencia.

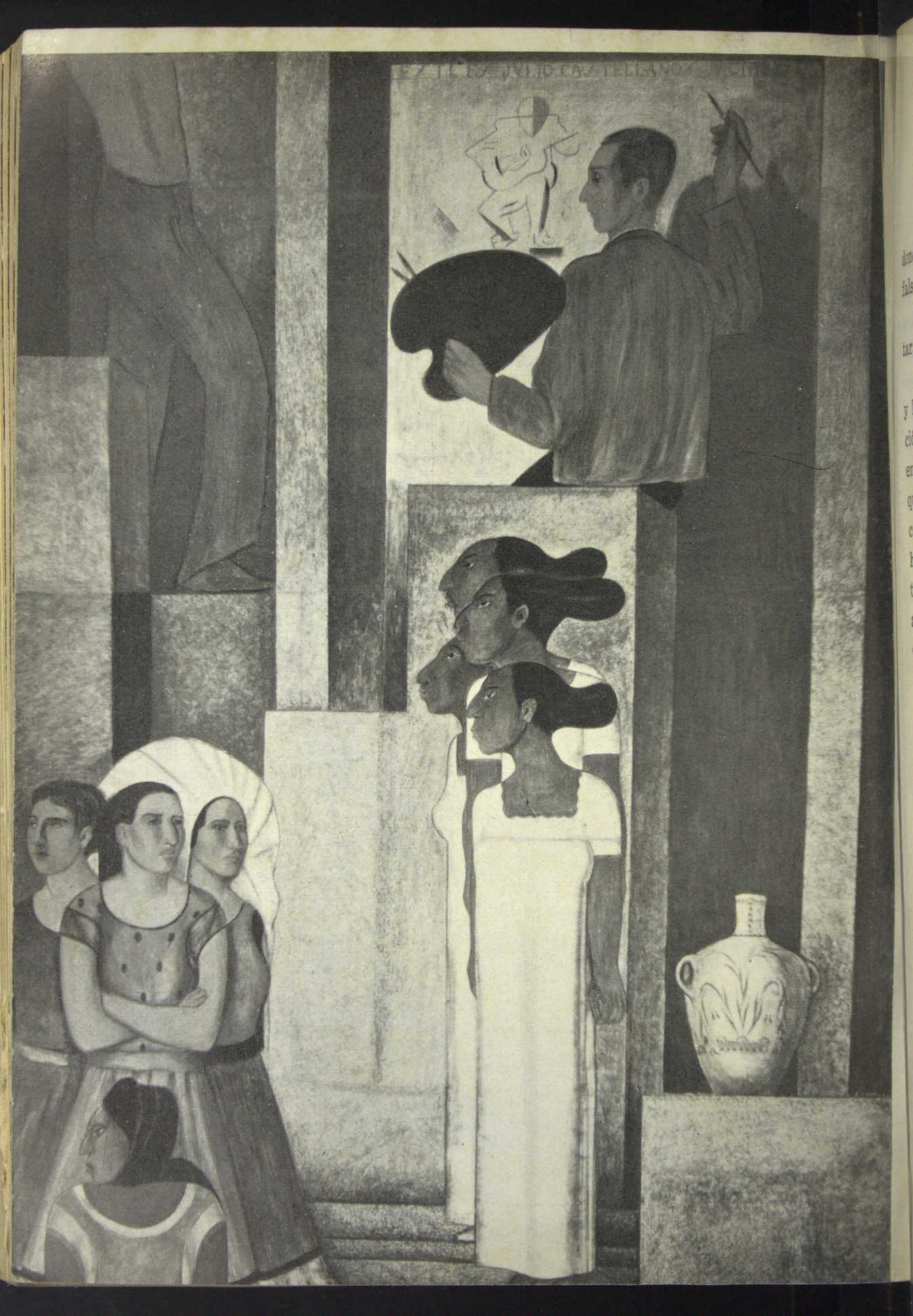
El intelectual italiano, en cambio, nace convencido como Berkeley de ser, en medio de sus representaciones, el único hombre verdadero del universo. Persuadido de que vive en un mundo de fantasmas, crece con la perpetua irritación de ver su propia convicción desmentida por todos. Existe, pues, por definición, contra todos. Su actitud es siempre agresiva y un tanto escarnecedora. Puesto que parte del punto de vista de su soledad, cuanto sucede fuera de él no le parece sino un estéril tumulto de ilusos. Así, la vida se le muestra como el campo inmenso







ESTE ES
EISENSTEIN
MEMYKKI



donde tiene que afirmar su yo, entre las sombras bulliciosas de falsos escritores que no quieren reconocerlo.

Tal es, probablemente, una de las causas de nuestro malestar, puesto que un concepto tan huraño de la vida la esteriliza.

En Italia, por lo pronto, ha destruido en los intelectuales y luego, por reflejo, en el público, aquello que siempre me pareció el fermento de una cultura, la voluntad de admirar. Creo, en efecto, que las obras admirables florecen donde los hombres quieren admirarlas, y que la admiración no es tanto recompensa cuanto aliento incubador de las obras maestras. Giuseppe Rensi ha observado ya lo que hay de fecundo en el elogio. El intelectual necesita del elogio, porque le garantiza que ha acertado, al mismo tiempo que le inocular nuevamente la grandiosa fiebre de la creación. Ya el propio Cicerón había escrito en las Tuscultas: *Honos alit arte omnesque inceduntur ad studia gloria; jacentque ea semper quae apud quosque improbantur.*

En un país donde nadie sabe ni quiere admirar, el intelectual da traspiés como un ciego sin báculo. Partimos del punto de vista de que el escritor, con respecto a la obra que ha creado, es casi como un ciego. Donde, en vez de alentarlo a caminar, todos le llenan la cabeza de fantasmas pavorosos, el escritor tiende a encerrarse, inmóvil e inquieto, en sí mismo. Por esto, si a veces este clima silvestre no impide que florezcan grandes obras maestras; si a veces, como ocurrió con Dante, el propio país le hace escribir la Comedia por la fuerza inconmensurable del desagrado, a menudo esteriliza a muchos escritores que precisarían dulzura para vivir y los sumerge a todos en un estado de perenne inquietud.

Y no se me diga que admirando no se puede escoger, por-

que pienso que únicamente puédese escoger admirando. El más bello ejemplo de crítica, realizada conforme a un orden riguroso, nos la ha dado el benévolo escritor que fue Giorgio Vasari. ¿Qué mejor modelo de la exaltación del elogio? Vasari sumerge a todos los pintores, escultores y arquitectos de que se ocupa bajo una ola majestuosa de elogios. Y no al acaso, sino deliberadamente. Nos lo dice a menudo, entre otros lugares en la vida de Ghiberti: “Ni hay cosa que despierte más el ánimo de las gentes y haga parecer menos tediosa la disciplina de los estudios como la honra y la utilidad que se busca tras el sudor de la creación, por cuanto aquéllas facilitan a todos cualquier empresa difícil y con mayor ímpetu acrecen su virtud creadora, cuando se alzan los elogios de las gentes. Pues siendo infinitos los que eso sienten y ven, se entregan a las fatigas, para ponerse en estado de merecer aquello que ven que ha merecido un compatriota suyo; y por esto antiguamente o se premiaba con riqueza a los creadores o se les honraba con triunfos y efigies”.

Con esta opulencia de superlativos, el “divino Michelagnolo” clasifica y escoge a Gaddo Gaddi, que “hizo muchas obras razonables, las cuales gozaron siempre de buen crédito y reputación”. Y es que en verdad el de la admiración es un mundo vasto, en el cual cabe distinguir y subdistinguir, graduar en suma, al paso que la crítica acerba nivela todas las obras en un plano de descontento general. No nos hemos dado cuenta aún en Italia que si se tomasen todos los artículos de un crítico de diario, y a base de éstos se quisiera edificar una escala de valores, todos los escritores quedarían, entre una niebla de elogios y de censuras convencionales, colocados en el mismo nivel.

Tal es, lo reconozco, en general el vicio de la crítica mo-

terna y aquél el mérito de la antigua. Vasari, en efecto, juzgaba a los artistas con un metro invariable, mientras que los críticos modernos han olvidado el valor supremo de un principio único, que sirva de unidad de medida del mérito. Pero es lo cierto que, aún dado el caso de que poseyese, como debería poseer su metro, aquí en nuestro país todo crítico lo echaría a perder: un metro es precioso en manos de un crítico benévolo, que se sirve de él para dar a su sentimiento proporciones; pero en las de uno que se niega a admirar, no es más que la férula continua de su malignidad.

Efectivamente, el crítico descontentadizo juzga todas las obras con arreglo a un ideal que formula punto por punto y al cual ninguna obra puede ajustarse. Recuerdo una novela de aventuras en la cual un personaje tramontaba los Andes guiando dos cóndores, a los cuales hacía seguir el rumbo deseado mediante dos trozos de carne suspendidos delante de sus picos. Tal hacen, por lo común, los críticos: sin parar mientes en lo que es, juzgan un libro por lo que debería ser, alejando, a medida que crece la obra, la meta que según ellos debería alcanzar. Así, no es posible distinguir una obra de otra, y toda la vida literaria no parece sino un cementerio de proyectos frustrados; de suerte que, convencidos de que nadie querrá tener en cuenta su esfuerzo, los escritores no se sienten alentados ni a ensanchar su mundo ni a perfeccionar sus obras.

Por otra parte, el público a quien nadie ha educado, se ha convencido poco a poco de que las grandes obras sólo pertenecen al pasado. Nada lo azora ni maravilla tanto como tener que reconocer que un libro moderno no es menos bello que uno venerable del pasado. Este respeto excesivo por las obras antiguas es

señal de desorientación. Recuerdo que los lectores de *Le Figaro* leyeron hace algunos años un artículo de Mirabeau, en donde el conocido novelista francés afirmaba haber descubierto un dramaturgo grande como Shakespeare, que se llamaba Maurice Maeterlinck y un artículo en el cual Maeterlinck anunciaba el descubrimiento de un nuevo Homero en un anciano con un pie en la tumba, que se llamaba Henri Fabre.

Educado así, el público sueña solamente con coronar al hombre que "llegará a ser" grande, y cuando se descubre y se premia un fulgor de inteligencia, las academias alientan al artista con gloria y dinero, las mujeres con amor, el público con respeto, y la creación se convierte verdaderamente en obra de todo un pueblo.

El malestar de los intelectuales italianos es, pues, fruto de esa hostilidad de todos contra todos. Vivir en lucha con el propio ambiente no es ni fácil ni humano, y nuestras *élites* están naufragando en su soledad moral. Perdidos en el océano desierto de nuestro mundo literario, carecemos de apoyo de límites. Culpables y víctimas a la vez confesemos la culpa de nuestro orgullo y procuremos ser más humanos, pues de lo contrario el lema, a un tiempo heroico e insensato que hemos escogido para vivir: "cada uno en lucha contra todos", acabará por ser nuestro epitafio.

LEO FERRERO

A PROPOSITO DE "LADY CHATTER- LEY'S LOVER"

Una vez terminado su manuscrito Lawrence dejaba al cuidado del editor o sus colaboradores el suprimir aquello que el espíritu público no podría soportar: no se es el primer novelista de su país sin saber que debe contarse con la tontería humana. Pero el llamamiento del dolor físico, el anuncio repetido de la muerte habían de concentrarle enteramente en su voluntad de escribir y de publicar, antes de morir, el libro de David Herbert Lawrence. Ese hombre que camina hacia la nada afirma que se mostrará desnudo — sin máscara por esta vez — y sexuado.

¿Qué es un libro erótico francés? Una colección de figuras, un arte de perfeccionar los "medios del amor"; o un diálogo entre el autor y él mismo. El hecho de que Restif, tan hábil y tan voluptuoso frente a la violación de la Señora Parangon, en una novela, se muestre tan necio en sus obras clandestinas, puede parecer singular; es que para él, como para todos los autores escabrosos, el erotismo no tiene nada que ver con el personaje, con el individuo. La descripción de los gestos sexuales es, *en sí*, excitante. Esto ¿fue alguna vez cierto? Pasada la sorpresa — y esas obras se parecen al infinito — resulta hoy falso. Si tantos escritores prefieren la ficción a la expresión abstracta, es que

una sensación traducida en sus caracteres generales es mucho menos impresionante que experimentada por un personaje; y es tanto más fuerte cuanto el personaje es más individualizado. El modelo del libro erótico de nuestra época sería un suplemento a *Le Rouge et le Noir*, donde Stendhal nos dijese de qué forma Julián se acuesta con Madame de Renal y con Mademoiselle de la Mole y la diferencia de placeres que experimentan.

Libro muy poco inglés. La familiaridad de los franceses y de los italianos con el erotismo les lleva, ya sea a considerarlo como una técnica, o bien a someterlo a otras pasiones, a la vanidad especialmente — de ahí el sutil sadismo de *Les liaisons dangereuses*. La maestría de un héroe de Nerciet respecto a sus sensaciones, de un Valmont sobre las de sus compañeros, les coloca en el extremo opuesto de Lawrence para quien la conciencia exaltada de la sensualidad debe llegar a ser la expresión misma del individuo. “¿Cuál es el *valor de la sexualidad?*” A esta pregunta responde por la voz de todos sus personajes. No se trata de saber si es inmoral, sino de saber si tornará más grave a la humanidad.

Podemos cuidar con ternura algunas de nuestras sensaciones, vivir en familiaridad con ellas o, por el contrario, arrojarlas a la vida subterránea: sin duda Babilonia daba al sexo lo que nosotros damos al acto. Esta elección determina en definitiva el color de nuestra civilización y de nuestra vida. Pero el extremo de la conciencia individual sería no tanto cumplir solamente actos personales como el cumplir concientemente todos esos actos. Dueños o no de nuestro erotismo podemos dominarlo si lo concebimos y lo aceptamos. Si lo aceptamos no sólo como un elemento de placer sino como el sistema de referencias de nuestra

vida. Para Lawrence el individuo no se expresa mediante la conciencia de lo que hay de particular en él, sino por la más fuerte conciencia de lo que tiene de común con tantos otros: su sexo.

La crítica ha visto, ahí sobre todo, un paganismo. Algunos myosotis fastidiosamente oxfordianos dábanle derecho a ello. No hay, sin embargo, libro menos hedonista. No se trata de escapar al pecado sino de incorporar el erotismo a la vida sin que pierda la fuerza que debía al pecado. De darle todo lo que hasta ahora era dado al amor, de convertirle en medio para nuestra propia revelación. Lawrence no quiere ser feliz: quiere *ser*. Una atmósfera de vida fundada sobre algo tan profundo como el erotismo ¿puede nacer de la voluntad? Según Lawrence, sí. Sin duda no siempre es convincente; pero nuestra propia resistencia da que pensar.

Consideramos nuestra actitud vital como normal, universal: humana. A partir de la India, empero, sorprende a los asiáticos. Cuando les decimos que es racional nos responden confusamente que nuestra música, nuestra pintura tienen una base erótica y que nuestra literatura no trata casi más que del amor. Yo veo en esta erotización del universo, que los asiáticos creen fundamental, una consecuencia del individualismo; del individualismo empezando por su forma primitiva: el alma. El alma responsable. ¿Qué conciencia presta el hombre a la mujer? Ahí reside siempre la clave del mito reinante del amor. Para el indio la mujer puede ser el instrumento de un contacto con el infinito, *pero nunca como un paisaje*; medio irresponsable a la manera del paisaje. Lawrence, queriendo que la mujer sea totalmente responsable, ataca en cada uno de nosotros las trazas de indio que encuentra y su primer enemigo es el eterno femenino. Nunca el

cristiano ha visto en la mujer un ser enteramente humano. En Asia, en la antigüedad, la mujer se comprende a través de su función y se define por ella: hetaira o madre. En Europa, un fetiche de mimbre tejido por nuestros dos deseos contradictorios: carne y pureza. (Es curioso imaginar qué idea se haría del hombre una civilización femenina). El hombre no acepta apenas la sexualidad de la mujer más que como una agradable respuesta a la suya; está siempre dispuesto a llamarla vicio si la siente independiente, si él teme hacerse respuesta a su vez. Pero sabe que se le escapa, pues la experiencia sexual es intrasmisible de un sexo al otro; y siempre el erotismo del otro sexo es el que resulta misterioso. Para Lawrence la eternidad de la mujer está en su sexo y no en sus ojos. Y porque la mujer es irreductiblemente diferente a nosotros, pero siempre ávida de una unidad en la cual ella se posee más de lo que es poseída, se vuelve — en *The serpent plumed* — el indispensable instrumento para la posesión del mundo.

Toda la técnica de la novela reside en los medios que emplea el interesado para sustituir a la sexualidad la persona viva de Mellors, o inversamente. El deseo de ser madre, que hace llorar a Constanc ante los polluelos y la lleva a acostarse por vez primera con el guarda, es un artificio: era necesario que las relaciones entre ella y su nuevo amante fuesen impersonales; era necesario que ella se volviese su amante antes de saber *quién es*, antes de *haberle hablado*. ¿De qué tiene ella necesidad? De revelarse a sí misma con ayuda de su propia sexualidad. Poco importa el medio de este despertar. Que Mellors se reduzca primeramente a un sexo experto y anónimo; que no sea, con ningún pretexto, el seductor; el verdadero diálogo está entre Lady

Chatterley y ella misma. Nunca Mellors se opondrá profundamente a ella; él es matizado, individualizado, pero no autónomo. Un guardabosque no es necesariamente antiguo oficial, ni un amante perspicaz hombre de valor. Mellors habla toscamente pero con premeditación y su sentido del destino humano domina el de Sir Clifford; Lady Chatterley ha tenido suerte. Prendida a su sexo contra el disgusto y la muerte hubiera podido no encontrar en el amante otra cosa que un fantasma o un enemigo. Si el hombre debe encontrar su razón de ser mediante la integración del erotismo en la vida, si se trata de justificar la vida, yo desconfío de las garantías que se encuentren en lo más profundo de la carne y de la sangre. Temo entonces por su naturaleza y su duración. Pues un gran sabor de soledad acompaña a los personajes de Lawrence: para este gran predicador de la pareja, "el otro" apenas cuenta. El conflicto o el acorde se establece entre el ser y su sensación. Su arte consiste en salvar, mediante la pintura persuasiva de un sentimiento primitivo y profundo — el deseo de maternidad, por ejemplo — el tránsito de la ficción a la afirmación ética. Y la doctrina importa mucho menos que este arte, que el jadeo febril con que se esfuerza en revelar a la luz del día la faz nocturna de la vida. Y por medio de este arte, especialmente, será debilitada la importancia de la personalidad del compañero — compañero que ya no es el amante, que solamente vale por la conciencia que tiene de un *estado particular* que puede alcanzar y dar. Ninguna necesidad de que un compañero semejante sea "único". Ahora bien; nuestro amor-pasión reposa en ese carácter único del amante, de la amante... Se trata de destruir nuestro mito del amor y de crear un nuevo mito de la sexualidad.

Pero un mito no es objeto de discusión: vive o no vive. No hace apelación en nosotros a la razón sino a la complicidad. Nos alcanza por nuestros deseos, por nuestros embriones de experiencia; por ello la ética, desde hace un siglo, se expresa tan fácilmente a través de la ficción. Profetizar sobre esto sería entregarse al trabajo inútil de profetizar acerca del mundo: los mitos no se desenvuelven en la medida en que dirigen los sentimientos sino en la medida en que los justifican...

ANDRÉ MALRAUX

NOTAS

NUESTRAS IMPOSIBILIDADES

Esta fraccionaria noticia de los caracteres más inmediatamente afligentes del argentino, requiere una previa limitación. Su objeto es el argentino de las ciudades, el misterioso espécimen cotidiano que venera el alto esplendor de las profesiones de saladerista o de martillero, que viaja en ómnibus y lo considera un instrumento letal, que menosprecia a los Estados Unidos y festeja que Buenos Aires casi se pueda hombrar con Chicago homicidamente, que rechaza la sola posibilidad de un ruso incircunciso y lampiño, que intuye una secreta relación entre la perversa o nula virilidad y el tabaco rubio, que ejerce con amor la pantomima digital del *seriola*, que deglute en especiales noches de júbilo, porciones de aparato digestivo o evacuativo o genésico, en establecimientos tradicionales de aparición reciente que se denominan *parrillas*, que se vanagloria a la vez de nuestro *idealismo latino* y de nuestra *viveza porteña*, que ingenuamente sólo cree en la viveza. No me limitaré pues al criollo: tipo deliberado ahora de conversador matero y de anecdotista, sin obligaciones previas raciales. El criollo actual — el de nuestra provincia, a lo menos — es una variedad lingüística, una conducta que se ejerce para incomodar unas veces, otras para agradar. Sirva de ejemplo de lo último el gaucho entrado en años, cuyas ironías y orgullos representan una delicada forma de servilismo, puesto que satisfacen la opinión corriente sobre él... El criollo, pienso, deberá ser investigado en esas regiones donde una concurrencia forastera no lo ha estilizado y falseado— verbigracia, en los departamentos del norte de la República Oriental. Vuelvo, pues,

a nuestro cotidiano argentino. No inquiero su completa definición, sino la de sus rasgos más fáciles.

El primero es la penuria imaginativa. Para el argentino ejemplar, todo lo infrecuente es monstruoso — y como tal, ridículo. El disidente que se deja la barba en tiempo de los rasurados o que en los barrios del chambergo prefiere culminar en galera, es un milagro y una inverosimilitud y un escándalo para quienes lo ven. En el sainete nacional, los tipos del Gallego y del Gringo son un mero reverso paródico de los criollos. No son malvados — lo cual importaría una dignidad —; son irrisorios, momentáneos y nadie. Se agitan vanamente: la seriedad fundamental de morir les está negada. Esa fantasmidad corresponde a las seguridades erróneas de nuestro pueblo, con tosca precisión. *Eso*, para el pueblo, es el extranjero: un sujeto imperdonable, equivocado y bastante irreal. La ineptia de nuestros actores, ayuda. Ahora, desde que los once compadritos buenos de Buenos Aires fueron maltratados por los once compadritos malos de Montevideo, el extranjero *an sich* es el uruguayo. Si se miente y exige una diferencia con extranjeros irreconocibles, nominales ¿qué no será con los auténticos? Imposible admitirlos como una parte responsable del mundo. El fracaso del intenso film *Hallelujah* ante los espectadores de este país — mejor, el fracaso de los espectadores extensos de este país ante el film *Hallelujah* — se debió a una invencible coalición de esa incapacidad, exasperada por tratarse de negros, con otra no menos deplorable y sintomática: la de tolerar sin burla un fervor. Esa mortal y cómoda negligencia de lo inargentino del mundo, comporta una fastuosa valoración del lugar ocupado entre las naciones por nuestra patria. Hará unos meses, a raíz del lógico resultado de unas elecciones provinciales de gobernador, se habló del *oro ruso*; como si la política interna de una subdivisión de esta descolorida república, fuera perceptible desde Moscú, y los apasionara. Una buena voluntad megalomaniaca permite esas leyendas. La completa nuestra incuriosidad, efusivamente delatada por todas las revistas gráficas de Buenos Aires, tan desconocedoras de los cinco continentes y de los siete mares como solícitas de los veraneantes costosos a Mar del Plata, que integran su rastrero fervor, su veneración, su vigilia. No solamente la visión general es paupérrima aquí, sino la domiciliaria, doméstica. El

Buenos Aires esquemático del porteño, es harto conocido: el Centro, el Barrio Norte (con aséptica omisión de sus conventillos), la Boca del Riachuelo y Belgrano. Lo demás es una inconveniente Cimeria, un vano paradero conjetural de los revueltos ómnibus *La Suburbana* y de los resignados Lacroze.

El otro rasgo que procuraré demostrar, es la fruición incontenible de los fracasos. En los cinematógrafos de esta ciudad, toda frustración de una expectativa es aclamada por las venturosas plateas como si fuera cómica. Igual sucede cuando hay lucha: jamás interesa la felicidad del ganador, sino la buena humillación del vencido. Cuando, en uno de los films heroicos de Sternberg, hacia un final ruinoso de fiesta, el alto pistolero Bull Weed se adelanta sobre las serpentinas muertas del alba para matar a su crapuloso rival, y éste lo ve avanzar contra él, irresistible y torpe, y huye de la muerte visible — una brusca apoteosis de carcajadas festeja ese temor y nos recuerda el hemisferio en que estamos. En los cinematógrafos pobres, basta la menor señal de agresión para que se entusiasme el público. Ese disponible rencor tuvo su articulación felicísima en el imperativo *¡sufrá!*, que ya se ha retirado de las bocas, no de las voluntades. Es significativa también la interjección *¡tomá!*, usada por la mujer argentina para coronar cualquier enumeración de esplendores — verbigracia, las etapas opulentas de un veraneo —; como si valieran las dichas por la envidiosa irritación que producen. (Anotemos — de paso — que el más sincero elogio español es el participio *envidiado*.) Otra suficiente ilustración de la facilidad porteña del odio la ofrecen los cuantiosos anónimos, entre los que debemos incluir el nuevo anónimo auditivo, sin rastros: la afrentosa llamada telefónica, la emisión invulnerable de injurias. Ese impersonal y modesto género literario, ignoro si es de invención argentina, pero sí de aplicación perpetua y feliz. Hay virtuosos en esta capital que sazonan lo procaz de sus vocativos con la estudiosa intempestividad de la hora. Tampoco nuestros conciudadanos olvidan que la suma velocidad puede ser una forma de la reserva y que las injurias vociferadas a los de a pie desde un instantáneo automóvil quedan generalmente impunes. Es verdad que tampoco el destinatario suele ser identificado y que el breve espectáculo de su ira se achica hasta perderse, pero siempre es un alivio afrentar.

Añadiré otro ejemplo curioso: el de la sodomía. En todos los países de la tierra, una indivisible reprobación recae sobre los dos ejecutores del inimaginable contacto. *Abominación hicieron los dos; su sangre sobre ellos*, dice el Levítico. No así entre el malevaje de Buenos Aires, que reclama una especie de veneración para el agente activo — porque lo embromó al compañero. Entrego esa dialéctica fecal a los apologistas de la *viveza*, del *alacraneo* y de la *cachada*, que tanto infierno encubren.

Penuria imaginativa y rencor definen nuestra parte de muerte. Abona lo primero un muy generalizable artículo de Unamuno sobre *La imaginación en Cochabamba*; lo segundo, el incomparable espectáculo de un gobierno conservador, que está forzando a toda la república a ingresar en el socialismo, sólo por fastidiar y entristecer a un partido medio.

Hace muchas generaciones que soy argentino; formulo sin alegría estas quejas.

JORGE LUIS BORGES

CRITICA DE CONFERENCIAS RAMON Y MORAND

Buenos Aires es un gran importador de conferenciantes. La conferencia, ese producto de fabricación intelectual, cuya esencia imponderable se filtra felizmente a través de las mallas aduaneras, goza cada día — como diría un auténtico viajante del género — de mayores solicitudes en la plaza argentina. Ni siquiera los coletazos de esa crisis general que, según aseguran, sacude y desnivela hasta los campos más distantes de aquellos otros que pueblan vacas y espigas, han afectado hasta ahora la cuantía de dicha importación. Y es que el ar-

título "conferencia" asume en estas latitudes características privilegiadas.

En efecto, si en otros países de densa vitalidad cultural autóctona la conferencia importada sólo tiene una importancia adjetiva, aquí en esta América — uncida aún, en su mayor parte, a secuencias y reflejos — asciende de categoría y pasa a convertirse en artículo primordial, casi de primera necesidad. ¿Por qué?. Quizá sea ello debido a que en otros sitios la curiosidad del público intelectual se polariza en muy distintos sectores — lo propio y lo ajeno, conferencias y libros — mientras que en la Argentina fluye casi únicamente por el cauce de las conferencias. Así puede comprobarse en todas las temporadas porteñas observando cómo los únicos episodios intelectuales que cobran altura y mueven la atención de los más selectos — si no los mayores — núcleos de público, son promovidos por la visita de conferenciantes extranjeros.

Las gentes argentinas — en sus zonas más sensibles, las únicas que, en definitiva, cuentan para estos asuntos del espíritu — revelan con esa predilección tanto desdén o desconfianza por lo próximo como expectante ardor por aquello que viene del otro continente. ¿Es o no totalmente justificada esta franca preferencia? La respuesta sería ardua exigiendo delicadas puntualizaciones. Más desembarazado es reconocer la realidad del hecho. Y ponderar como se merece esa voraz curiosidad, esa sensibilidad alerta que, ayudada por su poderío económico, les permite captar las ondas e ideas del día, atrayendo a conferenciantes y escritores famosos, quienes atraviesan el océano para esta reválida del éxito... Siendo esta especie de celeridad aprehensiva el único signo de vida que manifiesta el público argentino, resultaría una crueldad vituperarlo.

El público argentino — mejor, esa minoría aludida, quizá más compacta y visible que en otros países y cuya inevitable porción snob no es mayor que en ninguno de ellos — posee, pues, en alto grado la facultad, plausible a mi juicio, de traducir su curiosidad intelectual en una apetencia de conferenciantes. Este país — como dijo Ramón Gómez de la Serna al llegar — no se conforma con retratos u otros objetos de archivo o colección; desea saciar su conocimiento, quiere saber la realidad vital del escritor.

Dase además en él otro rasgo singular y que contribuye a explicar el gran auge del conferenciante europeo. Siendo el argentino un público incapaz — no sólo por su psicología adolescente sino por prevalecer en él las mujeres — de llegar a interesarse puramente por lo intelectual en abstracto, no escatima, empero, su curiosidad hacia ello, cuando lleva a ñejo la anécdota personal, o sea la presencia viva del autor con su equipaje de novelorías. Esta afluencia ininterrumpida de grandes visitantes constituye ya un fenómeno típicamente argentino, un rasgo vivo que deberá tenerse en cuenta para su caracterología y que ha dado origen a episodios muy sugeridores.

Sería difícil trazar la nómina completa de los que desfilaron en los últimos años — ya que, en suma, viene a ser el cuadro completo de todos aquellos que en un momento dado señaló el vértice de la fama: desde Einstein y Pirandello hasta Tagore y Ortega y Gasset, pasando por Keyserling, Frank, Benavente, Marinetti, Le Corbusier, etc., etc. Esta muchedumbre y heterogeneidad de viajeros intelectuales que ha desembocado por el Río de la Plata es tal que Ortega y Gasset pudo decir justamente, al llegar a Buenos Aires, hace tres años, y encontrarse aquí con una media docena de colegas, que ni en la Grecia de Pericles hubieran podido reunirse de una vez tantos filósofos juntos.

La actitud del público ante el conferenciante cimero recién llegado se desdobra en dos reacciones de signo distinto. La primera es de una ilimitada y casi imprudente expectación. Van a escucharle como quien entra dispuesto a oír a un fenómeno. Convierten imaginativamente el estrado en escenario o en ruedo. En su apetencia de novedades, en su simpático y juvenil afán de normas insólitas, de fórmulas definitivas con cierto apéndice pragmático esperan, en realidad, recibir más de lo que aquel puede darles. Además, al no comprender que la conferencia — aún en el mejor de los casos — es sólo una transcripción de la obra realizada por el intelectual, al disponerse a escuchar a éste sin haber leído sus libros o teniendo de ellos una versión periodística, exigen encontrar en todas y cada una de sus presentaciones esa totalidad, esa perfección de lo granado y ese unánime poderío suasorio que no siempre al conferenciante le es dable alcanzar.

Y entonces es cuando comienza a manifestarse el segundo tiempo de la reacción. Por lo mismo que su curiosidad admirativa es muy tensa se quiebra al primer embate de la decepción. El público pierde el sentido de las distancias, entra rápidamente en un período de excesiva familiaridad crítica con el conferenciante. Es el momento que suelen aprovechar ciertos elementos del gremio intelectual indígena, no ya para formular objeciones — siempre lícitas —, sino para exteriorizar su potencial agresividad por el cauce fácil del “alacraneo” e ingeniosidades similares. El espíritu medio de la ciudad les ayuda. Buenos Aires, que apenas respeta sus individualidades, mal puede acatar las ajenas. Podrá transigir momentáneamente con la personalidad del extranjero, pero al cabo se sublevará tratando de someterle a su propio molde y nivel.

Pero queden aquí estas alusiones en superficie, quizá no desaprovechables para un estudio que pudiera titularse algo así como “Grandeza y menoscabo del conferenciante europeo en la Argentina”. Y soslayando esta espinosa vertiente, preguntémonos ahora en abstracto: ¿Cuál es el valor neto de la conferencia? ¿Acaso agrega algo al conocimiento de la obra? Salvo casos muy excepcionales, no. Salvo aquellos casos de intelectuales en quienes la conferencia constituye un medio de expresión tan perfecto y cabal como el libro o el artículo, salvo aquellos en quienes la palabra viva presta más plasticidad humana al estilo, mayor fuerza comunicativa a las ideas — y que son una excepción — en los demás la conferencia es únicamente una expresión disminuida — y vulgarizada o divulgadora — de la obra.

Si concretamos esta distinción con ejemplos ilustres y recientes — que estén en la memoria de todos — se hará más evidente. Por ejemplo, de la pasada temporada intelectual argentina destaquemos dos figuras de conferenciantes. Los que han hablado desde la tribuna más literaria y característica — *Amigos del Arte*—: Ramón Gómez de la Serna y Paul Morand.

No se trata de establecer entre ambos un paralelismo — que resultaría antitético — sino de precisar hasta qué punto se ajustan o no

al canon ritual del conferenciante y de esclarecer si sus conferencias han tenido o no una significación independiente de su obra.

El viajero por antonomasia no nos ha descubierto con sus conferencias ninguna importante región de su personalidad que antes no hubiéramos divisado en sus libros tan seductores. Al contrario, más bien transitó por rutas ajenas, por caminos donde solamente de soslayo se encuentra consigo mismo. Nos demostró — si ya no lo hubiéramos intuido en cada uno de sus libros — que en la conferencia no se vierte su arte de un modo pleno y genuino. En efecto, el genio de Paul Morand tiende como pocos hacia lo sintético. Se manifiesta en líneas quebradas o elípticas. Su estilo es conciso por esencia y naturaleza: magro, musculoso, sin grasas superfluas, y en él cada frase apunta a un blanco metafórico siempre logrado. Salta los puentes, rehuye las digresiones. Sus mejores obras son quizá las más condensadas: por ejemplo, las sesentas páginas de máximas enjundiosas que forman *Le voyage*. Ha luchado siempre — él mismo lo asevera en una autocrítica —, como hijo de una época de velocidad, “contre la prolixité, le délayage, la “littérature”, la éloquence, la culture livresque...”

Pues bien: en sus conferencias viose obligado a contrariar radicalmente estas normas. Forzó su ideación fragmentaria a hacerse discursiva. Viose obligado a “desarrollar”, a extenderse e inclusive — para rellenar la hora sacramental de la lectura — a infartar sus palabras con “citas librescas”, con numerosas referencias ajenas. Pasó en suma, de ser creador a expositor. Pero ese quieto papel profesoral — dignísimo, por otra parte, siempre que se ejecute con maestría — parecía no conciliar bien con su proverbial agilidad de nómada cosmopolita a través de países y de sensaciones. Por otra parte, sin negar el interés de sus conferencias (centradas en esos temas-ómnibus donde muchos escritores hemos viajado alguna vez estos últimos años: cinema y teatro, Oriente frente a Occidente, centenario del romanticismo) puede afirmarse que ninguna de ellas respondía a sus preocupaciones íntimas. Ninguno de esos temas parecían haber sido verdaderamente sentidos y pensados por él — con excepción de la conferencia final, titulada *La guerra de las mujeres contra los hombres*, que continua-

ba el debate planteado en su novela *Champions du monde*. Con todo, y aún poniendo el ejemplo más feliz, puede comprobarse la diferencia que va entre ese ensayo alargado y el ensayo mantenido en sus verdaderas dimensiones, como es el que se rotula *De la vitesse*, saturado de enjundia en su brevedad.

Agudo sismógrafo de nuestro tiempo, fino captador — no tan en superficie como creen los falsos profundos — de los más genuinos rasgos del “profond aujourd’hui” — por decirlo con palabras de un compañero suyo de promoción, de esa generación francesa de los Cendrars, los Cocteau, los Drieu, los Montherlant, muy superior a la subsiguiente —, los mejores pasajes de sus conferencias fueron aquellos en que, abandonando las alusiones a cosas pretéritas, se encaró con ideas y figuras de su atmósfera. Pero Morand en *Amigos del Arte* se portó, víctima quizá de su cortedad, como esos visitantes tímidos que en lugar de hablar de sí mismos, de aquello que les es más próximo, creen hallar un refugio hablando sobre las supuestas preocupaciones de los demás.

Contrariamente, hubiéramos preferido menos condescendencia con las predilecciones ajenas y más atención a las suyas, menos citas de Víctor Hugo y más referencias a sus amigos y afines, a Larbaud o Giraudoux, a Jean Hugo o Irène Lagut. Hubiéramos preferido que en vez de llevar la atención del público hacia obras de valor secundario — cosa a que se obligó, por ejemplo, queriendo llenar el censo de un tema que suponía halagador, como fue el de la conferencia nombrada *América del Sur y los suramericanos en la literatura francesa* — hubiera trazado un censo analítico de sus propios personajes, revelándonos su intimidad, aventando sus incógnitas, mostrándonos las contrafiguras reales de las mujeres de sus *Noches*: de Remedios, de Aino, de Ursule...; sacando a luz los entretelones de su novela *Lewis e Irène*; descubriéndonos el rincón reservado de sus juicios sobre las dos Américas, más allá de lo que insinúan su itinerario de *Hiver Caraïbe* y algunos interlineados de *Magie Noire* y *Champions du monde*.

Frente a las conferencias de Ramón Gómez de la Serna no caben esos leves y cordiales reproches por insuficiencia o cortedad. Al con-

trario, darían más bien margen a un género de objeciones inversas. Pues el autor de *El incongruente* se vierte él mismo con una plenitud desmesurada a lo largo de sus conferencias. No nos perdona ni una sola de sus dilecciones. Aspira a que el auditorio comulgue íntegramente en el lírico fetichismo de su adoración por las cosas.

Y no es que Ramón llene tampoco cumplidamente el papel ritual del conferenciante arquetípico; mejor dicho, lo rebasa escapándose de sus fronteras. Tampoco — puestos a hacer una tasación estricta — sus conferencias agregan, cuantitativamente, nada o casi nada a sus libros, ya que poco será lo que no haya quedado registrado en sus sesenta volúmenes, especialmente en aquellos fragmentarios y gregueríes como *El libro nuevo*, *Greguerías*, *Gollerías*, *Disparates*, *Ramonismo*, etc. Ahora que cualitativamente, sí: su presencia personal, su desenfado verbal, su cordialidad contagiosa, su mímica y su voz subrayan y valorizan aún más la fluencia inextinguible de su imaginación. Además, Ramón llega a constituir por sí mismo tema y espectáculo de la conferencia: interviene, se mezcla en ella, pero no ya como sujeto sino como objeto. Momentos hay en que parece un objeto más de los que va haciendo brotar de sus valijas mágicas. Sus temas, pues, no han sido en rigor los que rezaban en los programas — *Bioquímica del humorismo*, *Secretos y claridades de la greguería*, *Pombo*, *Madrid...* — sino trasustanciaciones de su propio yo avasallador.

Adviértase además que el papel de Ramón como conferenciante es tan original como arriesgado. Hace, al mismo tiempo, la conferencia y su reverso caricaturesco. Sin dejar de ser conferenciante realiza la burla más sutil del conferenciante. Su "sense of humour", tan identificado con su ser, le permite efectuar el alarde de agilidad que supone estar ubicuamente en la conferencia y detrás de ella. De modo frecuente, a lo largo de sus conferencias, hace paréntesis disgregadores, crea intersticios humorísticos con los que rompe voluntariamente la unidad y el empaque del acto. Por ejemplo: al levantar la botella de agua para disponerse a llenar la copa ritual del conferenciante, suena un timbre de sorpresa y ese resorte le sirve para hacer manar un raudal más de greguerías. Exhibe un escandaloso pañuelo rojo en el bolsillo superior de su chaqueta, pero sospechando la irritación del público ante ese colorido estridente, toma el pañuelo entre sus manos y

lo convierte en uno verde. Para cerrar sus conferencias materializa el "he dicho", el punto final: coloca, entre chanzas, una bolita encarnada sobre la mesa. Pero el truco máximo, el más feliz y el que ejemplifica perfectamente su desdoblamiento burlón frente al público, es "la mano del conferenciante". Enfundando su diestra en una colosal mano de cartón, Ramón mima y glosa jocosamente los ademanes más característicos del orador: la mano que busca ideas, la mano que acaricia el lomo de ellas, la mano que muestra las cinco razones de sus dedos descomunales... La hilaridad que estas invenciones suscitan en nosotros es más bien de orden intelectual que epigástrico — signo del verdadero humorismo.

Las cosas, los objetos, el mundo de menudos objetos familiares o ridículos que casi nadie advierte y con cuya exégesis ha llenado tantas páginas Gómez de la Serna, invadieron también sus conferencias. Su ternura por las cosas crece cada día más y de ahí que éstas le descubren fácilmente sus secretos sentimentales y sus rincones humorísticos. Pero a fin de ordenar en lo posible ese mundo barroco que bulle a su alrededor ha inventado un sistema expositivo del que se reserva la patente: la conferencia - maleta. Esto significa la posibilidad de volcar gradualmente el mundo de los objetos sobre la mesa, de buscar entre ellos relaciones intactas y de reintegrarlos a su sentido original.

Así fuimos viendo salir de sus maletas un conjunto de cosas heteróclitas, pero afines en el significado que les infunde taumatúrgicamente: las mariposas, las estrellas del mar, las bolas de colores, las flores de papel, los títeres. Y algunos objetos totémicos de su religión íntima: la Diosa-de-los-muchos-brazos que le presta inspiración y manos para escribir caudalosamente; el brazo-relicario que señala al cielo; la codorniz mecánica, cuyo canto saluda sus amaneceres fecundos sobre las cuartillas; su monóculo de cristal con el que mira y perfora la intrarrealidad de las cosas. Y luego: la caja mágica, aparentemente vacía, pero de donde hace surgir greguerías a granel, que arroja al público como bombones; el chiflo del afilador con el cual evoca la música más remota del hombre de Neanderthal. Sin contar algunos otros experimentos en los que manipula libre de elementos extraños, a ba-

se de su garganta: tal esa imitación de un gallinero con cuyos cacareos tiende la cinta amarilla de un soleado paisaje castellano.

Como puede verse, ningún temor de confusión clownesca le cohibe, ninguna valla corta el paso a su imaginación y a sus hazañas de conferenciante fuera de catálogo. Al contrario, se diría que Ramón cada vez se intrinca más y más en ese camino de pesquisas y de hallazgos extrarradiales. Y del humorismo imitativo "con ejemplos prácticos" desemboca francamente en los amplios espacios circenses de la "magia blanca": el ilusionismo le atrae con fuerza, se hace carne en él y no contento con su instrumento verbal taumatúrgico apela al instrumental privativo del género: las cajas de sorpresas, los artilugios mecánicos del ilusionista profesional, pero dignificándolos, dándoles un nuevo e imprevisto alcance poético.

Poesía, lirismo, verdaderamente, sin duda en mayores dosis que el elemento humorístico, es lo que ha prevalecido en las conferencias ramonianas. Adviértanlo o no aquellos espectadores miopes, detenidos en lo aparential, por los "glóbulos amarillos" de Ramón fluye un lirismo inédito empapado en "humour" intelectual. Y así la sensación que experimentamos al final de sus conferencias, cuando la mesa y el estrado rebosan de objetos inesperados, es la de haber asistido a una poética recreación del mundo, donde todas las cosas tornaron a ser adámicas y fragantes.

GUILLERMO DE TORRE

UN BALANCE LITERARIO: 1918-1930

Benjamín Cremieux ha escrito un libro importante (*) por la magnitud de los problemas que toca, por la abigarrada cantidad de

(*) *Inquietude et reconstruction*. — Ed. Correa, París, 1931. (Desarrollo de las conferencias pronunciadas el año pasado en los Amigos del Arte).

ideas que pone en la brecha. Su obra pretende realizar un estudio de conjunto de la literatura francesa de post-guerra, demarcar las influencias principales, las corrientes ideológicas, morales y estéticas que la mueven. Por último, extraer el sentido final de toda esa algarabía tumultuosa y revolucionaria que nos ha precedido.

Creemos que este ensayo es sintomático y necesario. Tiene el afán de clarificación y de precisión que hoy exigimos, realiza una labor de *mise au point* que se hacía imprescindible. Doce años de literatura francesa ricos como pocos en obras y en intenciones, y que guardan siempre un interés primordial para nosotros.

1930, 1931 son años de grandes sucesos. Puede decirse que ha cambiado la cara del mundo. Problemas que apenas despuntaban su torva figura se han cernido de golpe en el horizonte. Todo parece amenazado, todo se ha vuelto problemático, y lo único seguro y estable que hoy las cosas nos muestran es su propia inestabilidad, su total inseguridad. Sea porque fuerzas actuantes desde tiempo atrás han precipitado ahora su efecto, o porque otras nuevas han entrado en juego, el mundo cambia y se apresta a nuestras formas, a futuros imprevistos. La literatura, receptor sensible, siente la agitación, el temblor del planeta.

Creemos con Cremieux que estos años cierran un período y abren otro. Estamos cambiando de nuevo el paso — 1930 año bisagra. El hombre atento debe mover otra página de la historia.

La generación de post-guerra ha sido principalmente crítica y destructora. Agitada por el prurito de la lucha, tuvo su decisión más clara en ubicar una dinamita razonada en cada una de las formas existentes. Hizo como una misión en destruir ese mundo, esa moral, esos tipos de vida heredados de la pre-guerra, que aparecían fundados sobre convenciones que se declararon caducas, antivitales y ridículas.

Cuando volvemos la vista hacia los aledaños de 1900 se siente como una vaga nostalgia de una época casi absurdamente feliz. Punto culminante de un tipo de civilización, mundo hecho de enormes construcciones ilusorias cuyos restos están todavía presentes. Tiempos que

creyeron y vivieron de falsas grandes palabras llevadas a su más irreal optimismo, cuyas expresiones más representativas se dieron siempre bajo el signo de la inflación. Todas las inflaciones: la económica, la sentimental, la literaria. Este mundo, diezmado y golpeado por la catástrofe, estaba íntegramente en pie después del armisticio. Cuando la gente joven inició el combate, empezó por cargar contra la palabra, contra esa inflación de la palabra en que se acorazaba el mundo viejo. La primera empresa consistió en podar las frases y quitarle ropaje a las cosas, a fin de mostrarlas en su verdad más desnuda, según debe ser. Es el momento en que *Dadá*, movimiento precursor, hace prosélitos en todas partes. Palabras en libertad, abolición de la razón y la lógica, destrucción de todas las normas, endiosamiento del infraconciente, de los sueños oscuros, etc. Brotan todos los *ismos* revolucionarios. Se pretende crear de nuevo el mundo, abolir el pasado. La mixtificación jocosa de Apollinaire mostraba acaso sin querer el método para carcomer lo convencional. El aduanero Rousseau, pintor creado por broma, era un pintor verdadero — como Erik Satie, músico en broma. La mixtificación es la verdad, la verdad una mixtificación. ¿Dónde está la verdad verdadera? El insecto poeta de la botella de Cocteau la descubre sin saber al buscarle consonante a un verso.

La otra actitud de esta generación trepidante fue declarar la guerra a todo lo establecido — la guerra entre generaciones. La lucha se hizo en todos los campos. Resultaba casi divertida. Placer de encontrar el blanco necesario, gusto de vencer todos los obstáculos. Fueron años de avidez, época de lujo y de conmociones que da tiempo para que estallen y se propaguen todas las subversiones. Es lo que Paul Morand acaba de llamar la verdadera gran guerra. "Inmensa conmoción planetaria que alzó a las mujeres contra los hombres, a las razas de color contra los blancos, los hijos contra los padres, los pobres contra los ricos, los alcoholistas contra los sobrios, los flacos contra los gordos, los obreros contra los patrones, las ciudades contra los campos".

Estamos viendo algunos resultados de esa lucha universal. Algunos pedazos del planeta rudamente castigados por la realidad crujen y amenazan aplastar a muchos detractores algo asustados de la

obra. Tanta revisión de los valores termina en la desvalorización de los valores. Era fatal. En último término sabemos una cosa: lo inútil y vano de toda revisión de un pasado sin probabilidades de subsistir. Hay la evidencia de estar en marcha hacia nuevas formas de existencia.

Cuando hoy analizamos el sentido del movimiento *Dadá*, nos damos cuenta de que su vigencia ha fenecido totalmente. *Dadá* fracasa porque la literatura es imprescindible, una dimensión de la vida, un género de vida. Pero *Dadá* ha ejercido una influencia benéfica. Fue como una antisepsia de la literatura, la desliteraturización de la literatura. Pero el dadaísmo y su descendencia superrealista no han tenido solamente preocupaciones literarias, sino que al proclamar la liquidación de la sociedad, de la razón, de todo público, y por último, del vocabulario, erigieron un sistema de negación absoluta. En eso tradujeron su problema profundo, que era un problema metafísico. Cre-mieux lo anota con justeza y lo resume en estos interrogantes: ¿quién soy?, ¿qué es el hombre? Tal es la pregunta de 1918 — pregunta de siempre, pero que de pronto explota como un grito de radical anarquía en los hombres jóvenes que la guerra había desencadenado sobre un mundo naufrago — que ellos declararon naufrago. La tabla de salvación consistió en tratar de construir un universo poético que se bastara a sí mismo. Una poesía extraliteraria, más allá de la literatura, edificada al borde del caos, el último de los paraísos artificiales. Se sentía a los lejos la frase crispada de Rimbaud: "Acabé por encontrar sagrado el desorden de mi espíritu". Pero un *rimbaudismo* agravado hasta sus finales consecuencias. Africa estaba reconocida y concluida. *Rien que la Terre!* Además, la experiencia de Rimbaud. Por eso Jacques Vaché, dadaísta y aventurero, se hundió por el opio en la muerte, y Jacques Rigaut, superrealista, se pegó un tiro con la última bala del revólver de Werther. Los supervivientes transaron en seguir existiendo y fabricaron otra vez literatura — segunda transacción. Literatura de valija vacía, valijas vacías ellos mismos, según la imagen de Drieu la Rochelle.

Cremieux coloca bajo el signo de la inquietud a la parte más importante de la generación de post-guerra. Hay que aclarar que se trata de una inquietud orientada en la destrucción. No trató de oponer valores perdurables en lugar de los que se declaraban en bancarrota. Su misión ha sido esa: precipitar la liquidación de los existentes. Es indudable que en este camino hay todavía muchas cosas por hacer y por decir, y que la gente nueva que ahora sale a la palestra tomará los mismos problemas de muy distinto modo.

No vemos muy claros los tipos de literatura en los cuales Cremieux encarna el espíritu de "reconstrucción". Se trata de maneras más serenas de ver las cosas, pero también o preocupadas o desesperadas por el mismo mal, por el mismo temor, por la inquietud de no encontrar valores suficientemente prestigiosos o suficientemente valederos para reconstruir el asunto. Decimos esto de la obra de Alain o de Valéry, que cita Cremieux.

El cambio de ritmo que hoy diagnosticamos consiste en una nueva orientación. Ya existía desde tiempo atrás, pero se nos hace evidente y prestigiosa en este momento en que caducan las otras. La literatura se orienta en el sentido de la comprensión, hacia una perfecta comprensión de todas las formas de vida, de todos los aportes espirituales. Auscultación exacta del pasado, conocimiento de culturas extrañas, especies de trasmundos casi desconocidos hasta ahora. Recibe el espaldarazo de las nuevas visiones del universo, la incitación a explorar los más ocultos problemas de psicología. Esta gran ampliación de la curiosidad hacia todas las cosas, este afán de conquista espiritual de todas las tierras incógnitas es uno de los más fuertes signos del tiempo, rasgo que se ha comparado con verdad a los grandes años del Renacimiento y que Keyserling, en un lance definitivo y mayúsculo, ha denominado: El reino del Espíritu Santo. La literatura refleja ya esta aspiración. Cocteau pedía en una de sus máximas la aprobación de todas las musas — la prueba por nueve. El auge de escritores de tendencia universalista como Giraudoux, Larbaud y Morand que tanta influencia han ejercido, tiene ese elemento perdurable. Literatura viajera y comprensiva en que el planeta está presente. Paul Morand sobre todo con sus últimos libros documentales, especies de monografías casi científicas de diversas razas, de problemas trascendentales, de psicologías hiperbóreas.

Multiplicando las posibilidades extraordinarias que su propia cultura le ofrece, el hombre parece adquirir como un aumento de vitalidad. Aspiración de comprenderlo y de vivirlo todo que lo agranda en el tiempo y en el espacio. Corrección de ideologías ilusorias, de errores sociales y económicos que son sobre todo errores psicológicos, en bien de una sinceridad más radical, de una manera más exacta de estar en la realidad. No creo lanzar con estas palabras apologías optimistas de mi tiempo, sino constatar direcciones existentes que pueden prosperar o abortar en el futuro. Por lo pronto, me parece un rasgo innegable del presente. En ello estamos: Conocimiento Creador, como dice el título simbólico de una de las obras últimas de Keyserling.

Termina un período literario característico y original. *Dadá* y *superrealismo* retroceden en el pasado. Lo vemos ahora al considerar estos problemas que Cremieux encuentra típicos de la generación de post-guerra. (*La faillite du moi, le refus du réel.*) Hoy nos repercuten extraños, casi huecos. El hamletismo de 1920 se ha hecho inactual. Ese joven desesperado que volvió después del armisticio — desesperado no por la guerra sino por sí mismo — era el sobreviviente de una especie desaparecida. Era un romántico agotado, el último descendiente de los grandes saurios del yo. Había secado los caminos de la imaginación que movieron la vida de su doble lejano de 1830, de su padre directo Arturo Rimbaud — y se volvió contra sí mismo. Utilizó a Bergson y a Dostoievsky para negar a la lógica y perderse en lo irreal, a Freud y a Gide, instrumentos demasiado cortantes, para comerse la entraña. Abusó de todos los tóxicos literarios: la droga y el suicidio.

La realidad problemática afirma su presencia y obliga a vivir atento hacia afuera. Van a sucederse seguramente nuevas ediciones del mundo, cada vez más difícil las tiradas de lujo. Habremos de ser infinitamente realistas, en permanente conexión con el exterior, bajo pena de muerte.

ROBERTO GARCIA PINTO

“VIDA” Y “ESPIRITU” EN LA METAFISICA SCHELERIANA

Recientemente, Ernesto Cassirer ha movido algunas objeciones a la concepción metafísica de Scheler. Al hilo de ellas, repensando el problema en su ulterior alcance, intentaremos una interpretación crítica del dualismo scheleriano de *vida y espíritu*.

¿Cómo se explica que las fuerzas de la vida, las fuerzas instintivas puramente vitales en el sentido scheleriano, se dejen apartar de su propia ruta y tomen la dirección que les señala el mandamiento del espíritu?, pregunta Cassirer. Tal dubitación no ve, a nuestro parecer, la consecuencia errónea que ella implica.

Si la función del espíritu es idear la vida, proponerle direcciones a fin de realizar mediante ella — y sólo mediante ella — sus valores, no está dicho con esto que la dirección que toma la vida sea “completamente opuesta a lo vital”. Si así fuese, ¿cómo podríamos considerar a la vida como el principio activo realizador del valor, llamado a dar efectividad a éste?

“¿Cómo puede el espíritu — objeta a continuación Cassirer — obrar sobre un mundo al que él mismo, por cierto, no pertenece?; ¿cómo se deja conciliar la trascendencia de la idea con la inmanencia de la vida?” (*). La dificultad aquí señalada sólo es tal porque Cassirer, pasando por alto los verdaderos términos de la problemática scheleriana, razona desde el punto de vista del idealismo, que sienta la autopotencia del espíritu, al que en consecuencia se lo concibe capaz de “obrar”; además considera vida y espíritu como esferas incomunicantes — dos mundos — lo que para Scheler en realidad no son, desde que no obstante ser originariamente distintos, y precisamente por esto, se presentan como principios recíprocamente ordenados y en mutua penetración.

(*) “Geis” und “Leben” in der Philosophie de Gegenwart” in *Die neue Rundschau*, Pág. 252, 2. Heft, Febrero 1930, Berlín.

Su vida y espíritu, en tanto atributos del fundamento del mundo, se *encuentran* en el hombre y se traducen en la unidad dinámica del proceso humano; no tiene sentido hablar de trascendencia de la idea respecto a la vida. Ambos, vida y espíritu, restrictamente considerados, en tanto que principios funcionales, pueden ser pensados como inmanentes al hombre; pero desde el momento que uno y otro cobran en la concepción scheleriana significación óntico-metafísica cabe concebirlos como trascendentes al ser humano, tomado éste como unidad concreta de vivencia.

Por otra parte, tomar *vida* en una acepción psicológica, reduciéndola a algo meramente inmanente, es un flagrante error, en el que con frecuencia incurren los críticos de la filosofía scheleriana. Vida en tanto que ímpetu originario, (*Drang*), como la concibe Scheler — de lo que Cassirer toma nota, mas luego olvida en las oscilaciones de su discurrir crítico —, es por el contrario un concepto vigorosamente metafísico que designa un atributo, una potencia del ser.

¿Cómo puede la vida — torna a interrogar Cassirer — *ver* las ideas que el espíritu le presenta y dirigir hacia ellas su curso, cuando ella, la vida, según su esencia originaria es concebida como mero ímpetu, como específicamente ciega para lo espiritual? No se trata de que la vida *vea* las ideas, sino de que ella fecunda y realiza, sin necesidad de visión, los valores espirituales que yacen en posibles rutas de la corriente vital. De que el hombre, como ser espiritual, mediante un acto de ascetismo, sirviéndose de la voluntad (que carece, según Scheler, de fuerza creadora positiva y por lo mismo no es un *fiat*, sino un *non fiat*) inhibe o desencadena el turbión del ímpetu. Lo desvía de valores que su fuerza ciega puede sepultar o aniquilar, o lo endereza hacia aquellos que han menester de su limo para fructificar. Es decir, el espíritu, con su función puramente ascética, con su *non fiat*, deja que sus valores sean realizados por la vida o evita que ésta los destruya. Inhibe o liberta la fuerza vital.

“Si vida y espíritu — insiste Cassirer, objetando — pertenecen a mundos completamente distintos, si según su esencia y origen son completamente extraños entre sí, ¿cómo es posible que ellos, sin embargo, ejecuten una labor completamente unitaria, y en la construcción del mundo específicamente humano, el mundo del sentido, obren con-

juntamente y se engranen uno con otro?" (*). Para nosotros, esta objeción oculta un desconocimiento de la dirección en que Scheler plantea la cuestión. Cassirer, prescindiendo de los presupuestos metafísicos del problema, parece sólo atender a la oposición metódica de vida y espíritu, a su carácter meramente funcional. Observemos ante todo, llevando la cuestión a su verdadero terreno, que vida y espíritu *esencial* y *originariamente* pertenecen a mundos *distintos*, lo que no equivale a decir que sean oriundos de compartimientos estancos. Tanto en la esfera de la personalidad humana, como unidad productiva y dinámica de vivencia, como incluso en el fundamento del cosmos, ímpetu y espíritu se manifiestan en perpetuo proceso de recíproca penetración. Y precisamente porque ambos atributos son en esencia *distintos*, en virtud, por así decir, de su dialéctica integradora, lo humano y lo cósmico están en devenir e incremento constantes.

En el unitario operar en que se resuelve el proceso humano, vida y espíritu, se dan, pues, en mutua penetración. Esta unidad operante de vivencia es un *factum*, que Cassirer no desconoce sin duda; pues bien, de este *factum*, parte Scheler y valorando el postulado de Fechner (de lo que una parte del mundo contiene como indisoluble modo fundamental tiene que ser contenido también en el todo), toma el camino de la metafísica inductiva para rematar, por trascendental inferencia, en el fundamento más alto de las cosas. (En este fundamento, ímpetu y espíritu desencadenan un devenir que a su vez es un unitario proceso metafísico, susceptible de ser contemplado ya desde el ímpetu, ya desde el espíritu). Por lo tanto, cabe invertir los términos de la pregunta de Cassirer, para interrogar con sentido: Si vida y espíritu cumplen una labor enteramente unitaria, se articulan uno con otro y obran conjuntamente en la construcción del mundo específicamente humano, ¿cómo es posible que ellos pertenezcan a mundos absolutamente distintos, sean, conforme a su esencia y origen, completamente extraños entre sí? Así, planteado en su real alcance metafísico, nos enfrentamos con el problema scheleriano en toda su anchura de horizonte. De modo que los "cómo" que formula Cassirer se reducen en última y verdadera instancia a un "porqué" de vasta proyección metafísica.

(*) Ibid.. pág. 250.

El engranaje de vida y espíritu, en el *factum* de la unidad humana de vivencia, “¿es otra cosa y más que un *feliz azar*?” interroga Cassirer. Las consideraciones anteriores nos dan la pauta de la respuesta. Si pensamos la cuestión con prescindencia de sus presupuestos metafísicos, es decir, vida y espíritu desvinculados de su causación primordial, puede hablarse de azar; mejor dicho, no tiene sentido ya hablar de contingencia o necesidad. Enfocada, en cambio, con su constitutivo fondo trascendental — en el sentido de la respuesta scheleriana — tal trabazón se nos presenta como necesaria, desde el momento en que mediante ella se realiza en el seno mismo de la vivencia humana el fundamento del mundo en su divinidad.

Según Cassirer, si no suponemos en la vida un impulso inmanente hacia la idea, no podemos explicarnos que la primera siga el ejemplo que la última le pone por delante. El se aferra así a la doctrina teísta-teleológica de la filosofía clásica, solución demasiado cómoda que Scheler rechaza por considerarle “un absurdo insostenible”. Cassirer, cerrando el camino a toda inquisición filosófica en torno a esta ardua cuestión, se coloca demasiado en el punto de vista de la *solución*, hasta el extremo de defender como única posible la concepción teleológica del mundo porque, si ésta falla, “no nos resta otra”. Justamente el gran mérito de Scheler es habernos mostrado la inconsistencia de este teleologismo, que desde sus orígenes clásicos hasta el presente, ha sido la almohada de pereza de la filosofía occidental; haber rescatado los términos del problema del molde inánime — la consabida solución — que los aprisionaba para repensarlos en su contenido esencial y plantear la cuestión en toda su radical y aguda problematicidad. Ahora sabemos — *sentimos* — que estamos frente a un problema; lo vemos erguirse con propia vida ante nosotros, avanzar a un primer plano en la temática de la filosofía, encadenar a su destino y devenir, como *problema*, la inquietud metafísica, movilizándola hacia el terreno de las decisiones últimas, que no son ciertamente “últimas soluciones” puntos de reposo, sino, en este caso, exigencia de activa participación en un drama que no conoce fin y cuyo hilo no es otro que el mismo destino humano en la tensión de la búsqueda, es decir, en pos de sí mismo. (Si a esta petición de un previo y auténtico planteamiento de los problemas se nos opusiese la conocida advertencia de Hegel, de que sólo deben plantear-

se aquellos problemas susceptibles de ser solucionados, responderíamos con la exigencia de Heidegger, más de acuerdo con la esencia misma de todo filosofar, según la cual antes de tender a solucionar un problema (y por ende, antes de decidir sobre su solubilidad) es necesario cerciorarse de la legitimidad del mismo, ver si en su raíz es un verdadero problema, destacarlo en sus estrictos perfiles; es decir, que ante todo el problema, si es tal por la fuerza de sus gérmenes implícitos, devenga plenamente lo que es: (*problema*).

Cassirer reconoce que Scheler impugna victoriosamente toda cómoda tentativa de solución "monista" del problema que nos ocupa. No obstante, las objeciones que el primero formula se inspiran tácitamente en la concepción monista, la que colorándolo corre subrepticia a través del pensamiento de Cassirer. Es así que éste llega a decirnos que la dualidad de vida y espíritu, en Scheler, tarde o temprano ha de conducir a un simple, *o lo uno o lo otro*, vale decir, a la decisión por uno de ambos términos, el que de este modo habrá absorbido al otro. El espíritu, en la doctrina scheleriana, no se deja reducir a lo vital y si sobre algo recae es sobre el fundamento supremo de todas las cosas; fundamento del que, a su vez, la vida misma es una manifestación parcial. En virtud de esto afirma Cassirer: "Para nosotros, a pesar de que espíritu y vida en sus fenómenos y también en sus formas de manifestación puedan divergir, queda no obstante siempre la posibilidad de que ambos, en cierta medida, se encuentren en un punto infinitamente lejano, que ellos se conecten, de un modo para nosotros desconocido, en aquella X del supremo fundamento del mundo (*).

Aceptado este desenlace, con razón agrega Cassirer, colocándose en el punto de vista del monismo, que con tal respuesta el nudo gordiano no sería desatado, sino cortado. Aquí, como resalta claramente, desatar el nudo significa reducir un principio a otro, es decir, recaer en la solución monista "victoriosamente reputada" por Scheler. En realidad, el monismo, en vez de deshacer, ha cortado siempre tal nudo. Por lo demás, llevando la cuestión a los términos en que Scheler la plantea, vida y espíritu ciertamente se *encuentran* en aquella X del supremo fundamento cósmico, lo que no significa que se *unifiquen*, que se reduzca uno a otro. Recayendo ambos atributos en su lugar origina-

(*) Ibid., pág. 251.

rio, permanece cada uno en su irreductible individualidad, y en virtud de ello desencadenan un proceso metafísico, unitario en su manifestación. Si el espíritu se refundiese en la vida, entonces sólo tendríamos un ímpetu ciego, indirigible, torbellino vital a merced de cuya vorágine el hombre, al igual de los demás seres, no sería más que una de tantas partículas sin resistencia y sin objeto. Inversamente, si la vida se redujese integralmente al espíritu, estaríamos en presencia de un espíritu condenado a eterno estado virtual, en estática contemplación, al que se le habría sustraído toda posibilidad de realización. Compartiría el destino del puro ser, el que, según Hegel, no se diferencia de la pura nada. Pero, por el contrario, en el ser supremo yace la tensión originaria de ímpetu y espíritu; tenemos un ímpetu creador del mundo, devenir cósmico que es prenda y vehículo de la realización de lo que en el supremo fundamento de las cosas llamamos atributo espiritual o divinidad. De donde, para Scheler, el Dios del teísmo, como perfección contemplativa y operante, no es de ningún modo un comienzo en el proceso del mundo, sino una meta final — que eternamente se aleja — del proceso de deificación, o sea, acentuando el carácter ateísta de la concepción scheleriana, de humanización, ya que sólo en la medida en que el hombre se realiza a sí mismo realízase en él lo espiritual del fundamento cósmico. Es decir, no sólo *homo in Deo*, sino también *Deus in homine et per hominem*.

Las objeciones de Cassirer no suministran, pues, el principio para la crítica de la concepción scheleriana. En nuestro concepto, de otra índole y en otra dirección son las dificultades a que ésta nos aboca.

Vida y espíritu, como vimos, son para Scheler dos atributos del fundamento cósmico, es decir, dos principios del universo. Si tales son, deben acusarse en todos los entes de la creación e incluso en los productos de la naturaleza anorgánica. Así, ímpetu y espíritu deben ser hallables tanto en la piedra como en el hombre. En lo que al primer principio respecta, este postulado es fácilmente verificable; en efecto, lo puramente vital, el ímpetu, es una fuerza que actúa constitutivamente en la total naturaleza y por consiguiente incluso también en el hombre, en tanto que es un ser natural y vital. Que al ímpetu se lo considere asimismo operante en los productos anorgánicos de la naturaleza — algo no comprobable a primera vista — es una necesaria secuela de la teoría di-

námica de la materia, sustentada con claros y consistentes fundamentos por Scheler. Aceptada ésta, cabe entonces considerar los productos de la naturaleza muerta, como aparentes solidificaciones del ímpetu creador del mundo, etapas transitorias de su fluencia cósmica en creación continua. Según esta teoría dinámica de la materia, abonada hoy en el dominio de la física matemática por las valiosas investigaciones de Weyl (*), existen centros y campos de fuerza — punto de partida de la excitación (de índole metafísica) — que son las causas comunes, tanto de las cosas del mundo circundante, es decir, de las excitaciones de carácter biológico, como también de los procesos de excitación formal mecánica; centros y campos de fuerzas que obran sobre el sistema de factores de fuerza y respectivamente instintivos que están en la base del organismo (**).

En lo que toca al atributo espiritual, si es un principio del mundo, debe manifestarse, no sólo en el hombre, sino asimismo en el animal, la planta, la piedra. En este caso, el hombre tendría *ipso facto* que abdicar el privilegio de poseer una singular posición en el cosmos que tan decididamente le otorga la concepción antro-po-filosófica scheleriana. Pero evidentemente el espíritu no se da en el animal, ni en la planta, ni en la piedra. Entonces el hombre, en su prístina vivencia, no renuncia a ser, según Scheler, el único lugar de realización de lo espiritual o divino del fundamento cósmico; mas sin duda a costa de la universalidad del espíritu, de su validez como supuesto principio del mundo. O el espíritu es un principio del universo, y el hombre sólo un simple ente, un azaroso ser en el que por inescrutable paradoja se enciende un instante la luz espiritual únicamente para revelar su futilidad y su nada; o el hombre es algo inmenso y terrible, dirección del universo mismo, sobre cuya ruta él, ebrio de divina perfección, desenvuelve indefinidamente la ingente posibilidad de sí mismo, y entonces el atributo espiritual no es absolutamente un principio del universo. Tal el dilema. Si nos decidimos por el último término (decisión en que se centra la antropología filosófica scheleriana), ¿cómo es posible que el espíritu sea afirmado como un principio universal? Entonces los principios

(*) Véase *Was ist Materie*, Springer, 1925.

(**) Véase Scheler, *Erlkenntnis u. Arbeit*, Cap. V.: "Para la filosofía de la percepción", in *Die Wissensformen u. die Gesellschaft*.

del mundo no se expresan por la dualidad scheleriana y deben necesariamente ser otros.

Mas en el pensamiento de Scheler creemos percibir la insinuación de una tercera posibilidad que eludiría o superaría el dilema que acabamos de plantear. La piedra, la planta, el animal, serían ni más ni menos que tentativas frustradas del atributo espiritual o divinidad del fundamento cósmico en su tendencia a realizarse en la vida del mundo. Según Scheler, se acusa una especie de ordenación, de gradación óntica de estadios, que va de lo anorgánico al hombre, como si un ser originario recorriese una serie ascendente de etapas en las que, recojiéndose cada vez más en sí mismo, se percibe en más altos grados y en nuevas dimensiones hasta poseerse y comprenderse plenamente a sí mismo en el hombre. Notemos que aquí el hombre, como portador del espíritu, en tanto que lugar de realización de lo divino, aparece como coronamiento y fin de un proceso, al que por necesidad no serían ajenos los anteriores eslabones. Luego el espíritu, manifestándose, desperdigándose en este proceso, tiene que acusarse en las distintas etapas como una actividad graduable en intensidad, lo que es contrario a su definición, que lo afirma como pura "esencia", como incommensurable y pura "actualidad".

Además, aún aceptado que el principio espiritual desciende de la altitud a que lo encumbra Scheler, que no posea tal soberanía y sea una actividad diversamente graduable en intensidad, no se comprende cómo puede colmarse el abismo existente entre los distintos dominios ónticos de la naturaleza, concibiéndoselos como encaminados hacia el hombre y exclusivamente en función de éste; es decir, cómo se establece una transición de la piedra a la planta, del animal al hombre. Porque si éste necesita evidentemente — y utiliza — estas supuestas etapas previas a él, sólo es en cuanto ser natural y vital (el proceso vital, como proceso temporal que crea propia estructura, realízase mediante las materias y fuerzas de lo anorgánico), y no considerado como centro en que se contempla y realiza la esencia espiritual del fundamento del mundo. La dificultad que aquí surge en la teoría scheleriana es, en nuestra opinión, insalvable.

Si por el contrario, en lo tocante a la posibilidad de manifestación del espíritu, existe tal escalonamiento óntico que remata en la vivencia humana, entonces, ¿con qué derecho se atribuye el hombre una po-

sición singular en el cosmos, erígese en dirección del universo mismo, en el único lugar de realización de lo divino, cuando éste, el atributo espiritual del fundamento del mundo, ha necesitado de las etapas anteriores al hombre, de los demás entes de la naturaleza — es decir, de la naturaleza total — para, por vía de superación, empinarse hasta una más adecuada contemplación y efectividad de sí mismo en su peculiar esencia? ¿No delira, acaso, el hombre al querer convertirse siempre de nuevo en el hombre centrado en el espíritu divino, al anhelar contemplarse en plenitud y perfección de espíritu, vale decir, en su divinidad, hacia los últimos lindes del devenir universal, al fin de los tiempos?

Son, en último análisis, quizá insuperables las dificultades a que nos enfrenta el dualismo metafísico scheleriano; pero — y este es el mérito de los grandes pensadores, por el que tanta gratitud les debemos — mientras más ahondamos su radical y vigorosa problemática, más fuerte es la inquietud que aligera el pensamiento, que así impedido y puesto todo en el riesgo — filosofar — se arroja contra los últimos velos, para caer, tal vez próximo a ellos, con un simbólico ademán de desgarrón.

CARLOS ASTRADA

GABRIELA MISTRAL Y JOSE MARTI

Todos los ojos se tocan ahora en la frente de esta mujer ancha y alta que tiene el paso meditativo de los que llegan sin saber por donde. Se acerca a la pequeña mesa azul con un gesto de vencida o de maestra. Pone en orden unos papeles rebeldes poblados de letra grande y fuerte. Y comienza una lectura que cada espectador recibe como si sólo a él fuese enviada. Es una lectura monótona, queda, para no ahuyentar con ruido de palabras el caldo de entraña que corre

por las letras gruesas. La luz, demasiado vecina, da ahora a la cara de esta mujer calidad de máscara. Las líneas de sombra violenta dibujan un rostro de biseles limpios, en que nada se quedó a medio hacer. El rostro está separado de la carne, pero no lejos de ella. La lectura tiene pausas breves, para que la voz se arregle los bríos apasionados que se le van desbridando. Por las pausas tocamos el reverso de la máscara iluminada, los hilos que tiran apasionadamente de la boca teresiana. Por las hendidias de pausa, por los resquicios que franquean las palabras calientes, vemos cómo la mujer ancha y alta está disolviendo la carga de su nombre y la llama que le atraviesa el alma y el cuerpo en una sonrisa india que retiene todas las respuestas. Esta mujer está apretando el dolor de su gente americana: el dolor que está en verle a todo la caída final y en no poder echarse a un lado en la carrera hasta el término vacío. A veces, la mano carnosa y larga va hasta el marco de la frente varonil y lo acaricia desmayadamente, dándolo todo por perdido. En el momento en que los ojos se llenan de la pregunta inédita, lejos de la boca amarga. Hay entonces en esta mujer un temblor de lengua con sed y con hartura de aguas que despeina un poco la cabellera leonada.

La mujer llega esta noche a sus oyentes de la mano de José Martí, gran guiador. José Martí tiene en esta mujer una resonancia de limpia autenticidad, de son cercano y distinto. El dolor agónico de su América se lo dará el cubano en su lamento viril y dulce y la llamará desde ayer a la faena de hallarle vías de salvación al indio y al hijo del español. Esta mujer, que tiene oídos milagrosos, dará la mano al Libertador en una sombra cargada de porvenir y se estremecerá en el lamento deshecho. Pero vendrá después la lucha con su sexo. Porque esta mujer — espíritu — es también carne sexuada. Su visión poderosa saldrá a veces empañada de sangre maternal. Con ojos maternos mirará al "manejo de pueblos" desentendidos de su necesidad, maestros en querellas lugareñas, sordos, ciegos y sin tacto en sus siestas perennes: indiferentes a su destino. Su palabra se volverá entonces seca y pelada como la leña de hacer fuego. Regañará como madre de aldea, la mano implacable como la boca. A ocasiones, el espectáculo de hermanos que se niegan le sacará palabras lloradas de desespe-

ranza. La gangrena de unos cuantos la creará de todos y sobre todos vendrá el doméstico caldero de aguas escaldadoras. Pedirá, a punta de grito maternal, justicia para sus pobres tierras desorientadas y mirará los lunares de los que quieren traérsela rápida y cabal.

En Martí — esta mujer lo ha dicho — se hizo el milagro de la femineidad en carne de hombre. En él anduvieron ternezas, blanduras, rendimientos, silbos de la más neta mujereidad. Con gesto de mujer se acercó al niño, al desvalido, al tímido, al enfermo, al pecador remordido y al pecador naturalizado en su rencor. Con ojo femenino advirtió el detalle humilde y la arteria que le rondaba a toda hora la decisión generosa. Y cuando tuvo que mirar a sus pueblos, a su continente, a su mundo (“patria es la porción de mundo que nos ha tocado contemplar más de cerca” — dijo —) se guardó los ojos de mujer, que acercan demasiado las cosas, y se puso los de hombre que miden la distancia subterránea y señorean el privilegio de totalidad.

¿Por qué la gran voz que suena viva en esta mujer se enreda a momentos con la amargura de la boca teresiana? ¿Por qué no vuelve en ella otra vez aquel milagro: el maridaje de maravilla entre la gran temperatura y el gran salto?

Ahora habla la mujer de lo tropical en Martí y le viene a las manos el resplandor húmedo de su vallecito chileno enojado de plátanos. Tropicalismo, mala palabra de América. Lentejuela que chilla su endebles por la garganta de la luz. Parla borracha de sol y de calenturas adormecedoras. Brillo de charca en lo político. Brillo de vejigas prestadas en lo literario. Pero la mujer defiende al trópico. En él — adivina — hay lujo ostensible y ostentoso, pero el lujo viste a la sustancia, es su medida, su forma: su expresión. El trópico, como todo lo gigantesco, lo desmesurado, precisa dominadores egregios, tocados de su grandeza. José Martí pugnó con el trópico y lo venció porque venía de él. Fue un leal que tuvo envergadura para la lealtad que el trópico quiere. Se gozó en beberle la sangre excesiva y robustecido con ella resistió sin pestañear el resplandor que a otros deslumbra — y entonces — para siempre. Después de Martí — dice la mujer — el trópico ha vuelto a ser invencible, ha vuelto a deshacer con

sus manos caldeadas la materia cercana, ha abusado, como buen mandón hispanoamericano, de los súbditos canijos. Los heridos de su mano han huido de él, guareciéndose en casas extrañas, poniendo paredes de bruma al acoso agostador. Y el trópico no ha perdonado a los medrosos y les ha marcado los ojos. Cuando quieran decir el espectáculo nuevo — Madrid, París, Roma, Moscú... — habrá en el decir un desdibujo vicioso que denunciará a gritos ebrios el calor que les tostó el nacimiento.

El tropicalismo — meditamos, mientras la mujer cierra su defensa — es para el antillano problema de vida. Y vamos recordando, por entre estas palabras afiladísimas, que Pedro Henríquez Ureña quiso limpiar al Continente del pecado de exuberancia, tan entrado en el observador europeo. Negaba el crítico dominicano, que, por sus muchos libros y su rica observación, sabe de los atajos de nuestras selvas literarias, que por razón de nacimiento fuese el escritor de América a la expresión viciosa, a los perfiles imprecisos, a la música pegajosa. Y señalaba al español ejemplos americanos de señorial justeza, de cernida disciplina, de enjundiosa medida. Para Henríquez Ureña, la distinción entre la América buena — la templada, la fría — y la América mala — la caliente, la tórrida — era falaz. Buena porción de la América geográficamente tropical posee tierras altas, altiplanicies templadas, hechas a la obra de meditación, a las doctas economías. Pero el Brasil y las Antillas son genuinamente tropicales: a la inserción en la cintura cálida del mundo, se une en ellas la poca elevación de los parajes habitados, lugares para el caracoleo barroco y el alarido irresponsable.

Hay sí — concluía Pedro Henríquez Ureña — una América en que la vida del hombre ha tocado cierta normalidad, cierta civilidad distante de la montonera y otra que se revuelve aún bajo la pezuña del caudillo campesino y el rebenque del tirano iletrado. En la primera, las capas mejores, serenadas del sobresalto de la Independencia y nutridas del santo horror de la improvisación, pueden dar una literatura de firmes calidades. En las segundas — Venezuela, caso eminente — el ruido de las querellas del cuartel y de las cadenas de la mazmorra entraban el vuelo certero del espíritu.

En Cuba — decimos nosotros a contrapelo de esta voz — nos cerca el calor de la tierra baja, restándonos la fuerza que el mismo

trópico pide para ser sometido. Y los gérmenes de individualismo agresivo y de morbosa haronía que nos trajeron Castilla y Africa hierven en la calidez antillana con bríos redoblados. ¿Estará el escritor de Cuba enfrentado a tareas imposibles de cumplir? ¿Precisará para salvarse lucir, como en Martí, del poder ingenuo ilimitado y de la intuición que traspase los hierros cercanos y lleve sabidas la mitad de las cosas de afuera al acercarse a ellas? Pero el fuego martiense no puede correr las vías usuales. Será huida la carrera del escritor de Cuba?

“Pudo, como Rubén Darío, sacrificarlo todo al solo ideal de ser poeta; pero antes quiso acatar normas de honrado; y el deber y el amor se le agrandaron”... Pero su patrona legítima era la lengua, dice esta mujer. Y va al aislamiento de lo que hubo de original en el idioma literario de José Martí.

La aventura quiere ser de análisis, y al hincar la sonda de sabidurías en las letras inertes suben a la superficie unas esencias cordiales que dan el rumbo literario del Libertador. En otros hay que buscar el reflejo, el agua nutricia que viene de los maestros viejos. En Martí no cabe salirse de él. Y no porque deje de honrar su estirpe, negando su origen, sino porque es par de los mejores y dueño de un caudal que de nadie le vino. Lo que le llega de España, de la mejor España letrada, lo transforma sin pérdida del son de raza, que también era suyo. Gracián y Santa Teresa le suenan a cosa raigal, no como a otros criollos a canto de movimientos concéntricos que hay que aprender doblegando el oído. El trópico lo defenderá de Castilla, pero no le matará el sabor materno de la lengua. Su vocabulario, su sintaxis, fueron las batallas — ganadas — entre lo criollo que fue su entraña y lo castellano que fue su instrumento. La fidelidad al viejo ritmo se mantiene hasta en el impulso innovador. Martí construye hermosas torres americanas, pero los sillares tienen en el lomo áspero mucho sol de Avila y de Salamanca. El período largo, elocuente, lujoso, con panoramas cercanos y lejanos en cada recodo, mejora el de los españoles de su día, porque las sentencias profusas no son, como en los oradores madrileños del diecinueve, puntos muertos para tomar

resuello y llegar con voz hasta el final, sino enriquecimientos reales que había que accionar, a todo correr, al caudal matriz. Lo recibido de fuera o de ayer se tiñe de sus juegos, porque la aptitud receptiva de Martí es trabajo activo y colaboración vital. "Estos riachuelos han pasado por mi corazón". Y la frase pudo explicar, con *Ismaelillo*, toda su obra de escritor.

Mientras la mujer acaricia con la voz esos giros de raíz venerable, en que lo expresado se acomoda a sus anchas en la palabra de encaje consabido, nos tienta el deseo de indagar, de descubrir, el sentido del arcaísmo en Martí. Porque la contradicción aparece palmaria: ¿Cómo en un hombre proyectado hacia el futuro, hecho de ansias pendientes, cupo aquel saboreo de los viejos vinos, aquel rendimiento de amante frente a las formas cristalizadas, desposeídas de toque vitalizador y de sentido dinámico? ¿Cómo aquella virtud de ineditez quedaba presa en la vieja palabra? Don Miguel de Unamuno tendría ocasión aquí de echar mano a su tesis tradicionalista y acabaría situando la fuente del poder martiano en la leche espesa bebida de los abuelos legítimos. Pero en Martí lo nuevo — lo impar — se produce a pesar del vocablo venerable. Habría quizá que detenerse en la ponderación estricta de lo que fue la palabra para José Martí. Habría que anotar cómo en su caso el vocablo fue sólo instrumento expresivo, manera de echar fuera el amor civil y de "elaborar el porvenir". Si la lengua hubiera sido para Martí, como fue para Julián del Casal, "término y no vía", nos hubiera regalado un habla en que el tono — inigualado — hubiera interesado la corteza de fino taraceo.

Pero, y el tono, ¿se hubiera mantenido el mismo? Una lengua huérfana, desligada de sus afluentes y de espaldas a la ley acatada, hubiera sido una traición en José Martí. El artífice hubiera matado, con finísimas dagas de oro, al hombre de dolor universal. Los ojos se le hubieran vuelto expectantes, en ese largo esperar que es el encuentro con la forma nueva. El mundo — el hombre — hubiera huido de su intimidad y su intimidad hubiera tomado el mando con señorío excluyente. Hubiera dicho su pena, no "la gran pena del mundo". Y los versos — dijo una vez — no se han de hacer para decir que se está contento o se está triste, sino para ser útil al mundo.

Los grandes apasionados no pueden criar fidelidad a lo adjetivo.

Y en Martí la lengua fue sólo vehículo: el vehículo para decir el dolor de su trópico. A ese dolor sí se le mantuvo leal. A él entregó su espíritu. Por él dejó la vida.

La medida de Martí — vamos diciendo, ahora que esta mujer nos da la carne viva del rector de multitudes —, hay que buscarla en el cruce del aliento poderoso con la carne atormentada y desvalida en que debía prender: en la tribuna política y en el ensayo biográfico subido a ejemplo motor. En el héroe vivido y en el héroe recordado.

La palabra echada desde una tribuna es siempre moneda. La baja ley es la norma. O se compra sólo la atención de la masa con pieza de cobre o se le pone en pie con oros efímeros. Una tribuna es un campo de batalla en que pugnan desesperadamente el querer artístico y el deseo de dominar en muchas mentes a media luz. Esa hibridez rebaja la calidad de la obra tribunicia robándole el quilate genuino. El discurso no puede llegar a lo permanente porque sus fuerzas internan tiran en sentidos opuestos, despedazándolo. La oratoria de Martí — que quiso salvarnos — se salvó porque en ella no están las querellas hermanas. No pueden estar. Lo que Martí ha de decir está ya en los hombres que acuden a escucharlo. De ellos ha pasado a la palabra del conductor. No ha de rebajar su palabra, porque su oyente tiene la clave de sus esencias, aunque resbale angustiosamente por entre los párrafos preñados de luces difíciles. Martí habla siempre al hombre, pero a toda voz, dando su grito de alarma y la exhortación amorosa con puntual reverencia a su clara intimidad. De ahí que su obra de tribuna no sea más externa que la realizada entre las paredes de su cuarto neoyorquino. Jamás tomó la pluma ni la palabra sino para sentirse hombre entre los hombres. Hasta en la queja por falsía de mujer tocamos una sustancia que no es cercana. Y es que Martí — caso impar — fue hombre sin *auditorio*, sin la vanidad mimética que el auditorio comporta. Tuvo sí humanidad, que se reconocía el corazón en su palabra. Y una palabra que iba al hombre con esa desnudez augusta que se nutre de castidades esenciales. En su discurso no hay traición interna, de las que enseñan al enemigo el talón falible, sino virtud arcangélica, de la que vence de alumbrar la vía. *Vir*

bonus. Y sólo eso. Martí no hizo pericia del decir. Su decir fue un modo de ser útil. No; no; José Martí no fue orador.

Se humedece la voz en las pausas. Pero por ellas no se derrama el entusiasmo desbridado. Ahora la otra voz le va restando la fuerza porque ya la ha ganado para siempre. Calla la voz de la mujer, herida de silencio. Con nosotros está el padre, la gran frente en la mano pálida, el ojo triste y presentidor clavado en los hijos vacilantes. Si pudiera dar carne a su angustia y volver a nosotros enteros en su palabra sin revés...

La Habana, 1931

JUAN MARINELLO

ESTILISTICA

UN ESTUDIO SOBRE QUEVEDO

La crítica literaria española, ya de por sí numéricamente desfavorecida, suele intentarse por camino reflejo: se parte de fuera para llegar a la obra, en vez de seguir la dirección contraria. El examen de las obras mismas, cuando no se emprende como historia de ideas, límitase a coleccionar respuestas a una serie fija de preguntas — ¿los caracteres?, ¿la acción?, ¿el diálogo?, ¿el paisaje?, ¿la moral? —, sin perder jamás de vista el fin normativo: caracteres bien o mal trazados, acción sostenida o floja... O se contenta con demostrar justificada la inclusión del artista en tal o cual escuela, o cómo la biografía y hasta la procedencia geográfica del escritor repercuten automáticamente en los subsuelos y desvanes de su producción literaria.

Otros resultados promete el estudio de la obra entendida como fenómeno de lengua. Pero no se trata de incurrir en la vieja crítica gramatical, sólo atenta al caparazón externo del idioma, sino de po-

ner en descubierto el espíritu que late en cada palabra, haciendo de ella algo más que un trazo sobre el papel o una vibración de aire. Es la sola manera de reconocer un sentido al lenguaje y de no escindir la integridad de tan compleja manifestación de cultura para retener precisamente lo que menos importa. Los caracteres singulares de estilo proporcionan el necesario punto de arranque, desde el cual hay que marchar en sentido inverso al de la creación artística: partiendo de la desembocadura — los resultados de esa creación — ascender hasta las fuentes. Lo previo será, pues, destacar aquellos rasgos expresivos que constituyen como el soporte físico del peculiar placer que la lectura de un autor suscita. Y no olvidar que ésa es faena preparatoria, sólo anuncio de la ulterior interpretación.

El trabajo que Leo Spitzer dedica al *Arte de Quevedo en su "Buscón"* (*) puede servirnos de muestra donde ver realizada esa manera de crítica. La personalidad de su autor — uno de los más empeñosos cultivadores de la estilística romance — y el interés del tema tratado hacen el estudio de Spitzer doblemente digno de ser conocido de nuestro público.

En su disertación académica sobre *El realismo en la literatura española del siglo de oro* (Munich, 1926), Karl Vossler caracterizaba la *Vida de don Pablos* como el recodo en que la novela picaresca española pasa de simple libro de entretenimiento — poetización humorística de la realidad, sin lastre de preocupaciones moralizantes — a obra de doctrina y ejemplo, donde el pícaro se ha tornado conejo de experiencia a quien el novelista carga de cuantas culpas el lector debe huir. La peculiar fisonomía del *Buscón* se explicaba, así, por este oficio suyo de puente entre dos concepciones artísticas dispares.

El examen de estas ideas de Vossler conduce a Spitzer, en busca de material probatorio, a analizar con detenimiento la novela de Quevedo. Buena oportunidad para hacerlo le ofrece la edición de Américo Castro, de 1927, que corrige de manera fundamental los textos corrientes del *Buscón*, basados en el defectuosísimo de 1626.

Pues no — observa Spitzer —, el propósito de Quevedo en su novela no es de enseñanza, ni el libro mismo actúa como moralizador.

(*) *Zur Kunst Quevedos in seinem "Buscón"* (en *Archivum Romanicum*, Ginebra, XI, páginas 511 - 580).

Don Pablos es la representación, perfectamente amoral y vuelta hacia el mundo, de un maestro del vivir desenfadado. Cuidémonos de tomar muy al pie de la letra las tímidas sentencias, esparcidas aquí y allá a lo largo de la obra, en que Pablos condena sus propias acciones. Decisiva es, en cambio, la insistencia gustosa de Quevedo en describir con gallardía la vida del hampa. ¡Cómo no creer en la sincera espontaneidad de las exclamaciones alborozadas con que subraya Pablos, al referirlos, sus éxitos de picardía!

Tampoco la lectura del *Buscón* impresiona como desfile de ejemplos por evitar. Toda la atención se concentra en los hechos mismos del protagonista. Imposible verlos ni juzgarlos sino a través de la rudimentaria escala de valores del pícaro. Y la forma autobiográfica del relato, al identificar narrador y actor, borra toda posible huella de una valoración moral intermediaria: la que correspondería al autor puesto en funciones de comentarista, de intérprete entre lector y personaje. Lógico es, por tanto, que el pícaro no alterne la historia de sus aventuras con frías reflexiones morales; y, sin embargo, no deja de impresionar extrañamente la falta de un contrapeso que equilibre, integrándola, la visión mutilada del pícaro.

Spitzer niega, así, una buena mitad de la caracterización propuesta por Vossler. Pero le halla un reemplazante: la sensación turbia de aquella ausencia, la tensión que esto determina en el lector, quien, ante el sucederse de las aventuras del pícaro, presiente un final de exacta distribución de justicia, el restablecimiento brusco de la horizontal, la estatua del comendador que venga a ajustar cuentas definitivas. Y el presentimiento falla. Se cierra el libro con un interrogante; no vemos desatarse sino cortarse el nudo de nuestras conjeturas. Aquel costado de ascetismo y predicación que Vossler advertía en el *Don Pablos* sólo existe virtual y negativamente, como actitud provocada en el lector, y actitud meramente posible.

Subrayar lo que hay en el *Buscón* de apasionado, vivir entre las cosas del mundo es faena común a cuantos se han ocupado de la novela de Quevedo. La otra mitad, la de sombra, suele colocarse en segundo plano. Y ella constituye, justamente, el hito a que Spitzer apunta. Vale la pena examinar de cerca ese negro ribete de pesimismo, mal encubierto por el hincarse del artista en la realidad que tiene ante los ojos. Pero se objetará: si precisamente se nos acaba de decir que lo

único que el *Buscón* ofrece de hecho es esta segunda actitud, vuelta hacia la vida, ¿no será imaginaria la otra, de austeridad y recogimiento?, ¿no la introducirá en el libro de Quevedo la fantasía suspicaz de los críticos? Spitzer contesta con un intrépido *no*. La observación atenta de la obra misma invalidará aquel reparo.

En efecto: Una cosa es el repertorio, común a toda la picaresca, de situaciones y personajes agavillados en la novela — todo lo que queda en las mallas de los acostumbrados resúmenes de argumentos —; y otra cosa es lo que aparece a una lectura más profunda: lo que en cada palabra, en cada metáfora, en cada detalle de construcción, habla de Quevedo mismo. Si el protagonista es un títere sin alma, mecánicamente arrastrado de una aventura a otra por el fracaso o el hastío, Quevedo sí tiene alma, y su propia voz resuena, desvanecida y oscura, en las palabras de don Pablos. Y si el propósito del escritor es sólo entretenernos y seguir paso a paso al pícaro en su carrera desvergonzada, no por eso dejan de oírse, como un sordo y lejano acompañamiento, las protestas de la divinidad ofendida. Este aparecerse de lo sobrenatural en lo terreno es lo que irá rastreando Spitzer a través del libro. Y el remate de su búsqueda será el reducir la obra íntegra a esas dos fuerzas concurrentes: *anhelo realista del mundo, fuga ascética del mundo*. Dualidad barroca, vibrante a lo largo de la novela pero no siempre fácil de descubrir, ya que el humor pesimista, de tácita amonestación, se halla difundido por todo el cuerpo de la obra, sin exhibirse ingenuamente como en las pesadas digresiones del *Guzmán de Alfarache*.

Al análisis del *Buscón*, con tales miras, va dedicado el estudio de Spitzer. Aquellas dos fuerzas psicológicas confluentes en Quevedo determinan la doble ordenación de los detalles recogidos y examinados. Por una parte, los rasgos que reflejan esa sombría actitud de espaldas a la vida; por otra, los que traicionan un impulso irrestañablemente dirigido hacia ella.

El rótulo tradicional de *macabro*, que la crítica fijó sobre el humorismo de Quevedo, sólo ha servido — y éste es el oficio de los lugares comunes — para disuadir de todo intento de ahondar en el

examen de ese humorismo. Util será, pues, comprobar en qué forma proyectan su silueta de sombra la desesperanza, la muerte y el más allá, sobre el claro tablado en que gesticula el pícaro. Simples alusiones — Quevedo se revela maestro en ellas — son las que crean, con sólo pasar revoloteando ante nuestros ojos, oblicuas imágenes de cementerio, de hechicería, de auto de fe: marco de goyescas contorsiones que cada nuevo trazo corrobora extrañamente. Pero no sólo los detalles sino la obra entera descansa en una visión pesimista y anti-vital. Ya Vossler señalaba como sentimiento genuinamente español el de la caducidad de las ilusiones. Spitzer va más allá y descubre en el *desengaño* el eje mismo del *Buscón*. Todo es en el relato de Pablos un fracasar de situaciones pasadas y, en amargo vaivén, la esperanza en otras nuevas. Pero, ¡cuán distinto es el modo de vivirse la ilusión en el libro de Quevedo y en el de Cervantes, por ejemplo! En Quevedo, la ilusión realmente vivida por el héroe es mínima. Al contrario, lo que da su tono a la novela es la actitud crítica del personaje frente a la ilusión. El pícaro *sabe* y hace ostentación de ello; la irrealidad es para él materia plástica que configura a gusto, en lugar de dejarse absorber por ella como don Quijote. No ilusión, sino simulación. Simulación en el protagonista: un arma más con que abrirse paso en el mundo; simulación en quienes le rodean: farsa que la sagacidad del pícaro se complace en dejar al desnudo. Ironía, equívoco, antítesis: he ahí las refracciones en que se desmenuza a cada paso este sentimiento raigal de ficción, de irrealidad conciente, ese “descomunal retruécano que no acaba en la palabra sino que invade el fondo mismo de la acción” (Américo Castro).

Spitzer examina cada uno de esos rasgos y muestra cómo, múltiples y dispares en apariencia, brotan de una fuente psicológica común. Y a ella hay que referir los recursos expresivos más reveladores del ser propio y genial de Quevedo: esa voluntaria confusión entre el mundo de las cosas y el de la fantasía, la vivificación grotesca de aquél, la fragmentación impresionista de lo viviente. Incapaz de síntesis comprensivas, Quevedo no resume, sino que enfila sumandos, y deja que las pinceladas se fundan solas en la retina del lector. Por último, su fuga de la realidad le lleva, no a idealizarla mejorándola, no a la creación de una realidad superior, sino al extremo opuesto, a la deformación nihilista del mundo. Un caballo descrito por Lope o Calderón es de

fuerza y tamaño y brío sobrenaturales; un caballo descrito por Quevedo es una desmedida negación del caballo, un anti-caballo. Y este contraidealismo vuelve a reflejarse en su afán de sustituir calidad por número: raro ambiente de sobrenaturalidad se crea por la exageración inverosímil de un trazo, perdido, como por inadvertencia, en medio del relato. Pero no hay peligro de que nos engañemos: Quevedo mismo se encarga de avisarnos con un guiño que no hemos de tomarlo en serio — cuando no prefiere extremar, imperturbable, la exageración, hasta hacerla estallar en el ridículo. — Señales todas de un espíritu hostigado por el problema de la existencia; actitud de quien, perdido en las fronteras de la realidad, insiste desesperadamente en aferrarse a ella. El contraste con el *Quijote* destaca aún más la gesticulación angustiosa de Quevedo. Cervantes, clásico, no necesita insistir; se mueve siempre con clara conciencia de los valores existenciales absolutos.

No entra Spitzer a analizar todas las manifestaciones de *afán del mundo* ya catalogadas por la crítica habitual. Claro que al hablar del *Buscón* como producto de aquellas dos fuerzas concurrentes, debe aludir a su contacto fervoroso con las cosas de este mundo. Pero en lo que vale la pena detenerse es en detalles más sutiles de la técnica novelística de Quevedo. Lo hace Spitzer, y muestra entonces cómo todos ellos reflejan un alma que afronta al mundo con agrio ademán de crítica. El *buscón* es crítico hasta de sí propio. Es un super-pícaro, tan poseído de su papel que se esfuerza por exhibir sabiduría aún a costa de la nerviosa brevedad del relato. Así, no es raro que el comentario preceda a los hechos, y el juicio de una acción a la acción misma, o que, después de referida una escena, se detenga el narrador a encarecer su gracia, con torpeza de claque mal amaestrada: “¡miren vuestras mercedes qué bobería!”: un abstracto *quod erat demonstrandum*, artificialmente añadido a la visión inicial y directa. Y la posición crítica del narrador viene a complicarse a su vez por aquella forma autobiográfica del relato, que oculta el franco sentir del autor sobre su personaje. El virtuosismo de Pablos como pícaro se apoya en el virtuosismo de Quevedo como artífice. La acción se envuelve en un halo de incertidumbre que borra todo deslinde entre narrador y protagonista.

Pero sí hay frontera marcada entre este narrador-personaje y el lector. El novelista se dirige a él como a un interlocutor; deja a su vista el andamiaje utilizado para trabar los hechos de la novela; trastorna su orden temporal, explicando apresuradamente las causas después de haber presentado los efectos. Su lectura provoca así una áspera impresión de materia todavía rebelde a la forma, impresión reforzada por el tono de hostilidad que resuena, mal contenido, a través de toda la obra: en esa avaricia suya de palabras, denunciadora de la falta de impulso a penetrar afectivamente las cosas; en esa brevedad hostil de la frase, extraña a la serena y armoniosa articulación del período de Cervantes; en esa ausencia de sensualidad y afecto que no suaviza con penumbras la dura luz meridiana. Quevedo deja sus imágenes egoístamente aisladas unas de otras, yuxtapone sin coordinar, enlaza ideas pugnantes, en antítesis, en juegos de palabras, en metáforas cargadas de alusiones laterales que dividen la atención del lector entre el alarde de la técnica empleada y la fundamental disonancia interna. Hasta los personajes y las acciones participan de ese aislamiento. Apenas la unidad de protagonista logra enhebrar las aventuras; pero esas aventuras se suceden linealmente, sin organizarse en perspectivas, regidas sólo por el azar. Falta una mirada de comprensiva amplitud que al menos contraponga equilibradamente, como en el *Quijote*, al mundo de pícaros un mundo ideal. El *Buscón* está construido sobre una verdad trunca, sobre un equívoco, y nos obliga a sumergirnos, con penosa tensión, en la atmósfera desespiritualizada de ese planeta donde el pícaro vive y triunfa.

De poco serviría analizar por lo menudo el trabajo de Spitzer, en acecho de afirmaciones discutibles o francamente inaceptables. Más útil es señalar los puntos en que conviene insistir, completando el examen y hasta persiguiendo nuevos materiales a través del fragoso curso de la novela. Los resultados a que llega la investigación de Spitzer podrían así verificarse, como con piedra de toque, en multitud de detalles estilísticos hacinados en la prosa del *Buscón*: la estructura íntima de sus frases y de sus metáforas, cabrilleantes de alusiones; los recursos, siempre distintos, de que echa mano Quevedo para cortar el relato y hablar directamente al lector o para reanudar el hilo de los hechos; la fantasía que hierve en sus chistes y en sus juegos verbales y en su creación rabelaisiana de nombres propios. Y tantos otros

pormenores, invisibles para quien mira desde fuera, pero que irían apareciendo sucesivamente a una indagación despaciosa. Sin duda se ganaría con esto algo más que el reiterar la inclusión del individuo Quevedo en la especie barroquismo. Todas esas singularidades estilísticas traslucen una invencible tendencia a embestir contra las cosas, una pasión montaraz que no puede regirse por el intelecto y que descubre su huir del mundo, no en un renunciamiento quejumbroso, sino en golpes, en detonaciones.

Spitzer sólo toca muy por encima esos rasgos exclusivos del *Buscón* y se apresura siempre a reducirlos al común denominador de la "dualidad barroca". ¿Pero hasta dónde es prudente semejante esquematismo? Sin contar con que poco se adelanta si, tras haber destacado los caracteres básicos de una escuela o de una época literaria, no se hace más que volverlos a descubrir en cada obra de esa época o escuela. Impulso hacia el mundo y fuga de él son comunes a toda la literatura barroca (*), no peculiares de Quevedo. Interesa, ciertamente, el modo especial de traducirse en su obra las modalidades genéricas del barroquismo; pero aún esa caracterización, si aspira a alguna profundidad, debe ensayarse partiendo de Quevedo mismo y no limitándose a subrayar en su novela la constancia de los rasgos universales de una forma de arte.

No obstante, lo original de la empresa intentada exime a Spitzer de tales reproches. Su papel de iniciador le confiere el derecho de andar con el paso libre y despreocupado de quien se adueña de tierras vírgenes. Aún cuando su estudio no abundara en conclusiones originales, la necesidad de reducirse al examen de las características más gruesas del *Buscón* bastaría para explicar tal deficiencia. Nada tiene de extraño el que, eligiendo el camino más ancho, haya que rozarse con el vulgo; lo evitará quien siga su propio atajo. Es en las ramificaciones últimas donde se revela lo que en un procedimiento hay de nuevo y diferenciador.

Las delimitaciones se impondrán por sí solas cuando se multipliquen las vistas, corrigiéndose unas a otras. La abundancia de ma-

(*) En torno de esas dos fuerzas hace girar Emil Ermatinger — y sin presumir de original — el alma de la poesía barroca alemana (*Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung*, páginas 27 - 74). Se trata, pues, de una determinación ya incorporada a la historia general del arte.

terial, de puntos de reparo, de dificultades vencidas, permitirá moverse con soltura en esa dirección, y distinguir y clasificar. Será posible entonces asentar con firmeza amplias teorías sobre un nutrido número de investigaciones preparatorias, pero indispensables, como ésta de Spitzer. Es preciso llevar adelante los cómo y porqués, revisar conclusiones, modificarlas, completarlas. Y hacer pie en las posiciones aseguradas, sin encerrarse insularmente en sí mismo — como Descartes en su invernadero alemán — para comenzar cada vez a crearlo todo de la nada. Se eliminaría entonces el vago recelo con que es habitual acercarse a toda nueva obra de crítica: la presentida fragmentación de métodos y resultados que han de ceñirse por fuerza a la personalidad de cada investigador. El análisis del estilo es susceptible de más rigurosa unidad en sus conquistas; el afinamiento de la observación deja campo abierto a la labor de los sucesores.

Punto menos que desconocido al crítico literario de hoy es la posibilidad de que muchos dirijan en un mismo sentido sus esfuerzos. Desear que ocurra de otro modo no equivale a recomendar un sistema de crítica como el que alguna vez entrevió el positivismo, donde la misión del investigador se reducía a inscribir, con pasiva exactitud, ciertos caracteres de la obra en formularios preparados. Lejos de eso, la sensibilidad del crítico necesitará ejercitarse en la discriminación de detalles significativos para la comprensión de un artista y en el justo aquilatamiento de su valor estético: exigencias que afinan la tarea de cada uno sin impedir la colaboración de todos.

Entre tanto, nos queda por esperar que mueva a los hispanohablantes el impulso nacido en quienes, por extranjeros, no pueden comprender hasta lo hondo a nuestros clásicos. Tanto más inexcusable se torna el compromiso si se advierte que la literatura española ya viene siendo objeto de indagaciones así orientadas. De entre los romanistas alemanes, Leo Spitzer añade a su estudio sobre Quevedo una interpretación estilística de la dedicatoria de las *Soledades* al duque de Béjar, y otra, más reciente, del *Celoso extremeño*. El estilo del *Quijote* ha sido registrado con minuciosidad por Helmut Hatzfeld, quien dedica un segundo trabajo a destacar la influencia del libro de Cervantes en la técnica literaria de Flaubert. Dos artículos de Angela Hämel en la *Zeitschrift für romanische Philologie* (1921) analizan, finalmente, el humorismo de Espronceda en *El diablo mundo*.

Familiares al lector de nuestra lengua son los estudios gongorinos de Dámaso Alonso en la *Revista de Occidente* y en la de *Filología española*, así como su agudo examen del habla poética de Góngora, en el prólogo a su edición de las *Soledades*. Y Amado Alonso, entre nosotros, consagra sucesivas investigaciones a la obra de escritores contemporáneos de lengua española. En el Valle-Inclán de las *Sonatas*, en Jorge Guillén, en Groussac, en Güiraldes, señala Amado Alonso la presencia de realizaciones técnicas, determinadas en cada caso por peculiares exigencias anímicas; y ahonda, en este viaje alma adentro, hasta una íntima comprensión de la singular virtud de cada recurso expresivo.

El nombre de Borges debe también entrar en esta ligerísima reseña. Su prosa nos lo muestra acuciado por una constante, ya que no sistematizada, preocupación estilística, y hasta cobra de cuando en cuando un inequívoco acento de programa. Valga de ejemplo cierta "geométrica ensoñación" que su autor desliza en la página 75 de *Inquisiciones*.

Si es imposible prever hoy el recorrido futuro de este sistema de crítica literaria, no debe intimidarnos semejante incertidumbre, propia de toda disciplina en estado auroral. Los problemas engendran problemas y abren nuevos caminos, así como, al hablar, una palabra llama a otra, que la refuerza y sirve cada vez de renovado aguijón al pensamiento. Lo que desde ahora sí puede afirmarse es la fertilidad de un tipo de crítica basado en la más profunda identificación con el momento original y creador de la obra literaria.

RAIMUNDO LIDA

UN POEMA VIVO

No sé si al dar a su libro el título de *Línea* (*) Gilberto Owen pensó, además de la imagen gráfica, en cierto sentido ideológico de la palabra. Porque este libro de poemas tan puramente poéticos es eso apenas: una línea, un renglón resumado de la poesía total de Owen.

De nadie, como de él, llegó a apoderarse tan completamente la poesía hasta convertirlo, más que en poeta, en un verdadero poema vivo. *Esta forma, la más bella de los vicios...* dice en su *Poética*. Siente la intoxicación de la droga que lo ha ido penetrando, que se ha adueñado de las más recónditas aristas de su sensibilidad inventándole un mundo artificial que se mueve para él y dentro del cual él se mueve sin ningún contacto con la realidad llamada humana, pero que es cuando mucho cotidiana.

Lo falso, lo irreal para Owen es precisamente esa realidad, aunque por instante la finja, como en el momento en que posó para la ilustración de su libro. Posó con su máscara de bachiller austero, como después de inventar su geometría tan bella como inverosímil se posa la golondrina dejando ver una realidad apenas digna de ser bordada en un biombo del siglo diecinueve. Porque la irrealidad, o la verdadera realidad de Owen, empieza en la figura que se ha ido amoldando a su mundo, a su poesía. No existe el poeta — el poema — sin esa pierna dieciocho veces enroscada a la otra, sin esos brazos siempre en ademán de vuelo, menos cuando las manos han de cubrir, con actitud decididamente pierrotesca, uno de sus frecuentes pudores que se resuelven en risa con apariencia de llanto entrecortado.

Esa ambigüedad, ese choque de emociones, sentimientos y actitudes encontradas no es raro en Gilberto Owen; por lo contrario, es uno de los aspectos característicos de su personalidad. Niño precoz — niño viejo, — bibliotecario, en la adolescencia, de la biblioteca de su Estado, inicia al entrar en la juventud un despojo de la pesada sabiduría que lo avejentaba, una escapatoria de la erudita adustez provinciana; y a medida que las envolturas van cayendo empieza a sur-

(*) Gilberto Owen. *Línea*. Poemas con un retrato del autor. "Cuadernos del Plata", Buenos Aires.

gir nuevamente el niño, pero ya sazonado ahora en una madura infantilidad: *Desde entonces era ya demasiado joven para no asombrarme de nada.*

Dotado de la virginidad infantil y estimulado por el tóxico poético empieza a descubrir, más que un sentido oculto, uno nuevo en todas las cosas, a crear su mundo particular del que no ha de salir más. Aquí toda sensación de tiempo se pierde lo mismo que la de espacio y la de todo orden establecido. La geografía, la ciencia, las artes, los personajes históricos y contemporáneos y hasta los lugares comunes de forma y de fondo se dan cita en él en un inmenso tiempo único donde sólo son materia poética limpia de cualquier otro significado. Porque Owen no trabaja, como casi todos los poetas, con material determinado ni encuentra obstáculos en ninguna clase de tabús. Cuando toca, como si lo hiciera con una varita de virtud, se apresta a entrar en juego, a representar el papel que él le asigna sin recurrir, salvo en raros casos, a las metáforas. Barba Azul, la Osa Mayor, Proust, son lo que son, pero jugando distinto juego, al igual que el saxofón y el arpa. Esta, por ejemplo, no llega a dejar oír sus trinos porque nada más alargamos hacia ella *dedos de miradas*. A las mujeres, a veces, el viento las convierte en *Victorias de Samotracia* y en otras, ellas mismas *prenden banderillas de lujo al camino*. Y cuando todas las que tiene a su disposición llegan a hastiarlo, se inventa una flamante *miss Hannah* sacada de un disco de música negra, que tiene sobre las demás la ventaja de ser capicúa, forma de gran prestigio en la magia que Owen practica regida por el código kaleidoscópico de la borraja, según el cual *los milagros están prohibidos* no obstante que impera la injusticia de la divinidad. Las cosas que suceden en el mundo de Owen *no son justas, pero son divinas*. Esto lo recuerdan él mismo o alguno de sus compañeros, Esopo quizá o tal vez Herr Hanz Horbigers cuando algo o alguien quiere hacer por su cuenta milagros inconvenientes. Por ejemplo, cuando *un hombre gordo a quien mal llamamos Chesterton* exige que Owen sepa escribir con unos signos nombrados taquigrafía, ya cuando algún ángel malo quiere hacerle creer que el traje que lleva puesto lo debe pagar a la "High-Life", o bien cuando él pide a *Nuestra Señora de la Aviación que lo sople hacia arriba*. Ella, el hombre gordo y el ángel malo acabarán siempre en concierto con el poeta.

Como miss Hannah, todas las mujeres de sus sueños, o de sus realidades, tienen atributos especiales y nunca les habla si no es en su propio idioma, ese idioma del *eco de las voces que no suenan*. Sucede que ellas, naturalmente, no encuentran un sentido lógico en lo que se les dice pero, sin saberlo, se dejan aprisionar por el encanto poético y gustosas se prestan al juego. Otro tanto, por lo demás, sucede a los hombres, aún a los más adustos, entre quienes Gilberto se ha inventado su familia, sus amigos y sus oyentes. Ya dije al principio que Owen es un poema vivo que se realiza en todos los instantes ante cualquier auditorio o sin él y que por eso su libro es cuando mucho una selección de los fragmentos más felices de la poesía total que es su vida misma; pero no es eso lo raro, sino que tal fenómeno se realice ahora y en México, donde el arte se ha convertido en una práctica de catacumbas y donde la palabra "poeta" ha llegado a ser un simple mote. Antes de que Owen publicara ningún libro, ya su fama se había extendido; sus "excentricidades", no sólo se toleraban, sino que eran autorizadas y buscadas aún por aquellos que siguen protestando no entenderlas y por los que, no entendiéndolas ni sintiéndolas, aseguran que las comprenden y tratan de reducirlas a un orden lógico ordinario. Después de editar una *Novela como nube* y un libro de poemas, la situación sigue siendo la misma porque la realidad de la novela, que es la edición, la guardo yo en espera de que Owen se acuerde de ella, mientras que para él la única realidad fue la nube, una nube inaprehensible y pasajera. Los poemas que lanzó a la publicidad dejando los originales aparentemente olvidados en un automóvil de alquiler se imprimen gracias a la recolección hecha de los que conservaban sus amigos, y hasta hoy no se reciben en México, un año después de la edición, sino tres o cuatro ejemplares. Y sin embargo, para todos aquellos que tuvieron algún contacto con el poema Owen, persiste, a pesar de sus tres años de ausencia, todo el enjambre poético por él urdido. Apenas sabemos que Owen está en Lima, que antes estuvo en Detroit; pero seguimos encontrándonos con personas que formaron parte de su familia imaginaria, marcadas, tal vez a su pesar, por la huella del encanto con que él las señaló, seguimos visitando lugares en los que todavía no ha sido posible destruir el hechizo, nos salen al paso imágenes y palabras a las que él dio un

sentido especial, y llegamos a creer que desde su escritorio burocrático de Perú sigue Gilberto Owen en tratos con todos sus personajes misteriosos, inclusive con uno que nunca se atrevió a nombrar, así como evitó la palabra amor en uno de sus poemas lleno de lo mismo.

México, 1931.

CELESTINO GOROSTIZA

UNA CONFERENCIA

Victoria Ocampo ha leído en la Residencia de Señoritas, de Madrid, una conferencia: la disertación sobre Harlem que el público culto de Buenos Aires conoce. La prensa española nos trae el eco de dicha lectura y el tono general de las crónicas a su respecto — su entusiasmo y calor — definen la resonancia profunda que en las atmósferas de altura obtienen las palabras dotadas de tal autoridad y belleza.

En su lectura de Madrid, Victoria Ocampo agregó al texto conocido las siguientes palabras finales:

Si mi paso por Madrid no hubiera sido tan rápido, si me hubiera dejado disponer de algún tiempo, hubiera querido escribiros unas páginas sobre algunos aspectos de la otra América, de la mía, de la que, en cierto modo, es también vuestra. Hubiera con vosotros intentado mirarla desde lejos, hubiera querido mirarla desde aquí, interponiendo, para verla mejor, toda vuestra tierra entre ella y yo. Pero ahora me es imposible. Considerad que estoy invadida por vuestra España.

En cada calleja de esos pueblos castellanos, ante los paisajes que me eran desconocidos y a la vez familiares, me siento a punto de descubrir el lugar mismo del que yo partí hace siglos. La más pobre casucha blanqueada con cal me conmueve porque reconozco en ella lo que nunca he dejado de amar, lo que por una extraña e invencible predilección mía he llevado, sin darme cuenta, desde España a América.

No es sólo El Escorial el que me puede hablar al corazón y al gusto en un lenguaje más mío que el de los monumentos más bellos de Francia o de Italia. Visité uno de estos días con Victoria Kent la Cárcel de Mujeres, de Alcalá. Aquellos muros blancos, aquellos tiestos de flores chillonas, aquella desnudez limpia, y el campo árido y tirante, clavado en cada una de las ventanas, todas aquellas cosas se apoderaron de mí súbitamente. He amado todo eso por instinto antes de conocer a España, antes de ver que lo que me obsesionaba en este violento preferir era la esencia misma de España.

El otro día pasamos por Illescas y, naturalmente, fuimos a ver el "San Ildefonso" del Greco. Había en la carretera una luz deslumbradora. Al entrar en la iglesia nos sentimos casi ciegos, incapaces de distinguir, al pronto, los colores del cuadro. Tuvimos que esperar hasta que nuestros ojos quedasen domesticados por la penumbra.

Me encuentran ahora ustedes en trance análogo. Lleno de un inmenso camino vacío y anegado de luz. Mis ojos ciegos, deslumbrados de América, caen en esta España, rica de sombras magníficas; sombras de su pasado, que es también el nuestro. Y espero humildemente, como ante el "San Ildefonso" del Greco, que jirón a jirón me sea restituido mi tesoro.

It is a very common mistake to suppose that the
the only way to get the most out of a book is to
read it from cover to cover. This is not the case.
The best way to get the most out of a book is to
read it in a way that suits your own needs.
For example, if you are interested in a particular
subject, you may want to read the chapters on that
subject first. Or, if you are interested in the
author's style, you may want to read the chapters
on that subject first. The point is to read the book
in a way that suits your own needs.

There are many other ways to read a book. You
may want to read the chapters in order, or you
may want to read the chapters out of order. You
may want to read the chapters in a particular
order, or you may want to read the chapters in a
random order. The point is to read the book in a
way that suits your own needs. This is the best
way to get the most out of a book.

There are many other ways to read a book. You
may want to read the chapters in order, or you
may want to read the chapters out of order. You
may want to read the chapters in a particular
order, or you may want to read the chapters in a
random order. The point is to read the book in a
way that suits your own needs. This is the best
way to get the most out of a book.

There are many other ways to read a book. You
may want to read the chapters in order, or you
may want to read the chapters out of order. You
may want to read the chapters in a particular
order, or you may want to read the chapters in a
random order. The point is to read the book in a
way that suits your own needs. This is the best
way to get the most out of a book.

INDICE

INDEX

INDICE

	Pag.
El mundo atlántico, por <i>Waldo Frank</i>	7
Poemas, por <i>Jules Supervielle</i>	83
Policéfalo y Señora, por <i>Ramón Gómez de la Serna</i>	91
La novela norteamericana de postguerra, por <i>Gorham Munson</i>	107
El malestar de la literatura italiana, por <i>Leo Ferrero</i>	118
A propósito de "Lady Charterley's Lover", por <i>André Malraux</i>	125

NOTAS

Nuestras imposibilidades, por <i>Jorge Luis Borges</i>	131
Crítica de conferencias. Ramón y Morand, por <i>Guillermo de Torre</i>	134
Un balance literario: 1918 - 1930, por <i>Roberto García Pinto</i>	142
"Vida" y "espíritu" en la metafísica scheleriana, por <i>Carlos Astrada</i>	148
Gabriela Mistral y José Martí, por <i>Juan Marinello</i>	156
Estilística. Un estudio sobre Quevedo, por <i>Raimundo Lida</i> ..	163
Un poema vivo, por <i>Celestino Gorostiza</i>	172
Una conferencia	176

Todos los materiales han sido exclusivamente escritos para SUR. Queda prohibido reproducir íntegra o fragmentariamente cualquiera de ellos sin autorización especial o sin mencionar su procedencia.

Los originales deben ser enviados a la Dirección: Rufino de Elizalde 2847.

INDEX

1. General Introduction
2. The History of the
3. The History of the
4. The History of the
5. The History of the
6. The History of the
7. The History of the
8. The History of the
9. The History of the
10. The History of the

11. The History of the
12. The History of the
13. The History of the
14. The History of the
15. The History of the
16. The History of the
17. The History of the
18. The History of the
19. The History of the
20. The History of the

21. The History of the
22. The History of the
23. The History of the
24. The History of the
25. The History of the
26. The History of the
27. The History of the
28. The History of the
29. The History of the
30. The History of the

ESTE CUARTO NÚMERO DE SUR ACABÓ
DE IMPRIMIRSE EN NOVIEMBRE DE 1931
EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
FRANCISCO A. COLOMBO
SAN ANTONIO DE ARECO
y BUENOS AIRES