

SUR

REVISTA MENSUAL

PUBLICADA BAJO LA DIRECCION DE
VICTORIA OCAMPO

DICIEMBRE DE 1935

AÑO V

BUENOS AIRES

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

PHYSICS DEPARTMENT
5712 S. UNIVERSITY AVE.
CHICAGO, ILL. 60637

PHYSICS DEPARTMENT
5712 S. UNIVERSITY AVE.
CHICAGO, ILL. 60637

S U M A R I O

V I R G I N I A W O O L F

UN CUARTO PROPIO

B E N J A M I N F O N D A N E

LA CONCIENCIA DESVENTURADA

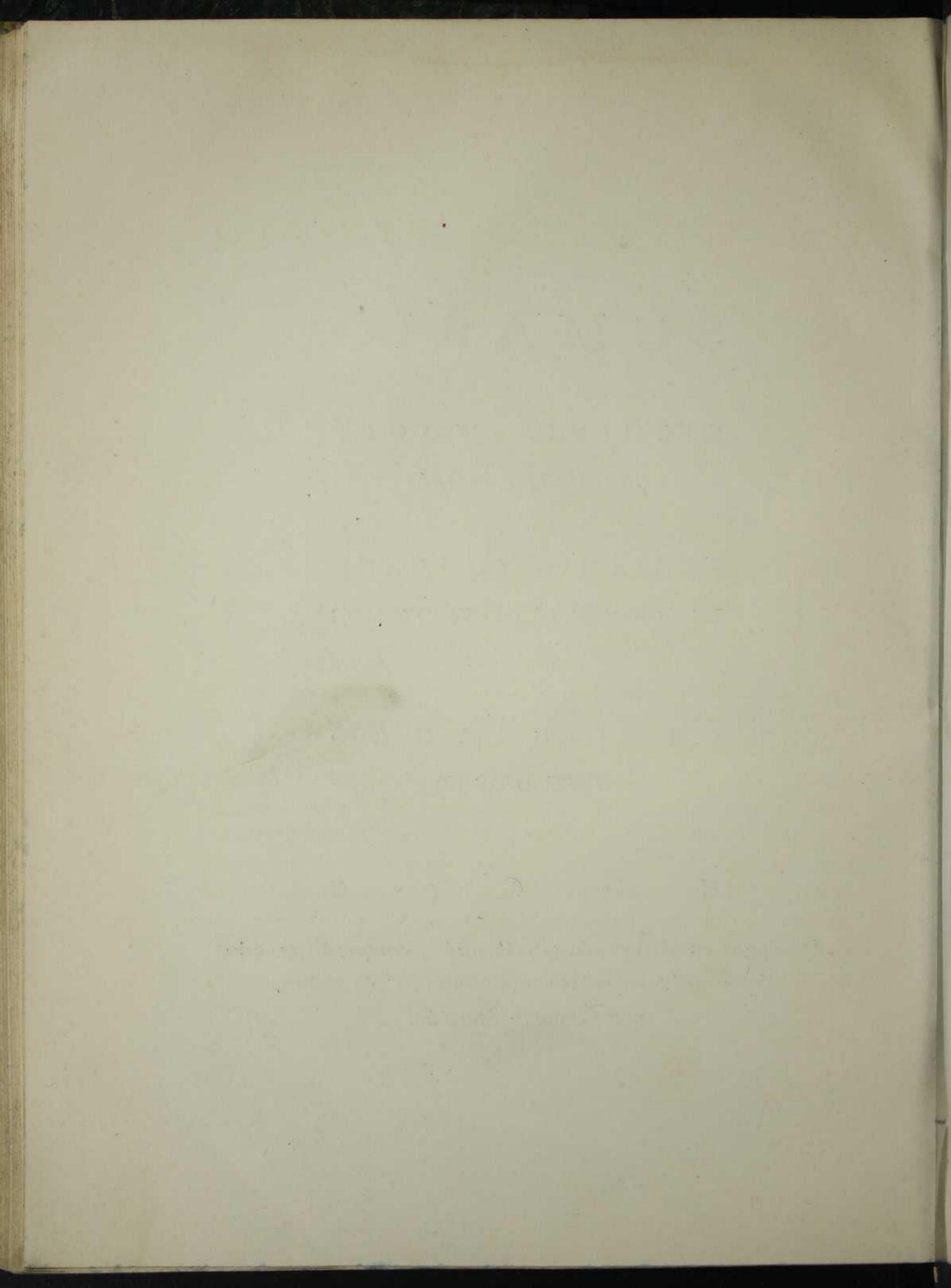
(Bergson, Freud y los dioses)

J O S E B I A N C O

SIETE AÑOS (II)

N O T A S

Domingos en Hyde Park, por *Victoria Ocampo*; El sentido
de la noche en el "Nocturno Europeo" de Mallea,
por *Leopoldo Marechal*



U N C U A R T O P R O P I O

I

Pero, dirán ustedes, nosotros le pedimos que hablara sobre las mujeres y la novela — ¿qué tendrá éso que ver con un cuarto propio? Intentaré explicarlo. Cuando me pidieron que hablase sobre las mujeres y la novela me senté en la orilla de un río y me puse a pensar lo que esas palabras querrían decir. Podían significar simplemente unas observaciones sobre Fanny Burney; otras sobre Jane Austen; un tributo a las Brontë y un esbozo de la casa parroquial de Haworth bajo la nieve; algunas eventuales ironías sobre Miss Mitford; una respetuosa alusión a George Eliot; una referencia a Mrs. Gaskell y asunto concluído. Pero repensándola bien, la empresa no me pareció tan sencilla. El tema *Las mujeres y la novela* puede querer decir, y ustedes pueden querer que quiera decir, las mujeres y lo que parecen; o sino las mujeres y las novelas que escriben; o tal vez las mujeres y las novelas que se escriben sobre ellas; o esas tres cosas inextricablemente mezcladas, y esto último puede ser lo que ustedes quieren que estudie.

Pero, al disponerme a adoptar esa interpretación, que me parecía la más interesante de todas, pronto advertí que tenía una desven-

taja fatal. Nunca podría llegar a una conclusión. Nunca podría cumplir lo que es, entiendo, el primer deber de un conferenciante: ofrecerles después de una hora de charla una pepita de verdad pura, que ustedes envolverían en las hojas de sus libretas y guardarían eternamente sobre el mármol de la chimenea. Sólo puedo ofrecerles una opinión sobre un tema menor: para escribir novelas, una mujer debe tener dinero y un cuarto propio; y eso, como ustedes verán, deja sin resolver el magno problema de la verdadera naturaleza de la mujer y la verdadera naturaleza de la novela.

He eludido el deber de arribar a una conclusión; las mujeres y la novela son dos problemas que no he resuelto. Pero en compensación trataré de mostrarles cómo he llegado a esa opinión sobre el dinero y el cuarto propio. Voy a desarrollar ante ustedes, con toda la plenitud y franqueza posibles, el proceso mental que me condujo a ella. Si expongo las ideas o los prejuicios que respaldan esa tesis, ustedes acabarán por reconocer que ellas tienen alguna relación con las mujeres y la novela. Sea lo que fuere, cuando un tema es muy discutible — y cualquier tema donde interviene el sexo lo es — nadie puede esperar decir la verdad. Sólo es posible referir de qué modo uno ha llegado a una opinión. Sólo es posible dar al auditorio la oportunidad de formarse opiniones individuales, al observar las limitaciones, los prejuicios, las idiosincrasias del conferenciante. En este caso, los hechos son menos verdaderos que la ficción. Por eso, aprovechando todas las libertades y licencias del novelista, les contaré la historia de los dos días que precedieron a mi llegada — cómo, agobiada por el peso del tema que ustedes han cargado sobre mis hombros, lo repensé y lo entreveré con mi vida diaria. No preciso decir que lo que voy a describir no tiene existencia: Oxbridge es una invención, Fernham también, “yo” no es más que un símbolo cómodo para alguien que no existe

realmente. De mis labios fluirán mentiras, pero tal vez se mezclará con ellas alguna verdad; a ustedes les toca buscar esta verdad y resolver si vale la pena guardarla. Si no, claro que arrojarán el conjunto al canasto de los papeles y lo olvidarán para siempre.

Ahí estaba yo (díganme Mary Beton, Mary Seton, Mary Carmichael, o el nombre que se les antoje — todo es igual) sentada a la orilla de un río, hace un par de semanas, en el hermoso tiempo de octubre, absorta en mi pensar. Ese yugo de que les hablé — las mujeres y la novela, la obligación de resolver de alguna manera un problema que despierta tantas pasiones y prejuicios — doblaba mi cabeza hacia el suelo. A derecha e izquierda, unas malezas coloradas y de oro, brillaban con un tinte de fuego, y hasta parecían arder con un calor igual. En la ribera opuesta, lloraban los sauces en perpetua lamentación, la cabellera desatada sobre los hombros.

El río reflejaba lo que quería de cielo y puente y árboles ardiendo, y cuando el estudiante había deslizado su bote por los reflejos, éstos se juntaban de nuevo, absolutamente, como si él no hubiera existido nunca. Ahí, mientras las horas giraban en el reloj, uno podía ensimismarse en su pensamiento. El pensamiento — para darle un nombre más orgulloso del que merecía — había hundido su línea en la corriente. Oscilaba, minuto tras minuto, de un punto a otro entre los reflejos y los yuyos, dejándose levantar y hundir por el agua, hasta — ustedes ya conocen el tironcito — la brusca aglomeración de una idea en la punta del aparejo, y después la subida cautelosa y la cuidadosa atracción. Ay de mí, qué insignificante y pequeño parecía ese pensamiento mío en el césped: el pez que un buen pescador restituye al agua para que engorde, y algún día valga la pena cocinarlo y comerlo. No quiero molestarlos ahora con ese pensamiento; si se fijan bien, ya lo descubrirán en lo que diré.

Pero por pequeño que fuera, tenía sin embargo esta propiedad misteriosa: restituído a la mente, se transformó de golpe en algo muy interesante y precioso, y al hundirse y dardear y zigzaguear y chisporrotear, promovió tal remolino de ideas que me fué imposible estar quieta. Fué así que me encontré caminando con suma rapidez por un cantero de césped. Inmediatamente la figura de un hombre se me cruzó. Al principio no comprendí que esas agitaciones de un objeto rarísimo, con un frac y camisa de etiqueta se dirigían a mí. Su cara manifestaba indignación y horror. El instinto más bien que la razón vino en mi ayuda: él era un Bedel; yo una mujer. Este era el césped; aquel el camino. Sólo el Profesorado y el Magisterio puede andar por aquí; el pedregullo es mi lugar. Esos pensamientos fueron la obra de un instante. En cuanto regresé al camino los brazos del Bedel descendieron, la cara se calmó y aunque mejor es pisar césped que pisar pedregullo, nada irreparable había sucedido. La única querrela que yo pude haber entablado contra el Profesorado y el Magisterio de aquel colegio era que para proteger su césped, alisado durante 300 años, habían espantado mi pescadito.

No puedo recordar cuál fué la idea que me impulsó a esa violación. El espíritu de la paz descendió del cielo como una nube, porque si el espíritu de la paz habita en algún lado, es en los patios y en los atrios de Oxbridge, una mañana hermosa de octubre. Caminando por esos colegios a través de esas viejas aulas, toda la aspereza del presente parecía alisada; el cuerpo estaba como guardado en una milagrosa vitrina impenetrable a cualquier sonido, y la mente, libre de todo contacto con los hechos (salvo que uno volviera a pisar el césped), podía serenamente emprender la meditación que condecía con el momento. Quiso el azar, que el recuerdo perdido de un antiguo ensayo sobre una visita a Oxbridge en las vacaciones me hiciera pensar en Charles Lamb

— en Saint Charles, como dijo Thackeray, poniendo sobre su cabeza una carta de Lamb. La verdad, es que de todos los muertos (les doy mis pensamientos como fueron llegando), Lamb es el más simpático; es aquel a quien yo hubiera querido decir: Cuénteme cómo escribió sus ensayos. Sus ensayos aventajan aún a los de Max Beerbohm, pensé, con toda su perfección, por ese inexplicable destello de imaginación, por esa grieta genial o relámpago que los raja por la mitad y los deja imperfectos y mutilados, pero constelados de poesía. Hará cien años que Charles Lamb vino a Oxbridge. Lo cierto es que compuso un ensayo — el nombre se me escapa — sobre un manuscrito de Milton que leyó aquí. Era tal vez el *Lycidas*, y Lamb se escandalizó de que cualquier palabra del *Lycidas* pudo no haber sido la misma que ahora es. Le parecía un sacrilegio que Milton se atreviera a modificar las palabras de aquel poema. Esto me llevó a recordar lo que pude de *Lycidas* y a distraerme en adivinar qué palabra corrigió Milton y por qué causas. Entonces recordé que el manuscrito revisado por Lamb distaba apenas unos centenares de yardas, de modo que uno podía repetir a través del patio los pasos de Lamb hasta la biblioteca famosa donde está guardado el tesoro. Además, recordé, al poner ese plan en ejecución, que en esa biblioteca famosa también se guarda el *Esmond* manuscrito de Thackeray. Los críticos repiten que *Esmond* es la novela más perfecta de Thackeray. Pero si no me engaño, el estilo afectado con su remedo del siglo dieciocho, resulta incómodo, salvo que la manera dieciochesca fuera natural en Thackeray — hecho que se podría verificar mirando el manuscrito y comprobando si los cambios son de contenido, o de estilo. Pero antes habría que determinar cuál es el contenido, cuál el estilo, problema que..... pero ahí estaba yo en la puerta misma de la biblioteca. Debo haberla abierto, porque inmediatamente surgió, como un ángel guardián, vedando el

camino, con una agitación de ropaje negro en lugar de alas blancas, un caballero suplicante, plateado y bondadoso, que deploró en voz baja, al despedirme, que la entrada a la biblioteca sólo fuera permitida a señoras acompañadas por un profesor del Colegio o provistas de una carta de presentación.

Que una mujer haya maldecido una biblioteca famosa, es asunto del todo indiferente a la biblioteca famosa. Tranquila y venerable, con sus muchos tesoros guardados en su seno con triple llave, duerme con majestad y puede, por mi parte, seguir durmiendo así para siempre. Nunca despertaré esos ecos, nunca volveré a postular esa hospitalidad, juré indignada al bajar los escalones. Faltaba una hora para el almuerzo ¿qué iba yo a hacer? ¿Vagar por el parque, sentarme en la ribera? Indiscutiblemente era una hermosa mañana de otoño; las hojas coloradas caían sin el menor apuro a la tierra, me daba lo mismo hacer una cosa o la otra. Pero a mis oídos llegó una música. Algún servicio religioso o función estaba celebrándose. Cuando pasé junto a la puerta de la capilla, el órgano se quejaba magníficamente. En ese aire sereno la pena del Cristianismo era más el recuerdo de una pena que una pena presente, y hasta el rezongo de aquel órgano antiguo estaba saturado de paz. Yo no tenía ganas de entrar ni tal vez el derecho, y esta vez el sacristán podía detenerme, pidiéndome, quizá, la fe de bautismo, o una presentación firmada por el Deán. Pero el exterior de estos espléndidos edificios suele no ser menos hermoso que el interior. Además, era bastante divertido espiar la multitud de los fieles, entrando y saliendo, atareados en la capilla como abejas en la boca de la colmena. Muchos estaban de capa y birrete; algunos con estolas de piel sobre los hombros; otros llegaban en sillas de ruedas; otros, aunque no habían pasado la cuarentena, estaban arrugados y aplanados en formas tan extrañas que hacían pensar en

los cangrejos gigantes que se arrastran penosamente sobre la arena de un acuario. Al recostarme contra el muro la Universidad me parecía un santuario donde se conservan especies raras que se extinguirían muy pronto si tuvieran que luchar por su vida en el asfalto del Strand. Cuentos viejos de viejos decanos y viejos deanes volvieron a mi mente, pero antes que yo juntara coraje para silbar — se susurraba que al oír un silbido el viejo Profesor X. salía inmediatamente al galope — la venerable congregación había entrado. Me quedaba el exterior de la capilla. Como es sabido, sus elevadas cúpulas y pináculos se pueden ver, iluminadas de noche y visibles por leguas a la redonda, desde las sierras, como un velero que siempre viaja y no llega nunca. Antaño, verosímilmente, este patio, con sus canteros lisos de césped, sus edificios sólidos y la misma capilla no eran más que un pantano, donde se agitaban los pastos y hocicaban los cerdos.

Yuntas de bueyes y de caballos, pensé, deben haber arrastrado en carros la piedra desde lejanos condados, y luego, con trabajo infinito los bloques grises a cuya sombra estoy fueron apilados unos encima de otros, y después los pintores trajeron cristal para las ventanas, y los albañiles estuvieron atareados siglos y siglos en aquel techo con masilla y mezcla, palas y picos. Todos los sábados, alguien había volcado un bolsón de oro y plata en sus puños antiguos, porque es de imaginar que en las tardes tenían su cerveza negra y sus bochas. Un inacabable río de oro y plata, pensé, debe haber fluido en este patio perpetuamente para que siguieran llegando las piedras y trabajando los albañiles: para nivelar, para zanjar, para cavar y para drenar. Pero aquella era la época de la fe, y se derramaba dinero liberalmente para levantar esas piedras sobre un cimiento sólido y cuando fueron levantadas las piedras, fluyó más dinero de los cofres de reyes y de reinas y de grandes nobles para que finalmente aquí se cantaran himnos y aprendieran los estudiosos.

Tierras fueron cedidas; se pagaron diezmos. Y cuando pasó la época de la fe y llegó la época de la razón, prosiguió el río de oro y plata: se dotaron becas, se fundaron cátedras, sólo que el oro y la plata ya no fluían de los cofres del rey, sino de las arcas de industriales y mercaderes, de las carteras de hombres que habían hecho, digamos, una fortuna con la industria, y devolvían buena parte en sus testamentos, para más cátedras, más cursos, más becas en la universidad donde habían aprendido su oficio.

De ahí los laboratorios y bibliotecas; los observatorios; la espléndida instalación de instrumentos costosos y delicados, que ahora están en vitrinas, donde hace siglos se agitaban los pastos y hocicaban los cerdos. Ciertamente, al recorrer el patio, el cimientito de oro y de plata me parecía muy profundo: el pavimento ahogaba con solidez el pasto silvestre. Hombres con bandejas en la cabeza se atareaban de escalera a escalera. En las macetas de los balcones florecían charros capullos. De las habitaciones internas salían acordes de fonógrafo. Era imposible no pensar — el pensamiento, fuera el que fuere, se cortó. Sonó el reloj. Era la hora de buscar el almuerzo.

Es un hecho curioso que a los novelistas les gusta hacernos creer que los almuerzos son invariablemente memorables por algo gracioso que se dijo, o algo muy prudente que se hizo. Pero es raro que concedan una palabra a lo que se comió. Forma parte de la convención novelística no hablar de sopa ni de salmón ni de patos, como si la sopa y el salmón y los patos carecieran de toda importancia; como si nadie hubiera fumado un cigarro o bebido un vaso de vino. Ahora sin embargo, me tomaré la libertad de desafiar esa convención y de contarles que unos lenguados inauguraron ese almuerzo, unos lenguados sumergidos en una fuente honda, sobre los cuales el cocinero del Colegio había extendido una capa de blanquísima crema, aunque la

jaspeaban borrones pardos como las manchas en el pelo de una cierva. Después llegaron las perdices, pero si esto sugiere una yunta de pájaros pelados y pardos en una fuente, mucho se equivocan ustedes. Las perdices varias y múltiples llegaron con su debida escolta de salsas y ensaladas, las picantes y las dulces, todas en orden; sus papas, finas como fichas pero no tan duras; sus repollitos brotados como botones de rosa pero más suculentos. Y no bien hubimos cumplido con el asado y su escolta, el silencioso servidor, quizá el mismo Bedel en una encarnación más tranquila, erigió, festoneado de servilletas un postre que nació todo azúcar de las olas. Llamarlo budín y vincularlo con arroz y tapioca sería un insulto. Mientras tanto las copas de vino se habían sonrojado y dorado; vaciado y colmado. Y de ese modo se encendió gradualmente, en mitad de la médula que es el asiento del alma, no esa dura lucecita eléctrica que llamamos brillo y que entra y sale de los labios, sino aquel otro más profundo, sutil y subterráneo resplandor que es la rica llama amarilla del trato racional. A qué apurarse. A qué chispear. A qué ser otro y no uno mismo. Todos vamos juntos al cielo y nos acompaña Vandyck — en otras palabras, qué buena parecía la vida, qué gratas sus recompensas, qué trivial esa queja o aquel rencor, cuán admirables la amistad y la sociedad de los semejantes, mientras al encender un buen cigarrillo uno se hundía entre los almohadones del asiento de la ventana.

Si la casualidad me hubiera deparado un cenicero, si a falta de cenicero no hubiera tirado la ceniza por la ventana, si las cosas hubieran sido algo distintas de lo que fueron, yo verosíblemente no hubiera visto un gato sin cola.

La vista de ese abrupto y mutilado animal atravesando cautelosamente el patio alteró el tono emocional para mí, por algún azar subconsciente. Fué como si alguien hubiera corrido una cortina. Tal

vez el excelente vino del Rhin estaba aflojando. Lo cierto es que al mirar al gato rabón detenerse en mitad del césped como si él también interrogara el universo, algo faltaba, algo me pareció distinto. Pero ¿qué faltaba, qué era distinto, me pregunté, oyendo la conversación? Y para responder a esa pregunta, tuve que imaginarme fuera del cuarto, restituida al pasado, antes de la guerra, y tuve que proponer a mis ojos el simulacro de otro almuerzo servido en unas habitaciones no muy lejanas de estas; pero distinto.

Todo era distinto. Mientras tanto seguía la conversación entre los comensales, que eran muchos y jóvenes, unos de un sexo, otros de otro; seguía con entusiasmo, seguía desembarazada y feliz. Yo la destacué sobre el fondo de aquella otra conversación, y al comparar las dos, no tuve duda de que esta era la descendiente, la heredera legítima de la otra. Nada había cambiado; nada era distinto sino — aquí escuché aguzando el oído no lo que se decía, sino la corriente de fondo. Sí, era eso, el cambio estaba ahí. Antes de la guerra, en un almuerzo como este, la gente hubiera dicho las mismas cosas pero hubieran sonado distintas, pues en aquellos días las acompañaba una especie de zumbido, no articulado sino musical e incitante, que modificaba el valor propio de las palabras. ¿Sería posible ponerle letra a aquel zumbido? Tal vez con ayuda de los poetas. Había un libro a mano y dí casualmente con Tennyson. Hallé que Tennyson estaba cantando:

*There has fallen a splendid tear
From the passion flower at the gate.
She is coming, my dove, my dear;
She is coming, my life, my fate;
The red rose cries, "She is near, she is near";
And the white rose weeps, "She is late";*

*The larkspur listens, "I hear, I hear";
And the lily whispers, "I wait".*

¿Y era esto lo que tarareaban los hombres en los almuerzos antes de la guerra? Y las mujeres?

*My heart is like a singing bird
Whose nest is in a water'd shoot;
My heart is like an apple tree
Whose boughs are bent with thick — set fruit;
My heart is like a rainbow shell
That paddles in a halcyon sea;
My heart is gladder than all these
Because my love is come to me.*

¿Y era esto lo que tarareaban las mujeres en los almuerzos antes de la guerra?

Había algo tan absurdo en imaginarse personas tarareando cosas así *sotto voce* en los almuerzos antes de la guerra, que solté la carcajada y tuve que explicar mi risa señalando al gato rabón, que realmente parecía un poco ridículo, pobre animal, sin cola, en mitad del césped. ¿Había nacido así o habría perdido la cola en un accidente? Los gatos rabones, aunque se dice que hay algunos en la isla de Man, son muy poco frecuentes. Es un animal singular, más raro que lindo. Es asombroso la diferencia que hace una cola — ustedes saben lo que se dice, cuando una reunión se está disgregando y las personas buscan sus abrigos y sus sombreros.

Esta, gracias a la hospitalidad del dueño de casa, se había prolongado hasta la tarde. El hermoso día de octubre se iba borrando y al atravesar la alameda las hojas caían de los árboles. Puerta tras

puerta se cerraba a mi espalda, mansa e irrevocablemente. Innumerables bedeles calzaban innumerables llaves en cerraduras bien aceitadas; la casa del tesoro ya estaba segura por otra noche.

De la avenida se sale a un camino — he olvidado su nombre — que conduce, si uno no se equivoca, a Dernham. Pero había tiempo de sobra. La comida era recién a las siete y media. Después de semejante almuerzo uno casi podía prescindir de comida. Es extraño de qué modo un retazo de poesía puede trabajarnos la mente y hace que las piernas se muevan a compás en el camino. Las palabras:

*There has fallen a splendid tear
From the passion — flower at the gate.
She is coming my dove, my dear.*

me avivaban la sangre, al caminar rápidamente a Headingley. Y después, pasándome a la otra cadencia, canté, donde la presa bate las aguas:

*My heart is like a singing bird
Whose nest is in a water'd shoot;
My heart is like an apple tree...*

Qué poetas, grité en voz alta, como se grita en el crepúsculo, qué poetas aquéllos! Celosa, tal vez, del honor de nuestra época, me puse a pensar (aunque ya sé que tales comparaciones son irrisorias) si honradamente podríamos enumerar dos poetas vivos tan grandes como antes Tennyson y Cristina Rossetti. Claro que es imposible, pensé, los ojos puestos en el agua espumosa. Si aquella poesía nos mueve a un tal abandono, a un tal éxtasis, es precisamente por celebrar emociones que uno solía tener (tal vez en los almuerzos de la preguerra), de modo que

uno responde fácilmente, familiarmente, sin tomarse el trabajo de analizar el sentimiento o de compararlos con los que uno ahora tiene. Pero los poetas contemporáneos expresan una emoción que está formándose ahora y que nos están arrancando. En primer lugar uno suele no reconocerla; muchas veces uno la teme, la vigila con desconfianza y la compara celosa y sospechosamente con la emoción antigua y ya familiar. De ahí la dificultad de la poesía moderna, y esa dificultad es la que nos impide recordar arriba de dos versos consecutivos de cualquier poeta moderno. Esa razón — el fracaso de mi memoria — hizo que el argumento se detuviera por falta de material. Pero por qué, (proseguí yo, caminando hacia Headingley) hemos dejado de tararear *sotto voce* en almuerzos y fiestas? ¿Por qué Alfredo ha cesado de cantar:

She is coming my dove, my dear.

¿Por qué ya no responde Cristina:

*My heart is gladder than all these
Because my love is come to me?*

¿Diremos que la guerra tiene la culpa? ¿Cuando se dispararon los cañones de agosto de 1914, hombres y mujeres se vieron las caras tan bien que murió la ilusión? Ciertamente fué un golpe (en especial para las mujeres ilusionadas con la virtud de la educación) ver las caras de nuestros gobernantes a la luz del fuego de las granadas. Tan feos parecían — alemanes, ingleses, franceses — tan estúpidos. Pero sea la culpa de quien sea, o venga de donde venga, el hecho es que la ilusión que impelió a Tennyson y a Cristina Rossetti a celebrar tan apasionadamente la venida de sus amores es mucho más rara ahora que entonces. Basta leer, examinar, escuchar, recordar. ¿Pero a qué hablar de culpa? Si se trataba de una ilusión ¿por qué no celebrar la

catástrofe que le dió muerte y puso en su lugar la verdad? Pues la verdad..... esos puntos suspensivos marcan el sitio donde yo, en busca de la verdad, equivoqué el recodo que lleva a Fernham.

¿Qué es verdad y qué es ilusión? me pregunté. Por ejemplo ¿cuál era la verdad de esas casas vagas y festivas ahora con sus ventanas rojas en el crepúsculo, pero crudas y coloradas y sórdidas, con sus dulces y sus botines, a las nueve de la mañana? Y los sauces y el río y los jardines que bajan al río, vagos ahora con la intrusa neblina, pero de oro y rojos a la luz del día — ¿cuál era su verdad y cuál su ilusión?

Les perdono las torceduras y las vueltas de mis meditaciones, porque a ninguna conclusión arribé en el camino a Headingley, y les ruego que supongan que pronto descubrí mi error, y dirigí mis pasos a Fernham.

Ya dije que era un día de octubre. No me atrevo a perder el respeto de ustedes y a comprometer el buen nombre de la literatura cambiando la estación y describiendo lilas que penden de los muros de los jardines, retamas, tulipanes y otras flores de primavera. La literatura debe atenerse a los hechos, y cuanto más reales los hechos mejor la literatura — según nos dicen. Por consiguiente era todavía el otoño y seguían amarillas las hojas y caían tal vez un poco más ligero que antes, porque ya era de tarde (justo las siete y veintitrés) y se había levantado una brisa, (del sudoeste para ser más exacto). Pero algo raro estaba sucediendo:

*My heart is like a singing bird
Whose nest is in a water'd shoot;
My heart is like an appletree
Whose boughs are bent with thick -set fruit-*

Quizá los versos de Cristina Rossetti fueran algo culpables del extravagante capricho — claro que no era más que un capricho — de que la lila sacudía sus flores sobre las verjas de las quintas, y las mariposas color azufre iban de un lado a otro y el polvo del polen estaba en el aire. Sopló un viento, no sé de qué lado del horizonte, pero levantó las hojas recientes y hubo en el aire un destello de plata gris. Era el momento entre dos luces en que los colores padecen su intensificación y oros y púrpuras arden en los cristales de las ventanas como el latido de un corazón susceptible; en que por alguna razón la belleza del mundo revelada y sin embargo a punto de perecer (aquí entré en el jardín porque imprudentemente habían dejado la puerta abierta y no se divisaba ningún Bedel) la belleza del mundo que está a punto de perecer, tiene dos filos, uno de risa, otro de angustia, partiendo en dos el corazón. Los jardines de Fernham se dilataban ante mí en el crepúsculo de primavera, agrestes y abiertos, y en el pasto largo, salpicadas y descuidadamente arrojadas, había campánulas y narcisos, nunca muy ordenadas, y ahora sopladas por el viento y agitándose mientras tironeaban de sus raíces. Las ventanas del edificio, redondas como ventanas de barco entre olas generosas de ladrillo rojo, pasaron del limón al plata bajo el vuelo de las apresuradas nubes de primavera. Alguien estaba en una hamaca, alguien, pero en esta luz no eran más que espectros, entre adivinados y vistos, que corrían sobre la hierba — ¿nadie la detendría? — y luego en la terraza, como si emergiera para respirar, para dar un vistazo al jardín, llegó una figura encorvada, formidable aunque humilde, con la gran frente y el traje raído — ¿sería acaso la famosa humanista, sería acaso J. H. en persona? Todo era vago, pero intenso también, como si el velo corrido por el crepúsculo sobre el jardín hubiera sido desgarrado en dos por una estrella o por una espada — el destello de alguna atroz

realidad saltando, como suele saltar, del mismo corazón de la primavera. Porque la juventud.....

Aquí estaba mi sopa. En el gran comedor estaban sirviendo la cena. Lejos de estar en primavera estábamos en una tarde de octubre. Todos estaban congregados en el gran comedor. Aquí estaba la sopa. Era una sencilla sopa de caldo. Nada en ella para estimular la imaginación. A través del líquido se hubiera transparentado cualquier dibujo del plato. Pero no había dibujo. El plato era liso. Vino después la carne con su acompañamiento de papas y verduras — una trinidad casera, evocadora de ancas de vacas en un mercado barroso, y repollos rizados de borde amarillento, y regateos y pichinchas, y mujeres con bolsas de red el lunes de mañana. No nos podíamos quejar del diario alimento de la naturaleza humana, ya que la ración era suficiente, y sin duda los mineros no exigían tanto.

Después hubo ciruelas y crema. Y si alguien protesta que las ciruelas, aunque las alivie la crema, son una legumbre sin alma (fruta no son), guascudas como el corazón del avaro y segregando un líquido como el que debe circular por las venas de avaros que durante ochenta años se han privado de vino y de calor, y no los han dado a los pobres, debe reflexionar que hay personas cuya caridad no se arredra ante la ciruela. Hubo después bizcochos y queso, y luego circuló profusamente la jarra de agua, porque es muy propio de los bizcochos la sequedad, y estos eran bizcochos hasta la médula. Eso era todo. Había terminado la cena. Todos retiraron sus sillas; las puertas giratorias oscilaron violentamente; el hall se vació de todo rastro de comida y lo prepararon sin duda para el desayuno del día siguiente. Por corredores y escaleras, la juventud de Inglaterra salió golpeando puertas y cantando. Y era propio en un huésped, un forastero (porque yo en Fernham gozaba de tan poco derecho como en Trinity o

Somerville o Girton o Newnham o Christchurch), opinar: “La comida ha sido buena” o preguntar (ahora estábamos, Mary Seton y yo, en su salita) “¿No podíamos haber comido aquí las dos solas?” porque si yo hubiera dicho algo así, hubiera estado entrometiéndome en la economía secreta de una casa que presenta a los forasteros una fachada de alegría y valor.

No, imposible decir nada. Por un momento la conversación se detuvo. La máquina humana siendo lo que es — cerebro, cuerpo, y corazón todos entreverados, y no reclusos en compartimentos aislados como sin duda lo estarán en otro millón de años — una buena comida es muy importante para una buena conversación. Uno no puede pensar bien, amar bien, dormir bien, si uno ha comido mal. La lámpara en la médula no se enciende con carne hervida y ciruelas. Todos *tal vez* iremos al cielo, y *quizá* Vandyck nos está esperando en la esquina: tal es el vacilante y problemático estado de alma que las ciruelas y la carne hervida engendran al cabo de la jornada. Felizmente mi amiga, que era profesora de química, guardaba en un aparador una botella chata y unos vasitos — (pero faltaba la perdiz y el lenguado) — de modo que pudimos acercarnos al fuego y corregir alguna deficiencia del vivir de aquel día. En un minuto o dos, nos estábamos deslizado por aquellos motivos de interés que nacen de la ausencia de una persona determinada y requieren más tarde una discusión — como alguien se ha casado, otro no; uno piensa tal cosa, otro aquello; uno está desconocido de bueno, otro echado a perder — con todas aquellas especulaciones sobre la naturaleza humana y el carácter del asombroso mundo en que vivimos que surgen naturalmente de tales principios.

Mientras decíamos esas cosas, percibí con alguna vergüenza una corriente que se imponía sola y que todo lo dirigía a su propio fin.

Daba lo mismo hablar de España o de Portugal, de caballos de carrera o de libros, porque el interés verdadero no era ninguna de esas cosas, sino una escena de albañiles en un techo alto, hace quinientos años. Reyes y nobles traían tesoros en grandes bolsas y las vaciaban bajo tierra. Esta escena se animaba y volvía a animarse en mi mente y a colocarse junto a otra de vacas flacas y un mercado barroso y verduras marchitas y áridos corazones de viejos —, esos dos cuadros, diversos, descosidos y disparatados como eran, estaban enfrentándose siempre y sustituyéndose y me tenían del todo a su merced. Lo mejor para no deformar todo el diálogo era exponer al aire lo que yo tenía en la mente y dejar que se borrara y se deshiciera como la cabeza del rey muerto cuando abrieron el féretro en Windsor. En pocas palabras, le hablé a Miss Seton lo de los albañiles que habían estado todos esos años en el techo de la capilla, y de los reyes y reinas y nobles cargando bolsas de oro y de plata que vaciaban bajo la tierra; y cómo después los magnates financieros de nuestro tiempo, fueron llegando y depositando cheques y acciones, imagino, donde los otros habían depositado lingotes y toscas masas de oro. Todo eso, dije, yace debajo de esos colegios ¿pero qué yacerá bajo este colegio en que estamos, bajo el vistoso ladrillo rojo y el pasto descuidado del jardín? ¿Qué fuerza había detrás de esa porcelana lisa en la que comimos, y (esto me salió de la boca sin que lo pudiera atajar) detrás de la carne hervida, la crema y las ciruelas?

— Bueno, comenzó Mary Seton, hacia el año 1860 — Ah, pero usted ya conoce la historia, dijo aburrida de tener que contarla. Y me la contó: alquilaron piezas. Se celebraron reuniones. Dirigieron sobres. Redactaron circulares. Convocaron asambleas; leyeron cartas en voz alta: Fulano ha prometido tanto: Mengano, en cambio, no quiere dar un centavo. La *Saturday Review* ha estado muy grosera. ¿Cómo ha-

cernos de un capital para sostener las oficinas? ¿Haremos una rifa? ¿No podríamos encontrar una muchacha bonita para sentarla en primera fila? Veamos lo que ha dicho sobre eso John Stuart Mill. ¿Nadie podría conseguir que el director del X. publicara una carta? ¿No la firmaría Lady N.? Lady N. está en el campo. De ese modo, hará sesenta años, se fueron manejando las cosas, y fué un tremendo esfuerzo, y tomó muchísimo tiempo. Y sólo al cabo de una larga lucha y con las mayores dificultades consiguieron reunir treinta mil libras.

De modo, dijo, que no podemos darnos el lujo de vinos y perdices y sirvientes con fuentes en la cabeza. No podemos tener divanes y cuartos propios. “Las amenidades”, dijo, citando algún libro, “tendrán que esperar”.

Pensando en todas esas mujeres trabajando años y años y matándose para juntar dos mil libras, y no pasando entre todas de treinta mil, nos indignó la culpable pobreza de nuestro sexo. ¿Qué habían estado haciendo nuestras madres para dejarnos pobres? ¿empolvándose la nariz? ¿mirando vidrieras? ¿pavoneándose al sol en Monte Carlo? Había algunas fotografías en la chimenea. La madre de Mary — si el retrato era de ella — era tal vez una derrochadora en sus ratos de ocio (tuvo trece hijos de un pastor protestante) pero su vida relajada no se traduce mucho en sus rasgos. Era una mujer insignificante; una señora de edad con un chal escocés prendido con un gran camafeo; y estaba sentada en una silla de paja, animando a un perrito a mirar la máquina, con el aire divertido pero forzado de la persona que está segura de que el animal se moverá en cuanto apreten la perilla. Si se hubiera entregado a los negocios, si hubiera sido un fabricante de seda artificial o un magnate de la Bolsa; si hubiera dejado doscientas o trescientas mil libras a Fernham, estaríamos cómodas

esta noche y el tema de nuestro diálogo pudo haber sido arqueología, botánica, antropología, física, la naturaleza del átomo, astronomía, matemáticas, relatividad, geografía. Si sólo Mrs. Seton y su madre y su madre antes que ella hubieran aprendido el gran arte de hacer dinero, y hubieran dejado su dinero, como sus padres y abuelos y bisabuelos, para fundar colegios y cátedras y premios, y becas destinadas al uso de su sexo, hubiéramos cenado muy tolerablemente las dos un plato de ave y una botella de vino; hubiéramos previsto sin una confianza indebida un porvenir ameno y honroso al amparo de una profesión generosamente rentada. Hubiéramos estado explorando o escribiendo; haraganeando por los lugares venerables del mundo; sentadas meditando, en las gradas del Partenón, o encaminándonos a una oficina a las diez y volviendo con toda comodidad a las cuatro y media a borrar algunos versos. Pero si Mrs. Seton y las otras se hubieran dedicado desde los quince años a los negocios no hubiera habido — ahí estaba la falla del argumento — ninguna Mary. ¿Qué opinaba Mary de eso? le pregunté. Ahí entre las cortinas estaba la noche de octubre, quieta y deliciosa, con una estrella o dos prendida en los árboles que amarilleaban. Para dotar de una plumada a Fernham en unas cincuenta mil libras esterlinas ¿estaba ella de veras dispuesta a renunciar a su parte de esa noche de octubre y a sus recuerdos (porque habían sido una familia feliz aunque numerosa) de juegos y de peleas allá en Escocia, cuyo buen aire y cuyos excelentes bizcochos nunca se cansaba de celebrar? Porque dotar un colegio implicaría la supresión total de las familias. Hacer una fortuna y tener trece hijos — no hay ser humano que dé para tanto. Hay que encarar los hechos, dijimos.

Primero nueve meses para que nazca la criatura. Después tres o cuatro meses para criar la criatura. Una vez despechada la cria-

tura se necesitan a lo menos cinco años para jugar con la criatura. No se puede, parece, dejarlos corretear por las calles. Gente que las ha visto sueltas en Rusia dice que el espectáculo no es agradable. También dice la gente que la naturaleza humana se forma antes de cumplir los cinco años. Si Mrs. Seton, dije, hubiera estado haciendo fortuna ¿qué recuerdos tendrían ustedes de peleas y de juegos? ¿Qué habrían sabido ustedes de Escocia y del buen aire y de los bizcochos y de todo el resto? Pero es inútil acumular preguntas, porque ustedes jamás habrían nacido. Además, es igualmente inútil interrogar lo que habría pasado si Mrs. Seton y su madre y la madre de ella hubieran acumulado enormes tesoros para dotar colegios y bibliotecas, porque, en primer lugar, era imposible que ganaran dinero y en segundo, aunque hubiera sido posible, la ley les negaba el derecho de poseer el dinero que pudieran ganar. Sólo hace cuarenta y ocho años que Mrs. Seton tiene un centavo. Porque en todos los años anteriores hubiera sido propiedad de su marido: consideración que, tal vez, haya contribuído a alejar de la Bolsa de Comercio a Mrs. Seton y sus madres. Cuanto centavo gane, habrá dicho, me será arrebatado y manejado según las luces de mi marido — tal vez para fundar una cátedra o dotar una beca en Balliol o Kings, de modo que ganar dinero, si es que yo pudiera ganar dinero, no me interesa mayormente: Mejor será que mi marido se encargue de él.

Sea o no responsable la señora animando al perrito, es indiscutible que nuestras madres embrollaron sus asuntos muy gravemente. Ni un centavo para “amenidades”: para vino y perdices, bedeles y césped, libros y cigarros, bibliotecas y ocio. Levantar paredes peladas, de la tierra pelada fué lo más que podían hacer.

Así hablábamos paradas, en la ventana y contemplando desde arriba, como miles lo hacen cada noche, las torres y cúpulas de la famosa ciudad.

Era muy hermosa, muy misteriosa, a la luz de la luna de otoño. La vieja piedra parecía muy blanca y muy venerable. Uno pensaba en todos los libros congregados ahí; en los retratos de viejos prelados y notables pendiendo en las paredes artesonadas; en las vidrieras de colores que arrojarían extraños globos y medias lunas al pavimento; en los ex votos e inscripciones y lápidas, en las fuentes y el pasto; en las piezas tranquilas que dan a los tranquilos patios. Y (perdónenme la idea) pensé también en el humo admirable y la bebida y los profundos sillones y las agradables alfombras; en la urbanidad, la dignidad, la afabilidad que son los frutos del lujo, del retiro, y de la amplitud. Indudablemente nuestras madres no nos habían suministrado nada comparable a todo eso — nuestras madres que se extenuaban para juntar treinta mil libras, nuestras madres que tenían trece hijos de pastores protestantes en Saint Andrew.

Así volví a mi albergue, y al atravesar las calles oscuras meditaba en esto y aquello, como se medita al cabo del día. Consideré por qué razón Mrs Seton no tenía dinero que dejarnos; y qué efectos ejerce la pobreza sobre la mente; y cuáles la riqueza; y recordé los caballeros rarísimos que vi aquella mañana con estolas de piel sobre los hombros; y recordé que si alguien silbaba uno de ellos salía al galope. Y pensé en el órgano retumbando en la capilla, y en las puertas cerradas de la biblioteca y pensé qué desagradable sería quedarse fuera; y pensé qué sería más desagradable quedarse adentro; y pensando en la seguridad y prosperidad de un sexo y en la pobreza y la incertidumbre del otro y en el efecto de la tradición y de la falta de tradición en la mente del escritor, acabé por pensar que ya era tiempo de arrollar la cáscara arrugada del día, con sus impresiones y discusiones, con su enojo y su risa, y arrojarlo por la borda. Mil estrellas brillaban en los desiertos azules del cielo. Yo estaba como sola

con una sociedad inescrutable. Dormían los seres humanos — postados, horizontales, mudos. Ni un alma se movía en las calles de Oxbridge. Hasta la puerta del hotel se abrió al toque de una mano invisible — ni un sereno esperaba para alumbrarme; tan tarde era.

VIRGINIA WOOLF

(continuará).

“LA CONCIENCIA DESVENTURADA”

BERGSON, FREUD Y LOS DIOSES

Los años de post-guerra, con su cortejo de cataclismos económicos y sociales, con su terrible subversión de lo *dado*, sumergieron al hombre en tal estado de inseguridad e incertidumbre (en cuanto a la estimación de valores que poco antes había creído eternos), que se le planeó un gran trabajo de investigaciones para una *definición de la actual*. Y mientras el dominio económico y social sólo podía sedimentar bajo el aspecto volcánico de una actividad revolucionaria profunda, algo como una revolución sentaba sus reales también en las ciencias, que abandonaban su axiomática de lo claro, lo simple y lo evidente, por una axiomática de lo indeterminado, lo complejo, lo aproximado. La ética, a su vez, recibió la sacudida de la “crisis del Espíritu”. Y la metafísica misma debió a esta crítica inusitada un movimiento pánico de investigaciones nuevas. El libro de Bergson sobre *Las dos fuentes de la moral y de la religión* es el fruto maduro de este retoño.

Son conocidas las ideas fundamentales de Bergson, desde el descubrimiento de la “duración” en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, hasta la del “impulso vital” en *La evolución creadora*. Son conocidos sus penetrantes análisis del espacio, y del tiempo considerado como un “espacio invertido”. Su crítica de nuestro pensamiento y

lenguaje espaciales que traducen el movimiento con cosas y la duración con inmovilidades, lo “que se está haciendo” por lo “que está ya hecho”, lo viviente por lo vivido, ha hecho época. ¿Qué se halla en el fondo de nuestro pensamiento discursivo? Una inteligencia menesterosa, modelada por la acción del hombre sobre los sólidos, con miras interesadas de explotación y de rapiña; una inteligencia que, temiéndolo todo del tiempo y esperándolo todo del espacio, se fijó la tarea de espacializar el tiempo, de inmovilizarlo bajo forma de conceptos, lenguajes, instituciones, etc. Pensamiento discursivo que procede por recortes sucesivos, tan numerosos como se quiera y que, después de haber despedazado el devenir en un montón de fragmentos de seres evolucionados, se da el lujo de armar todo esto de manera tal que da — o que se supone dar — la ilusión del movimiento inicial. Procedimiento cinematográfico del pensamiento, que consiste en hacer girar únicamente inmovilidades y proyectarlas luego con una velocidad que permita al ojo reconocer en ellas — o creer reconocer — el movimiento *imitado*. En suma: el pensamiento no es más que una “representación mecanicista que el entendimiento nos dará siempre, representación necesariamente artificial y simbólica puesto que restringe la actividad total de la vida a la forma de cierta actividad humana que no es sino una manifestación parcial y local de la vida o un residuo de la operación vital”. (*Evolución creadora*, V).

Las dos fuentes de la moral y de la religión vuelven a analizar un pensamiento ya considerado bajo el doble ángulo de una teoría del conocimiento y de una teoría de la vida, y cuya función humana y social — y hasta moral y metafísica — será elucidada esta vez. En efecto, la inteligencia, instrumento del conocimiento, ya no se nos presenta sólo como una acción sobre la materia inerte y los sólidos “en

los que nuestra acción halla su punto de apoyo y nuestra industria sus instrumentos de trabajo"; sino también como una acción interesada y egoísta (127); ya no avanza "de descubrimiento en descubrimiento, segura de que la experiencia marcha tras ella y le dará invariablemente la razón" (*Evolución creadora*, II), sino que "amenaza romper en ciertos puntos la cohesión social" (124); ya no es tan sólo una conquista de la materia, sino la expresión de un estado del espíritu que se vuelve hacia sí mismo y "no piensa más que en vivir agradablemente" (126). En una palabra, ya no es un instrumento objetivo, capaz de captar y domesticar la materia, sino que, desde el punto de vista moral y vital, es "una facultad disolvente" (127).

A la "facultad disolvente" de la inteligencia, que es el instrumento del conocimiento, Bergson había opuesto ya, y desde sus primeros libros, un pensamiento capaz de fundar una "teoría de la vida", pensamiento que había llamado "intuición" y que, desdeñando la materia inerte y los sólidos, objetos de la geometría, se establecía en el centro de la duración psicológica y volvía a hallar, en el contacto con lo viviente, mediante el examen y la atención agudos, el nómeno vital del mundo. ¿Cuál será la traducción de esta "intuición" en el registro moral y metafísico? Así como la inteligencia iba a convertirse en una facultad egoísta, hedonista, antisocial y disolvente, la intuición se convertirá sucesivamente en "facultad mítica", en impulso moral, actividad mística, creación de dioses.

Nos vemos obligados a pasar demasiado a prisa sobre el papel de la inteligencia que, según Bergson, olvidó procurarse presiones, resistencias, y olvidó que la principal función del ser viviente no es "vivir agradablemente" — sino, lisa y llanamente, vivir. Abandonada a sí misma, debía llegar necesariamente a la destrucción de lo

social (que exige la obediencia absoluta y el sacrificio del individuo al conjunto) y por eso mismo, a la destrucción del individuo. Pero ¿podemos decir que la Naturaleza sea imprevisora hasta tal punto? No: había previsto todo; a los desbordes de la inteligencia, “necesaria” hasta cierto punto y destructora en el resto, opuso un dique natural bajo la apariencia de una función irracional, pero eficaz y saludable, o sea, la “facultad mítica”, creación continua por definición, que procede de la duración y cuya obra es fabricar dioses a los cuales, en la economía del mundo, tocó el papel de reparar el desgaste del pensamiento disolvente, orientado, en esencia, a la acción, al placer y al bienestar.

¿Quiere decir eso que — según Bergson — las dos facultades que la naturaleza dió al hombre están dotadas de los mismos títulos e igualmente habilitadas para juzgar la verdad? No; la inteligencia, aunque “disolvente”, trabaja, al fin de cuentas, dentro de lo “verdadero”; y la facultad mítica, aunque viviente y creadora, es sistemáticamente, al fin de cuentas, una “experiencia falsa”: “*Una experiencia sistemáticamente falsa que se yergue ante la inteligencia podrá detenerle en el momento en que ésta fuese demasiado lejos en las consecuencias que infiriese de la experiencia verdadera. Así habría procedido, pues, la naturaleza. En condiciones tales, no es de extrañar que nos encontremos con que tan pronto como la inteligencia se formó fué invadida por la superstición, con que un ser esencialmente inteligente es naturalmente supersticioso y con que únicamente son supersticiosos los seres inteligentes*” (113). Luego: “Considerada desde este primer punto de vista, la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia” (127).

Parece, por consiguiente, que como la Naturaleza todo lo ha pre-

visto, equilibrado y compensado, todo sale a pedir de boca y en el mejor de los mundos. La Naturaleza habría realizado con elegancia la paradoja que consiste en lograr la armonía por medio de escandalosas discordancias; por ejemplo, la de dotar de verdad a su facultad disolvente y de quitar tal verdad a su facultad creadora. Bergson notó, sin embargo, que se había producido un desfallecimiento de la facultad mítica (¿cuándo? ¿cómo? ¿por qué?), desfallecimiento que se halla en el origen de la extensión y prestigio de un modo de pensar cuyo auge inmoderado es la base del descrédito en que están sumidos en la actualidad nuestros valores espirituales y vitales. El error ¿se debía simplemente al flaquear de la “naturaleza”? ¿era únicamente imputable a la inteligencia? El hecho es que Bergson, para remediar este mal, apela al hombre y no a la naturaleza. Exige de él un refuerzo de su facultad mítica — aunque es experiencia “sistemáticamente falsa” — a expensas de su inteligencia, que va “demasiado lejos en las consecuencias que infiere de su experiencia verdadera”.

¡Qué lejos estamos del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia!* Teníamos allí, por una parte, un pensamiento utilitario que quiere dominar y, por consiguiente, *fijar* lo real; por otra parte, un espíritu mítico — o simplemente Espíritu-orientado hacia la intuición de lo concreto que, para afiliarse al movimiento, renuncia a la realidad *aparente* y hace voto de pobreza. En efecto: en el antiguo sistema de Bergson nada permitía prever que, en *términos morales*, las funciones se invertirían; todo hacía pensar que, por el contrario, según los “datos inmediatos”, la verdad pertenecía a la intuición y la experiencia “sistemáticamente falsa” había caído en suerte a la inteligencia. Su anunciada tarea de moralista y metafísico, nos parecía totalmente delineada en su teoría del conocimiento, la lógica de

su sistema nos hacía prever un análisis de la ética *paralelo a su crítica del pensamiento discursivo*, y un análisis de la necesidad religiosa, paralelo a su teoría de la intuición. En una palabra, nos parecía que en su análisis, la ética estaría considerada necesariamente como una razón y una inteligencia *prácticas*, principio interno y social de la acción interesada sobre las cosas, fuente de error y de falsedad; en tanto que la actividad mística sería considerada como el equivalente, también práctico, de una intuición que, al elevarse por encima del espacio y del tiempo especializado, constituiría nuestra única fuente de verdad. Si de *dos* fuentes se trata, la ética no podía ser sino la fuente de pensamiento interesado y disolvente, mientras que la facultad mítica, metafísica y religiosa, sería la fuente del movimiento puro, de la intuición fecunda y del nacimiento de los dioses. Parecía que lo real había de distribuirse entre una ética espacial y disolvente, propia del pensamiento discursivo, inteligente, y una metafísica pura, intuitiva y concreta cuyo primer movimiento sería “suspender la ética” y situarse “más allá del Bien y del Mal”.

Los textos citados más arriba nos han puesto ya al corriente del cambio de frente de Bergson en su último libro. *Obligado* a expresarse en términos morales, prefirió traicionar sus propias conclusiones. Por temor de atar la ética a la inteligencia disolvente y de atribuirle el predicado del error, frente a una metafísica atada a la intuición y que estaría dotada del predicado de verdad, prefirió embrollar los problemas, hacerlos insolubles, dar “dos” fuentes a la moral y “dos” a la religión, una moral y una religión que corresponden a la inteligencia y una moral y una religión que corresponden a la intuición. Abramos *Las dos fuentes*. La separación entre el pensamiento antiguo y el nuevo aparece de inmediato y ya en la terminología. Porque ¿qué

quiere decir una “facultad mítica” de la cual escribe: “Por consiguiente, es verosímil que poemas y fantasías de todo género (la novela, el drama, la mitología con todo lo que la precedió) hayan aparecido *como agregados*, aprovechando el hecho de que el espíritu sabía hacer mitos, pero que la religión era *la razón de ser* de la facultad mítica? (112). ¿Por qué llamar entonces a esa facultad “mítica”, con el nombre de sus atributos secundarios añadidos *como agregados*, en lugar de bautizarla con un nombre capaz de expresar en primerísimo lugar su “razón de ser”? Creadora de dioses por *razón de ser* — tratábase pues de una facultad muy distinta de aquella otra que se supone los crea únicamente porque “el espíritu sabe hacer mitos”.

¿Al dejar de lado la razón de ser de esta facultad por los atributos sobreañadidos, cometía Bergson un simple error técnico o, concientemente, prefería cultivar la confusión, hacer pensar que la función de crear dioses no es más que una variedad, entre otras, de una imaginación que crea el mito? Este “error” es tan poco accidental que da el tono a sus *Dos fuentes de la moral y de la religión*. Bien pronto la ética será también una creación de esta confusa facultad mítica. Y bruscamente, Bergson decide encararse con el “placer”; lamentará que pidamos “la comodidad, el bienestar, el lujo”. Escribirá: “Queremos divertirnos. ¿Qué sucedería si nuestra vida se volviese más austera?” Y comprendemos de pronto que Bergson no va a oponer el pensamiento creador de dioses al pensamiento disolvente de la ética sino que ha llevado a cabo la confusión entre la ética y la religión y que, en adelante, opondrá la ética pura y simple al pensamiento puro y simple. No hay otro pensamiento que el discursivo, no hay otra religión que la ética; el pensamiento no podría recibir la dimensión ética, y la religión no podría ser pensamiento. Y si Bergson siente la necesidad imperiosa

de acudir a la mística no es porque ésta sea un conocimiento de lo concreto, una fuente de verdad, sino sencillamente porque la mística se halla “en los orígenes de las grandes transformaciones morales”.

¡Enhorabuena! Esto es hablar claro. Crear dioses quiere decir para Bergson, crear imperativos morales; Dios sólo tiene contenido ético; la búsqueda del místico se ubica, pues, en las categorías morales; la razón de ser de la facultad mítica no se reduce, en último análisis, a crear dioses, sino a promulgar leyes morales.

A buen seguro estas leyes morales no son espaciales ni coercitivas y no se parecerán en nada a la acción del pensamiento discursivo; si recomiendan la austeridad y condenan el placer, la comodidad y el bienestar, no se dirigirán solamente al pobre sino también al explotador y al rico; no se trata de ningún modo — como podría creerse — de una moral de señores. Esa moral no deberá ser obedecida por unos y predicada por otros; pero es perfectamente natural que se confíe a los señores la justa aplicación de tal ética ¿no son acaso más instruídos, quiero decir, más adelantados en los métodos del pensamiento discursivo? Y por tal razón, ¿no les asistiría el derecho a algunas recompensas mínimas, como por ejemplo, el derecho de llamar alegría a la comodidad, necesidad al bienestar y arte al lujo? Por algo el pensamiento discursivo de los señores es una facultad disolvente y la facultad mítica de los pobres es creadora; los primeros impondrán la moral de la austeridad a los segundos, como es muy justo. No podemos impedir que el rico sea rico ni que el pobre sea pobre; hay en ello una ley inmanente del universo; esta ley es infinitamente honorable y digna de ser conservada; todo está en impedir la confusión; en que, mientras el rico saque los beneficios contenidos en su facultad disolvente el pobre fabrique dioses que le ordenen obedecer a la austeridad y respetar la

fortuna de los señores. Porque si el Mito deja de crear dioses, el pobre se da también a desear la comodidad y el bienestar y entonces se acabaron las privaciones: una amenaza se cierne sobre el Espíritu. Su "crisis" comienza.

¿Por qué caminos llegó Bergson a estas conclusiones verdaderamente concluyentes? ¿Por qué secreto canal llegó a unirse a los poseedores y a satisfacer los deseos más apremiantes del capitalismo, del positivismo y hasta de la iglesia y de la universidad? Con penetrante intuición Bergson vió que la humanidad no tenía necesidad de dioses ni de Dios, y que tenía, simplemente, necesidad de proteger su pensamiento disolvente y sus riquezas; pero vió lo que escapa a los espíritus inferiores: que sin Dios no había ética suficiente, no había ética coercitiva; ¿la moral laica? ¡qué chiste! Rápido, un dios, pero un dios que predique la austeridad. Esta solución será ampliamente suficiente.

¿De dónde tomaría Bergson semejante dios? Es evidente que en la lógica, en la experiencia, Dios no existe. ¿No hubiera sido mejor bautizar con el nombre de "Dios" a su "impulso vital", fuerza motriz que, por mil caminos oscuros (de los cuales unos se han cortado, otros se han bifurcado y otros han dado realidad al hombre) no cesa sin embargo, aunque de manera arbitraria, de propagar su mensaje creador de formas, de especies, de instintos, de inteligencia? Pero había que justificar a Dios a todo trance, *probar* su "existencia". Claro que podía basarse en la autoridad de la Biblia, del profetismo judío. Pero ya nadie atiende a la Biblia. ¿Quién querrá creer todavía en ese Dios nacional, Dios de los ejércitos, etc.? En este preciso momento es cuando Bergson que, como buen positivista, aunque "móvil", había desdeñado a los místicos, se acuerda de ellos. Los profetas judíos son formidables, sin duda, y lo reconoce, pero sólo los místicos cristianos

pueden proporcionar algunos datos “positivos” o de “experiencia” acerca de Dios. ¡Segunda idea de primer orden! En efecto, ni San Pablo ni los evangelistas habían leído a Platón, y los profetas eran grandes ignorantes ante Dios. Por el contrario, en los místicos cristianos, avezados siempre a los ejercicios espirituales y a una cantidad de doctrinas y doctores, era posible descubrir aún en los más puros, una especie de técnica del conocimiento y a veces hasta una técnica, lisa y llanamente. A fuerza de volverse puros, crearon un dios puro, sin modo, cuya historicidad no es más que un mediano accesorio, un dios casi abstracto y universal, a cuyo lado el Dios de la Biblia parece grosero y testarudo. Estos místicos rechazan los éxtasis demasiado fáciles, las revelaciones, las visiones, las comunicaciones sobrenaturales y no cometen más la inadvertencia de confundir la vida en Dios con la vida en Jesucristo. Como ha escrito M. Jean Baruzi: “Juan de la Cruz va más allá de este *antropomorfismo*”. “Desde entonces” — sigue diciendo M. Baruzi — “por una misteriosa alquimia, la Fe mística se une parcialmente... a la razón crítica... Fe mística y razón crítica concuerdan por lo menos en una eliminación de toda experiencia pseudo-sobrenatural (por pseudo se entiende aquí las visiones, revelaciones y comunicaciones *directas*, aunque fueran verdaderamente obra de Dios. — (N. del A.). Tal experiencia repugna a la fe mística tanto como a la esencia de la razón crítica”. Después de esto los místicos cristianos se hallan a punto para cualquier uso que Bergson quiera hacer de ellos. (1)

(1) JEAN BARUZI: “*Saint Jean de la Croix et l'Experience Mystique*”, p. 525 y también p. 567, al hablar del “aniquilamiento absoluto” que es la condición del conocimiento místico: “... aniquilamiento que preparará quizá el *triunfo de nuestras más caras exigencias* (subrayado por mí), sin lastimar incesantemente nuestro pensamiento lógico”... “Llevado a tales límites, el método de la negación se une en el orden místico, a la crítica kantiana. Y las proposiciones negativas son tan ricas en consecuencias imprevistas que, *en definitiva*, nuestra razón será la que se halle parcialmente satisfecha con el abandono sistemático de todos los conocimientos distintos”.

Por supuesto, aun si el conocimiento místico se uniese “parcialmente” a la razón crítica, su verdadera importancia está en otra parte; está en la región en que razón y mística no se unen jamás; en que, por el contrario, se rechazan; en que se trasciende todo conocimiento discursivo y en que no se ambiciona otra cosa que la palabra sustancial “que imprime sustancialmente en el alma lo que significa”. Pero basta que la mística cristiana, a pesar de sus oscuridades y de sus absurdos, se una, aunque sólo sea “parcialmente”, a la razón crítica; ¿no hay derecho de pasar sobre el resto en silencio? Pasemos de largo por la “tempestuosa y honrada noche” de San Juan de la Cruz; por los gritos de Ruysbroeck el Admirable; por el “muero porque no muero” de Santa Teresa de Jesús; Bergson no tiene nada que hacer con tales gritos y tales angustias. Y así, no sólo procura no hablar de ellos sino que se limita a las generalidades, no cita nada, no pronuncia ningún nombre a no ser el de Plotino, místico alejandrino, no cristiano, en quien, por lo demás, condena la actividad contemplativa, olvidando que de ese modo extendía su condena a toda la mística cristiana.

Se trata ahora de saber de qué manera Bergson, fiel a su doctrina, va a interrogar la experiencia de los místicos cristianos, de qué manera va a “restablecer el puente, roto desde Kant, entre la metafísica y la ciencia”. ¿Se situará en el interior de ellos, en el centro del movimiento que los arrastra, en el flujo de su duración, y entrará tras ellos en comunicación con su Dios? Semejante método había hecho fortuna con el Impulso Vital, pues nadie pudo controlar *cómo* Bergson se había colocado en el centro de tal Impulso. Pero no se establece uno tan fácilmente en el centro de un hombre y con más razón en el de un místico. Además, como los mismos místicos confiesan, lo mejor de su experiencia no puede ser aprehendido distintamente. Luego, sólo

quedaba el otro método, aquél que satirizó y del que, a decir verdad, se burló cruelmente: situarse *frente* al movimiento, frente al centro, aislar arbitrariamente una parte, convertirla en una cosa, en una inmovilidad, espacializar una duración, degradar el espíritu y, por fuera, medirlos, referirlos a otras relaciones, transformarlos en “ideas generales”. Con tal método, ¿qué podía un Bergson hallar en la mística sino lo que ella, por propio acuerdo, quisiera entregar “al exterior”? Y lo que nos entrega no es el movimiento indivisible hacia Dios, su duración interna, sino el residuo, el desecho de ese movimiento interior: la Ética. He aquí, pues, la prueba innegable de la existencia de Dios: el bien y el mal, el consejo de austeridad, la condena del placer, de la comodidad, del lujo. Por *fuera*, el movimiento de los místicos no es visto como un amor exhaustivo de Dios hacia la criatura y de la criatura hacia Dios, sino como una técnica del renunciamiento a las cosas y los placeres de este mundo. Conclusión tranquilizadora si las hay. Nada impide ahora que la ética se ponga en marcha y que, bajo el signo de la austeridad, se resuelvan las contradicciones humanas: la guerra, la lucha de clases y demás. La humanidad renunciará al placer, se dedicará a satisfacer “la función esencial del universo que es una máquina de hacer dioses”.

Después de aislar en la gran comarca de la mística judía, cristiana, árabe, persa, una zona de seguridad que, por prudencia, examinó de lejos y en conjunto (convencido como estaba, por adelantado, de que el “conocimiento general y amoroso”, es decir, la contemplación, era un error condenable), Bergson no pudo encontrar allí sino lo que había buscado, o sea, una fuente “de las grandes transformaciones morales”. Pero esta simplificación, forzada que, en rigor y grosso modo, hubiera sido aplicable al profetismo judío, parece grosera e ingenua desde que se trata de la mística cristiana, cuyo centro está infinitamente despla-

zado y en donde la moral no desempeña ya un papel activo, sino solamente pasivo, exhaustivo. El Bien y el Mal que en el dios del Antiguo Testamento tocaban directamente sus centros nerviosos y suscitaban en ellos reacciones violentas, en la mística cristiana ya no son sino las fuentes de una actividad secundaria, cuya única virtud es la pasividad. Ya no se los considera *éticamente*, como actos de obediencia o de desobediencia a Dios, sino metafísicamente, como actos de acercamiento o alejamiento de Dios; el papel confiado allí a la ética no es el de ser puesta en práctica, sino el de desaparecer. En el “conocimiento amoroso” y en el éxtasis, el vacío de toda presencia de las potencias y de las aprehensiones distintas que ha hecho el Amor es la actividad capital del Espíritu; nos hallamos con que la ética ya no tiene ningún valor positivo: está sencillamente suspendida.

Concebimos muy bien que Bergson no haya admitido al extraño dios del Antiguo Testamento que pide a Abraham le sacrifique su hijo y que se encarniza contra la inocencia de Job, ni tampoco al dios del Nuevo Testamento que exige a los suyos abandonar padre y madre, que lleva la discordia a las familias, un dios hecho hombre que muere sobre la cruz gritando: Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Esta vida y muerte ignominiosa de un dios no es más que amor y consejo de austeridad: su “recurso dialéctico es el escándalo”. Más vale abandonar estos lugares en que la razón se resiente, e ir a buscar en la mística un dios de sosiego y de amor, un dios ético. Pero en la “noche abismal” de la mística, no hay amor, sosiego ni consejos de austeridad; hay terror, angustia, sudor de sangre; estallan en ella “la contradicción de todos los intentos de comprender”; y la fe no es de ningún modo una cosa que da sosiego: “lucha como loca por lo posible”. La “tempestuosa y horrenda noche” de San Juan de la Cruz no tiene nada de sosegador.

Menos todavía iba a detenerse Bergson en el bosque tenebroso de la fe cristiana, en que un Lutero pretende que Dios ama a veces las maldiciones de los hombres y que ni la caridad, ni la austeridad, ni el renunciamiento a la comodidad podrían satisfacerle. Y a pesar del gusto evidente que tiene por la ética, es un pastor protestante, socialista, Karl Barth, quien se ve obligado a reconocer “la imposibilidad del cristianismo si no es más que una ética”. Escribe también: “El problema de la ética consiste en este misterio: el hombre, el hombre tal como lo conocemos, es imposible; en presencia de Dios no puede sino morir”. Y Sören Kierkegaard: “Ser amado de Dios es, hablando humanamente, ser desdichado en esta vida, y estar, sin embargo, en la espera de una beatitud eterna. Es imposible, según el Nuevo Testamento, que Dios pueda amar a un hombre de otro modo...” Y también: “Dios es tu mortal enemigo”.

Como se ve por estos textos, Dios no es idéntico al Bien de la ética; si la ética le tiene en cuenta es de rechazo, porque la técnica mística suprimió por la evacuación progresiva de lo sensible, de lo real, no sólo el ejercicio autónomo de la ética, sino incluso su presencia: pues todo ejercicio ético, todo apetito sensible y reflexivo es “privativo” de Dios. El Amor no suprime solamente el Mal; suprime también el bien; en su “noche oscura”, creó el *vacío ético* como la condición primera del acercamiento a Dios.

Es perfectamente posible odiar y rechazar a tal dios que no aporta sosiego ni conciliación ni reposo y que está lejos de ser únicamente cómplice de la moral de las “obras”. Pero no se puede negar que tal Dios (de quien la historia ha renegado afrentosamente, para predicar, sin embargo, en su nombre cosas que tan sólo tomó de sí misma), no exista al comienzo de las religiones; tampoco se puede negar que la

sustitución ha sido revelada, que a lo largo de toda la historia cristiana ha habido un esfuerzo persistente aunque aislado, por distinguir, por ejemplo, a Cristo del cristianismo. No hay *identidad* entre el dios de la experiencia interna de los místicos (sea cual fuere la religión a que pertenezcan), y el dios de las “obras” de la Iglesia, o el dios de los “sabios y los filósofos” fabricado por la Sorbona, que recomienda la austeridad y la no-violencia únicamente a los pobres. Por extraño que parezca, lo que la humanidad detesta y rechaza no es el Dios terrible y absurdo sino el dios solapado, hipócrita y trapacero, el dios ético de los “sabios y de los filósofos. No es el dios exigente y terrible de los pobres quien subleva a los hombres, sino el dios péfido y obsequioso de los *ricos*. Pero la tarea de las religiones fué ocultarnos ese dios inhumano, ya sea su nombre Jehová o Cristo — porque el Hijo no es menos cruel que el Padre —, y transformar, con el concurso de los griegos, una oscura enseñanza implacable en lo que Rimbaud llama, cuando habla del cristianismo, “una declaración de la Ciencia”. Esta ciencia, la ética, es la que hay que pasar por alto ante todo si a fuer de filósofos conscientes, no queremos llegar a las religiones históricas sino a la *fuentes* de las religiones.

No creo que los hombres se apresuren a adoptar el dios de Bergson, que no se distingue en nada de todos los demás dioses a quienes durante tanto tiempo emplearon tan mal y a quienes, de puro cansados, acabaron por sacrificar a la nada.

Actualmente tienen prisa de deshacerse de ese dios que no es sino el molde de una ética del deber, del renunciamiento, de la austeridad. Se acabaron los tiempos en que cada ética, al morir, llevaba a la tumba el dios a quien había creado. Pero no es imposible que tal ética autónoma del porvenir, sintiéndose desfallecer se procure un pro-

feta mejor que Bergson para que la lleve a buen camino y la fortifique con la presencia de un dios. Nada impide, por lo demás, que este dios sea un dios conocido y antiguo. Pero considerado desde el punto de vista de los místicos interrogados por Bergson, este dios tampoco será el verdadero, como no lo era, en su tiempo, el dios de las potencias feudales, monárquicas o bancarias. Ya recomiende la austeridad, la abstención, la no-violencia burguesas, ya por el contrario, la justicia y la violencia proletarias, este dios no será de ningún modo el Dios iluminado por la intuición de los místicos. El dios ético no es Dios; sólo el “Dios ha muerto” de Nietzsche hubiera podido ser el verdadero Dios, pero era un dios para los días de guardar, un dios de excepción, pues habitualmente, aun para Nietzsche, ese Dios era el Bien.

Si se procediese de manera científica en el examen del problema de Dios, ciertamente por tal método no se podría llegar a saber qué es Dios; pero, por el contrario, se podría establecer fácilmente lo que Dios *no es*. Nietzsche había demostrado ya que la ética era creación de los “señores”, estragada bien pronto por la insurrección de los esclavos, una creación humana, demasiado humana, que no había emanado de Dios y no daba testimonio alguno de su presencia. Kierkegaard ha demostrado que el cristianismo fracasó en su misión histórica, que *Dios no está* en el cristianismo. En todas las partes en que se creía ver a Dios el examen sólo descubre una ausencia, un vasto hueco: *la Historia no es más que una ausencia total de Dios*, aunque se la haya llenado y aterrorizado con una moral que se le achacaba a El. A Dios le queda únicamente una sola clase de presencia *real*, la de haber figurado, precisamente, en la experiencia o en la visión de algunos hombres, pobres, poco numerosos por lo demás que, para llegar a su posesión debieron romper con lo temporal, con la religión corriente y con los

consejos de la ética. Negar dicha experiencia, considerar — como Heisenberg — que sólo deriva de la libertad que tiene el lenguaje humano para formar proposiciones que no llevan a consecuencia alguna, pero que sin embargo tienen “apariencia”, proposiciones que por eso mismo no pueden ser “confirmadas” ni “rebatidas”, es otorgar al filósofo derechos dictatoriales sobre lo real y quitárselos a la vez al místico.

Pero puede ser que el lector, dócil hasta el momento, me lleve aparte y me reproche mi violenta actitud contra Bergson y — lo que es más grave — mi ignorancia de su obra. Vd. juzga en conjunto — me dirá — y falsea lo esencial; Vd. habla de *la* moral y de *la* religión según Bergson, y pasa rápidamente sobre el hecho de que él habla de dos morales y de dos religiones: la moral “abierta” y la moral “cerrada”; la religión “estática” y la religión “dinámica”. Me parece que la voluntaria confusión de Vd. y sus juicios más malignos sólo se aplican a la moral cerrada y a la religión estática, sin tener en cuenta para nada lo que dice Bergson al hablar de su religión dinámica: “Pero ¿habría que hablar todavía de religión?” (227) lo que quiere decir que cuando se trata de la moral abierta, se podría preguntar igualmente: “Pero ¿habría que hablar todavía de moral?” Tal confusión es sumamente lamentable y lo que es más, sospechosa.

Sin duda, y lo reconozco, Bergson se tomó el trabajo de hacer notables distingos; sin duda, también, estoy dispuesto a reconocer que habla de dos morales y de dos religiones. Pero, por más que haga, los distingos de Bergson me parecen ficticios. En ningún momento penetra en la moral “abierta”, en ningún momento toca el umbral de la religión “dinámica”. Lo único que hace es presentarse la mo-

ral “cerrada” y cortarla en dos, de la mismísima manera que se presenta la religión “estática” y la parte en dos mitades. Sitúa su moral “cerrada” en el clan, en las pequeñas sociedades y afirma que la moral “abierta” florece con la idea de humanidad; pero parece olvidar que la idea de humanidad nació en un momento en que los clanes y las pequeñas sociedades cedieron su lugar a las grandes sociedades y a las grandes naciones y que así no es sino la misma moral cerrada, simplemente extendida, que abarca el universo geográfica, social y moralmente. De la misma manera, después de haberse preguntado si era todavía posible dar el nombre de religión a la religión dinámica, continúa diciendo:

“Hay muchas razones, no obstante, para hablar de religión en los dos casos. Ante todo, por más que el misticismo transporte el alma a otro plano no deja, sin embargo de asegurarle en forma eminente la seguridad y la serenidad que la religión estática tiene por función procurar”.

Luego, diferencia de grado, ¡diferencia cuantitativa! Por añadidura, agrega: “En este sentido, la religión (religión estática) es al misticismo (religión dinámica) lo que la vulgarización es a la ciencia”. (227)

Pero — y esto es lo más grave — la diferencia misma entre la moral (cerrada o abierta) y la religión (estática o dinámica) es tan leve, que Bergson la franquea de un solo paso, sin darse cuenta siquiera, y acaba por dar a la religión el contenido puro de la moral:

“Ninguna corriente de pensamiento o de sentimiento contribuyó tanto como el profetismo judío a suscitar el misticismo que llamamos completo, el de los místicos cristianos. Para franquear el intervalo entre el pensamiento y la acción se precisaba un impulso que fracasó.

Hallamos este impulso en los profetas: *tuvieron la pasión de la justicia*, la reclamaron en nombre del Dios de Israel; y el cristianismo que siguió al judaísmo, debió en gran parte a los profetas judíos, la posesión de un misticismo activo, capaz de marchar a la conquista del mundo” (257). La “pasión de la justicia” es para Bergson el fundamento tanto del misticismo cristiano como del misticismo judío. La “religión dinámica” no es, en suma, más que una moral.

Dada esta moral, comprendemos por qué marcha con el nombre de religión a la conquista del mundo. La moral cerrada y abierta, exactamente como la religión estática y dinámica, consideran únicamente al individuo como una relación pura, que se relaciona con lo social, sin preocuparse de que este movimiento, puesto en relación consigo mismo, autónomo, pierde todo sentido y se aniquila en un abrir y cerrar de ojos, como escribe Kierkegaard: “El deber deviene deber cuando se relaciona con Dios, *pero en el deber mismo no entra en relación con Dios*”. Esa relación pura no puede sustituirse sino después que la “suspensión teleológica de lo moral” ha sido debidamente realizada. Comprendo que tal “comunicación” no sea del gusto del moralista; comprendo que el marxista la rechace; conviene hablar claro. ¡Pero que un campeón del misticismo quiera ofrecernos con el nombre de religión y de mística, una pura moral humana en que toda comunicación con lo absoluto queda en suspenso, es verdaderamente enojoso! No hay problema metafísico sino únicamente en torno al individuo; no hay problema moral entre el individuo y Dios; pero Bergson, precisamente, da de barato al individuo; se ase de su Justicia, de su austeridad, de su condena del bienestar: ¿dónde encaja, por consiguiente, la parábola de los obreros de la hora undécima? ¿la del Hijo pródigo?, ¿dónde encaja, pues, el sacrificio de Isaac y el “he venido a

traer la guerra y no la paz'' del Evangelio? Bergson se aferra al dios de serenidad, de seguridad y de amor, propio de su religión estática; pero ¿dónde ubica al Dios que, según Kierkegaard, es el *enemigo del hombre?*, ¿dónde al Dios que, según Lutero, ama sus maldiciones? y ¿dónde también al Dios que vino, según Pascal, a cegar a unos e iluminar a otros? Ese Dios de amor exigía el sacrificio de Isaac; ese dios de seguridad exigía que se abandonase padre y madre; ese dios de serenidad decía que el reino de los cielos se conquista con la violencia. Por poco que se hubiera familiarizado con los místicos cristianos, no es la pasión de justicia de los profetas lo que Bergson hubiera descubierto en ellos en primer lugar, sino el prestigio del Cantar de los Cantares, o la pasión de la posesión de Dios. Indudablemente, la "pasión de justicia" no tiene nada que ver con el bien y el mal pacíficos de los de los filósofos griegos; tampoco sin duda, esta posesión de Dios que es el fin angustioso de un San Juan de la Cruz y de una Santa Teresa tiene nada de común con el Amor de los racionalistas: así, Bergson procura no hablar de ella, aun en el supuesto de que se tomara el trabajo de enterarse de su existencia. Pero también, y por estas mismas razones, su moral cerrada y abierta no es más que una moral social de compulsión, y su religión estática o dinámica no es más que una moral disimulada. Sin embargo, escribe: "Si el misticismo es lo que acabamos de decir debe proporcionar el medio de abordar *experimentalmente*, en cierto modo, el problema de la existencia y de la naturaleza de Dios" (257). ¡He aquí el *deus ex machina*, el dios procedente de una moral! Enteramente distinta será la concepción de un Pascal al escribir: "¿Quién censurará, pues, a los cristianos por no poder dar razón de su creencia si profesan una religión de la que no pueden dar razón? La exponen al mundo declarando que es una tontería, *stultitiam* ¿y después os

quejáis de que no la prueben?" ¡A esta misma tontería — stultitiam — pedirá Bergson que le proporcione los medios de abordar "experimentalmente" el problema de la existencia y de la naturaleza de Dios! Pero cuán deliciosamente ingenua es su conclusión cuando, exhausto por el esfuerzo que hizo para transformar una moral en una metafísica y una metafísica y una "tontería" en un objeto digno de la experiencia razonable (1), escribe a propósito de este problema: "Por otra parte, no vemos cómo la Filosofía podría abordarlo de otro modo" (257). Tampoco lo vemos nosotros. Pero esto sólo prueba que una filosofía consagrada a la experiencia debería renunciar decentemente a ocuparse de las "fuentes".

Subrayemos ahora algunas contradicciones notables de Bergson, las mismas en que había incurrido Renan y que se encuentran en casi todos los sabios laicos que se ocuparon de las religiones. Un ejemplo: Bergson entre otros, afirma que la humanidad considerada como fuerza viva no progresa sino por los hombres dotados de tensiones considerables, los profetas, Cristo, los mártires, los santos, etc. (Ver pp. 55, 76, 77, 78, 79, 84, 87, 97, 257, 276). Como teme afirmar una fuerza trascendente, aunque escribe un libro con este propósito, habla de "fuerzas afectivas, únicas que tienen este poder...", etc. Ya sea existencia real o figura de dicción, afirma que estos hombres son o creen ser vehículos de Dios y, por consiguiente, concluye que Dios o su imagen es necesaria, aunque sólo sea para frenar la facultad disolvente de la inteligencia, nacida sin duda por la conjunción del azar, del Impulso Vital y de un olvido de Dios. La humanidad, dice en sustancia, vivirá solamente mientras produzca hombres que fabriquen dioses.

(1) "En una palabra, su misión es de orden religioso y místico, en el sentido en que hoy tomamos estas palabras; su doctrina *tan perfectamente razonable* está pendiente de algo que *parece* sobrepasar la mera razón" (60).

A este propósito hubiéramos esperado que Bergson confesase qué es lo que piensa de los Tolomeos, los Galilei, los Copérnicos, los Einstein y aún Kant y Descartes. Pero de improviso ¡qué prudencia! Sin embargo, el hecho es que esos hombres no dieron impulso, no tuvieron la pasión de la justicia, no crearon dioses. No eran, luego, de los que hacen progresar y aun vivir a la humanidad espiritual. Es evidente que Bergson los ama, los admira, yo llegaría a decir que sólo a ellos ama y admira, mientras que hacia sus místicos sólo siente una especie de horror sagrado; pero la probidad ante todo; y la probidad le prohíbe mentir; los genios de la ciencia son grandes, enormes, pero aprendieron de los místicos “de donde venía y adonde iba la vida”. No son más que una expresión — indudablemente la más alta — de la facultad disolvente o inteligencia que, según sus propias conclusiones, no hace vivir ni progresar a la humanidad. Por consiguiente, los profetas judíos son infinitamente superiores a los físicos eleatas, Cristo, a su vez, superior a Aristóteles, los mártires cristianos sobrepasan a Galileo y a Copérnico; y un Mahatma Gandhi que cree en la Vaca no puede compararse con un Einstein que no creen en nada. De hecho, la idea prudente y timorata de Bergson no es otra que la de Nietzsche, el primero que se atrevió a lanzarla, al declarar públicamente que el primer filósofo de los tiempos modernos, Sócrates, era un hombre teórico, un *decadente*.

Pero es tal la paradoja del pensamiento moderno que el mismo Nietzsche, aunque mucho más valiente que Bergson, había retrocedido ante la obligación de afirmar explícitamente la proposición increíble y absurda de que un Copérnico, un Einstein, un Aristóteles, son decadentes que no hacen progresar ni vivir a la humanidad y que ni la filosofía ni la ciencia tiene nada que oponer a las verdades fundamentales de un Isaías, de un Cristo, o si se prefiere, de un Dioniso, de un Apolo.

Habría retrocedido ante la conclusión que se desprende de sus propias premisas, según la cual, si la humanidad vive por los hombres que crean dioses, no vive, sino que por el contrario muere, por los hombres que matan a estos mismos dioses. Vuelvo a repetir que no pretendo que Bergson haya puesto claramente los puntos sobre las íes, pero todo atento y honesto lector de las *Dos fuentes* se verá obligado a confesar que tal es su pensamiento inconfesado, hondo, o que por lo menos, tales son las conclusiones lógicas de un pensamiento que Bergson no habría declarado, a buen seguro, si hubiera tenido que asumir explícitamente sus consecuencias y cargar con sus responsabilidades.

Dios ha muerto. Pero la humanidad debe “rendir el esfuerzo necesario para que, hasta en nuestro refractario planeta, se cumpla la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses”. Tal es el pensamiento final de Bergson, tal la última proposición de las *Dos fuentes*. Dejo de lado la proposición “hasta en nuestro refractario planeta” que nos lleva a la convicción íntima de Bergson, según la cual Dios es la función esencial del universo y sólo nuestro planeta se permite ser “refractario”. ¿Será que, a su juicio, la razón fué concedida únicamente a los humanos de la Tierra? Porque si hay seres humanos que habitan otros planetas y también están dotados de razón me temo que los otros planetas sean igualmente refractarios. Pero, en suma, el pensamiento de Bergson se reduce a esto: si Dios no existiera habría que inventarlo.

No obstante, desde el antro mismo de la inteligencia, la “facultad disolvente”, Freud escribe: “¿Se me puede obligar a creer en todos estos absurdos?” y llega a la conclusión de que la humanidad no tiene nada que hacer con el Dios muerto. Y no se crea que Freud

desconoce la verdad vislumbrada por Bergson: que a los hombres les sería difícil soportar la privación de Dios; también él tiene horror al placer, al bienestar, a la comodidad y al lujo; también él piensa que ya es tiempo de recurrir a la austeridad. Ambos difieren solamente en el método a emplear: Bergson sólo procura evitar la decadencia del hombre y le exhorta, por consiguiente, a continuar fabricando dioses, mientras que Freud no toma la cuestión a lo trágico, piensa que el sufrimiento es soportable, y resuelve presentar al hombre la dignidad de su propio sufrimiento y recomendarle sus peligros: “Cuando precisamente — dice — uno se ha hecho *abogado del renunciamento* y de la aquiescencia al destino es necesario además saber sufrir tal inconveniente”. Está claro.

¿Conviene otorgar al abogado-psicólogo la misma credencial que al metafísico? Freud no es, por cierto, un filósofo diplomado, pero la influencia que ejerce sobre nuestros contemporáneos es más grande, más profunda que la de la mayoría de nuestros filósofos profesionales. En los tiempos que corren, el prestigio rodea preferentemente a los hombres de ciencia cuyo pensamiento parece estar modelado por la naturaleza misma de sus trabajos y parece proceder de la experiencia concreta más bien que de consideraciones metafísicas sin ningún fundamento real. Cuanto más se ha especializado y limitado a una sola disciplina el trabajo de laboratorio, tanto más indicados parecen para decidir los más angustiosos problemas del hombre para los que no tiene preparación ni vocación particular. Extraño y radical cambio de actitud de un ser que se ha estado años y años en llegar a formular con el sudor de su frente, experimento a experimento, alguna mínima hipótesis oscura, puramente aproximativa que se aplica al microcosmo y que, de repente, sin ninguna experiencia interna, ajeno a las técnicas a que se dedica, se pone a pronunciar juicios infalibles sobre

el macrocosmo. El hombre entregado únicamente a la *investigación* pronuncia de golpe *juicios*. No sólo hoy día el hombre de ciencia o de pensamiento decide, *antes de toda experiencia*, qué es posible o imposible; en el mundo la incredulidad es tan vieja como la credulidad y los hombres satisfechos con su miserable destino son tan antiguos como el mundo. Las combinaciones están hechas. Se ha decidido, en efecto, que porque estudia lo infinitamente pequeño, una teoría científica, aunque inverificable por el común de los mortales, debe, no obstante, ser aceptada con confianza; pero se halla absurdo que porque investiga lo infinitamente grande, una experiencia del milagro no sea clara y distinta para todo el mundo. Pero ¿qué debemos ver en esto sino un *desplazamiento* de la fe?

Tal es, entre otros, el caso de Freud, que en *El futuro de una ilusión* decide cuestiones primeras y últimas, como si hubiese resuelto ya, por lo menos, los términos que su propia técnica nos propone. Sean cuales fueren, por lo demás, su audacia y su genio para tratar problemas del subconciencia e ilustrarnos por primera vez acerca de la importancia del mecanismo sexual en los niños; por grande que sea su descubrimiento de las operaciones de nuestra vida inconsciente y de su repercusión en el ensueño, en el simbolismo de nuestros actos y en la neurosis, no es menos cierto que el esfuerzo de su pensamiento vale más que los resultados obtenidos, que su terapéutica no agota absolutamente el problema filosófico, que sus términos no son de ninguna manera definidos, que muchas veces son contradictorios y que, de todos modos, están anegados en explicaciones mitológicas.

En efecto, el mecanismo de la “sublimación” así como el de la “censura”, por ingeniosos que sean, no son más que elementos de una fuerza no formada todavía, especies de “*dei ex machina*” mal traídos a un sistema en que la libido está afirmada como principio que agota

la totalidad de las fuerzas psíquicas del hombre, principio específico del que las fuerzas psíquicas conocidas no son más que derivados, degradaciones, diferenciaciones. Para que la "Sublimación" funcione disfrazando primitivos instintos destructores en acciones y obras creadoras — para que un instrumento racional tan extraño como la "censura" pueda inspirar terror tan profundo y tan maquiavélico y hasta en el oscuro mundo del subconciente — se precisa otra potencia distinta de la libido, y que se oponga a ella, una fuerza ética tanto más importante cuanto que se ejerce con exclusión de toda moral conciente, tanto en el niño recién nacido como en el adulto, a pesar de ellos y sin que lo sepan. A esta segunda fuerza psíquica junto a la cual la "ley moral" de Kant no es más que juego de niños, Freud se empeña encarnizadamente en rehusarle toda especificidad y quiere convertirla en mera presión del "exterior", de la sociedad, de la razón cristalizada en los hábitos y las costumbres. Pero, por otra parte, esta misma presión externa, esta razón cristalizada, solidificada, no es más, según Freud, que el producto, por sublimación, de parte de las energías de la libido que se desvía de las exigencias propias de su actividad y afecta otras actividades, generalmente espirituales. Inteligencia, espíritu, arte, ley moral, son otras tantas fuentes de energía nacidas de la libido primordial. Así la libido se sublima bajo la presión de fuerzas que no han podido llegar al Ser sino arrancándose a esta misma libido por un acto de sublimación. Círculo vicioso, además de la prestidigitación que consiste en lograr — ¿por qué milagro? — que una actividad sexual no sea más que una actividad espiritual en potencia.

Conciencia, subconsciencia, libido, censura, sublimación, yo superficial, son otros tantos términos explicativos sumamente cómodos, fecundos y hasta seductores que se mantienen (pero ninguno de los cua-

les tiene fe de nacimiento clara, ni caracteres precisos, ni localización orgánica verosímil) y que parecen deber lo más claro de su prestigio únicamente a la preocupación de Freud por encontrarles fundamentos empíricos a la moral y a la fe. Así en la explicación que da — y de la que volveremos a hablar — sobre el nacimiento de las leyes morales, supone la existencia de un padre primitivo a quien sus hijos habrían dado muerte, y cuyo asesinato provocó en los asesinos una reacción afectiva tan violenta, que hicieron de ese padre primitivo un dios y aceptaron de su boca el primer mandamiento moral: no matarás. Freud da esta explicación para *demostrar* que la ley moral no es tan primitiva como la libido y que llegó tarde, después de un exceso de la libido, un exceso tal que forzó a la libido a sublimarse y a darse así la primera de todas las resistencias o censuras. Con todo, ¿qué es esta reacción afectiva violenta sino ya el remordimiento, la censura, la ley moral? Al instinto destructor de la libido se opone *desde su primer paso* la actividad ética que ha esperado una ocasión importante, un acontecimiento excepcional como el del asesinato del padre primitivo, para renunciar a ser simple presión inconciente y para darse al fin nueva figura y poder en la claridad de la conciencia. Esta perspectiva histórica en que el sabio se imagina al hombre primitivo vacío de todo contenido, para inyectarle lentamente o en pocas veces, moralidad, lenguaje, necesidad metafísica, no ha podido lograr ninguna referencia sólida, pese a las investigaciones etnográficas de varios siglos. Nadie vió jamás nacer ante sí, aunque fuera entre las poblaciones primitivas más salvajes, moral, dioses ni lengua.

Al rechazar por prejuicio científico y odio a lo trascendente (con el cual temía se le relacionase) dicha moral subconciente que es su principal descubrimiento, ¿cómo iba Freud con conceptos tan oscuros como su libido y su sublimación, avanzar dentro de una categoría de

datos que escapaban a su competencia, sin abusar de metáforas y de analogías sacadas de su propia técnica, sin fracasar en su labor de hombre de ciencia obligado a *probar* tanto lo que niega como lo que afirma?

Debo confesar que, por mi parte, me alegro muchísimo de que Freud haya transgredido los derechos y límites acordados al sabio. Su sinceridad, su franqueza, su buena fe me regocijan. Confiesa con candor lo que otros, más astutos que él nos ocultan hábilmente. Habla sinceramente donde Bergson disimula. Y cuando dice que la religión es una ilusión indigna de nuestra creencia, me parece oír el pensamiento mismo de Bergson, despojado de sus reticencias, ese pensamiento que llega a la conclusión de que Dios existe después de largos razonamientos que nos habían impuesto la convicción de que Dios no existía. Freud es a Bergson lo que Epicteto a Aristóteles: un niño terrible. *El futuro de una ilusión* y *Las dos fuentes de la moral y de la religión* persiguen en el fondo la misma meta, pero el filósofo es hábil y el psicólogo, ingenuo. El filósofo es taimado; sólo confía en la razón; pero, puesto que el mundo angustiado pide que se le tranquilice, convertirá la facultad mítica del hombre en categoría del espíritu. Siente, con olfato perfecto, que las potencias irracionales del hombre son terribles y rencorosas. Que cree dioses, pues: eso le permitirá aguardar con paciencia. Pero el psicólogo es un creyente; despliega grandiosamente su fe; cree precisamente que el hombre podrá privarse de Dios. Anuncia “urbi et orbi” la futura resignación del hombre sin preocuparse, como psicoanalista, de saber cuáles serán las neurosis que seguirán al rechazo de esa formidable necesidad del instinto religioso, al cual, por añadidura y para hacer más difícil su tarea, atribuye origen sexual.

Veamos ahora la explicación totalmente metafórica de Freud: lo

mismo que un hombre, la humanidad ha atravesado un período de nacimiento, un período infantil y se halla ahora en su edad adulta. (1). Al período infantil del hombre corresponden la admiración y el odio al padre, como también el sentimiento de ser protegido por él; al hacerse grande — históricamente, se entiende — el hombre, hallándose sin defensa contra las fuerzas naturales, imagina bajo los rasgos del padre natural, un padre mítico que continuará protegiéndolo. Pero he aquí que el hombre llega al “otoño de las ideas”; ya estamos en la edad de la razón; ahora puede someter la neurosis religiosa al examen de su conciencia clara; ahora debe deshacerse del Dios Padre. ¿Quiere decir

(1) ¿De dónde sacó Freud este finalismo? ¿Cómo podría demostrarlo? Quizá estamos todavía en el período infantil del hombre, como lo demostrará *el futuro*. Quizá el hombre jamás tuvo infancia — sólo el progreso de nuestras técnicas de la materia es lo que nos da, tal vez, la ilusión de un movimiento evolutivo, de un camino recorrido... No hay error más grave, más amenazador que comparar, como tantas veces se hace, el hombre, objeto de experiencia limitada, cuyo curso puede seguirse de su fuente a su fin, y los organismos complejos como la nación, la raza, la humanidad, el universo, cuyo comienzo nadie ha visto y cuyo fin nadie verá. En efecto, los judíos del estado teocrático de Judea tenían derecho de pensar que estaban en su período de adultos en relación con la humanidad del Antiguo Testamento, humanidad de tribus bárbaras y nómadas cuya religión no había salido todavía de mantillas. Con cuanta más razón aún, los griegos del tiempo de Aristóteles tenían derecho de creerse adultos, ellos que habían echado a un lado los dioses antropomórficos y que se hallaban dispuestos a *sublimar* los últimos residuos de sus creencias infantiles. Entretanto, nacía el cristianismo que iba a invadir el mundo y suprimir ese estado de madurez griega para sustituirle por otro que creía superior pero que, según Freud, no era sino un retorno al infantilismo o ya una fijación infantil. El nuevo infantilismo debía durar dos mil años y ser considerado, con razón o sin ella, como un *progreso* respecto de los griegos. Si en verdad era un progreso, la religión es, por consiguiente, un progreso sobre el ateísmo, y un adulto puede ser creyente y superior en esto a un niño que ha sublimado o creído sublimar su creencia. Si, por el contrario, no era de ningún modo un progreso, tenemos aquí una prueba histórica de que la humanidad no atraviesa únicamente fases tan simples como nacimiento, infancia, madurez y muerte, sino que a veces también se detiene, vuelve hacia atrás, torna a descender de la madurez a la infancia para volver de nuevo a fases ya atravesadas. ¿Quién hubiera podido prever el cristianismo en el año primero del imperio romano? La humanidad era adulta indudable y definitivamente. ¿Quién asegura a Freud que no nos están reservadas sorpresas semejantes y que la humanidad no atravesará millones de veces estos mismos estados? ¿Y si estuviéramos ahora en el año primero de una transformación histórica o cósmica, *capital*?

esto que las condiciones han cambiado? ¿Que el hombre ya no se halla indefenso ante las fuerzas naturales? ¿Que ya no necesita protección? ¿Que las calamidades naturales son menos amenazadoras para el adulto que para el niño? ¿Que la muerte, los temblores de tierra, las enfermedades han llegado a tener reparos y no sé qué consideraciones para el hombre que ha llegado a la edad de la razón? Nada de eso. Si el hombre ha evolucionado, la naturaleza ¡ay! sigue siendo la misma. Freud no lo niega: “Sin duda — escribe — el hombre se hallará entonces en una situación difícil; se verá obligado a confesar toda su angustia, su pequeñez en la totalidad del universo; ya no será el centro de la creación, el objeto de los tiernos cuidados de una Providencia benévola. ¿Se hallará en la misma situación que un niño que ha abandonado la casa paterna, en la que se sentía tan bien y tenía abrigo?”. ¡Conmovedor retrato de los tiempos primitivos — los nuestros — que bien pronto pasarán para siempre! ¡Eramos felices y no lo sabíamos! Porque Freud, lo mismo que Bergson, no quiere ver en la fe una necesidad primitiva, natural del hombre, y a este propósito, su información es tan rica que no puede concebir la fe sino como un estado de sosiego y de armonía, en que la horrible y cruel historia del hombre se transforma en idílico cuento de hadas. Sin embargo, arranca al hombre, sin escrúpulo, de esta vida paradisíaca: “el hombre no puede continuar siendo eternamente niño; *es preciso* que se aventure en un universo hostil”. Ahí está toda la dificultad; si el hombre no puede componérselas de otro modo, si la aventura le tienta, si quiere abandonar todo por nada, está en su derecho. Pero en seguida resulta que no es el hombre el que desea la aventura, la hostilidad y la resignación. Freud es quien las desea. Y hasta nos invita, previendo nuestra negativa, a tomar al hombre en nuestras manos y a “educarlo con miras a la realidad”. Está tan poco seguro

de tener éxito que hasta insiste en “la necesidad de realizar tal progreso”.

“¿Teméis, sin duda, que el hombre no soporte prueba tan ruda?” escribe Freud; y luego agrega: “esperemos siempre”. Si hay progreso, pues, y si hay esperanza, es porque aquel aventurarse en el universo hostil tiene para Freud secretos que nosotros ignoramos. Hélos aquí: “Tocante a las grandes necesidades que comporta el destino, necesidades que no puede remediar, el hombre aprenderá a sufrirlas con *resignación*”. En esto consistía el “progreso”, la “esperanza” de Freud: progreso y esperanza de la Razón, no del hombre; muera el hombre antes que sanar por remedios de irracionalidad; muera, con tal que triunfe la Razón; pues, según Freud, “no hay autoridad por encima de la Razón”. Pero me parece que también este razonamiento tiene toda la traza de ser un razonamiento de creyente, aunque de creyente en la Nada; porque dicho se está que no es un razonamiento de terapeuta. Un hombre que devuelve la salud, un médico, un psicólogo, *no tiene el derecho* de quitarnos la vida, aunque este acto asegurase el triunfo de la verdad. ¿Y qué es la verdad, para el hombre que da salud, si la verdad mata? Aquí advertimos que no se trataba en absoluto, como parecía, de ciencia, ni menos aún de terapéutica, aunque se le asemejaba tanto, sino tan sólo de la Razón, de una Razón que tiene todavía menos motivos para salvar al hombre que las religiones. Freud arde en amor por esta Razón que también Bergson ama pero que se ha visto obligado a declarar “*facultad disolvente*” porque disuelve la vida. Que un psicólogo que es el primero en establecer como base del hombre una libido, es decir, una mera fuerza irracional, pueda llegar a pensar que sea enteramente reductible a términos de razón, es cosa que da espanto. Pero para el creyente en la Razón “no hay autoridad por encima de la

razón”. En presencia de la Razón, “lo único que le queda es morir”. (1).

Sigamos, pues, el análisis de Freud; como la Razón es la autoridad suprema, todo lo que no puede traducirse a términos de razón es simple ilusión, y por ilusión entiende una fuerza de puro deseo que crea y admite como verdad lo que más necesita el hombre: “Dios no existe”, según Freud, simplemente porque el hombre lo necesita. ¡Ah, si el hombre fuera feliz, sin enemigos invisibles, si no necesitase a Dios, con qué seguridad Dios existiría! Sería una realidad objetiva, puesto que sería fría, indiferente e inútil como la ley de la conservación de la energía, o la de la degradación de la materia: pero al hombre le *importa* que Dios exista — y *por consiguiente*, no existe. Es evidente que esta búsqueda de la paternidad es interesada. ¿No es verdad que cuanto más miserable, infantil, afligido y desdichado es el hombre tanto más necesita la ilusión religiosa? ¿El hombre feliz, sano y normal, no lo pasa tranquilamente sin él? Luego, ¿no es a éste último solamente a quien incumbe la misión de investigar y definir la verdad? Sólo la libre inteligencia tiene derecho a dictar sentencia.

Como se ve, ni Bergson ni Freud opinan que las religiones sean únicamente el opio del pueblo, un simple chantage de ciertas clases

(1) Dondequiera estuviesen situadas en el tiempo y en el espacio, Razón y Ética siempre han estado unidas. Hay ascetismo en toda razón extrema, como hay una razón que se disimula en todo ejercicio ascético. Nada repugna más a la Razón que la existencia; nada la halaga más que la obediencia en sí y el deber por *nada*. Compárese los textos citados de Freud con éste del Mahatma Gandhi: “Si todos los hombres se hiciesen *brahmacharies* (es decir, si renunciasen a toda vida sexual), ¿no se extinguiría la humanidad y no quedaría el mundo entregado a la ruina? En mi opinión estas preguntas revelan sencillamente nuestra debilidad y cobardía. No tenemos voluntad de observar *brahmacharia* y buscamos pretextos para eludir nuestro deber... Si la observancia del *brahmacharia* hubiese de traer la ruina del mundo ¿por qué lo habíamos de lamentar? ¿Somos acaso Dios para preocuparnos del porvenir? El que ha creado el universo verá de preservarlo” (*Guía de Salud*, p. 194, citado por Soumyendranath Tagore, en su libro sobre Gandhi, NRF.).

sociales, inventos de los sacerdotes; ambos afirman que son un producto histórico *necesario*: sólo que si para el primero la necesidad existe, para el segundo ha caducado. Como dice Husserl: "su método y planteo de los problemas eran absurdos pero no sus problemas ni el motivo de su planteo". Por tanto, lo que se precisa es reemplazar la absurda historia de la serpiente del Génesis y sustituirla por una razonable exposición y planteo del problema. Freud y Bergson harán todo lo posible para hallar tales explicaciones.

Veamos la explicación de Bergson: Al principio era el Impulso Vital, Conciencia o Supra-Conciencia que se halla en los orígenes de la vida. Esta es, ante todo, *exigencia de creación*. Así pues, la vida creó la materia inorgánica bien pronto arrollada por la planta, y ésta a su vez por el animal; el hombre, aunque no fué el último en nacer, era quien debía coronar el edificio. En cuanto al hombre, la supraconciencia le dotó desde un comienzo de una facultad apta para aprehender, para someter a su dominio y para domesticar lo real, facultad llamada inteligencia, conciencia o razón; pero tuvo buen cuidado de advertir al hombre que la inteligencia era una facultad disolvente que, en la medida misma en que se apropiaba lo real, debilitaba su instinto vital y que cuanto más poder sobre las cosas le daba esta facultad y cuanto más le acercaba a los dioses, tanto más automatizaba sus fuerzas vitales, agotaba su energía creadora y lo rebajaba al rango de bestia. Pero el hombre no tomó la precaución de obedecer a estas sugerencias y mal aconsejado, cometió el pecado de inteligencia que consiste en destruir el árbol de la vida en provecho del árbol de la muerte. Fué entonces cuando la Supraconciencia primera, viendo que traicionaba su causa y los mandamientos del Impulso Vital, se alió al hombre y le otorgó una segunda facultad, destinada a refrenar los estragos de la Inteligencia, pero sin permitirle que suprimiese a su

adversario; de esta manera entró al mundo la Facultad Mítica. Su papel consistía en fabricar dioses y en destilar una ética que permitiese la vida en común. Desgraciadamente esta segunda facultad, que nació tarde, tuvo mucho menos aliento que la primera; el hombre la agotó en algunos miles de años solamente; y hélo aquí ahora en la pendiente del maquinismo, de la guerra, de la lucha de clases, de la autodestrucción. Desgraciadamente, también, la Supra-Conciencia que, mientras permanecía inadvertida, había dado tantas pruebas de actividad creadora fecunda y racional, ha callado; ya no podemos contar con ella. Por consiguiente, si el hombre tiene interés en no perecer — lo que después de todo es su Deber — que obligue, pues, a su facultad disolvente a convertirse en facultad creadora y a crear dioses. Es la única esperanza que le queda para salvar la civilización, la riqueza de los explotadores y el Orden. Tal creación de dioses es cosa fácil: basta renunciar al lujo, a la comodidad y al bienestar.

Totalmente distinta es la explicación de Freud en lo concerniente al nacimiento de Dios — pues para Freud no hay *pluralidad* de dioses: “Los móviles puramente racionales tienen poco peso aún en el hombre actual contra los impulsos pasionales. ¡Cuán poco debían pesar en la bestia humana de los tiempos primitivos! Quizá sus descendientes todavía se exterminarían recíprocamente sin obstáculos si entre tantos asesinatos no hubiera habido uno — el del padre primitivo — que habría provocado una reacción emotiva irresistible y cargada de consecuencias. Esta reacción engendró el mandamiento: “No matarás” que en el totemismo se limitaba al animal sustituto del padre, más tarde se extendió al prójimo y no es observado sin excepciones ni aún en nuestros días”... “Pero, de acuerdo con estas deducciones, que no tengo por qué repetir aquí, el padre primitivo fué el prototipo de Dios, el modelo según el cual las generaciones ulteriores formaron

la figura divina. La explicación religiosa tiene razón hasta este punto: Dios tomó parte realmente en la génesis de esta prohibición; es su intervención y no la inteligencia de las necesidades sociales lo que la engendró. Y el hecho de atribuir a Dios el querer humano está plenamente justificado; los hombres, en efecto, lo sabían: se habían desembarazado del padre por la violencia y, en plena reacción contra su acto criminal, decidieron respetar en adelante su voluntad. Así la doctrina religiosa nos declara la verdad histórica, bien que en forma transfigurada y disimulada; nuestra exposición racional, por el contrario, la desmiente”. Por consiguiente: “la religión sería la neurosis obsesional universal de la humanidad; como la del niño, deriva del complejo de Edipo, de las relaciones del hijo con el padre”.

¡Bendito sea, pues, el asesinato del padre primitivo y bendita la neurosis obsesional universal de la humanidad que, en ausencia de toda razón impidió desde remotos tiempos hasta nuestros días, que el hombre exterminara a su semejante! Pero una vez más me temo que Freud exagera: no creo que los hombres hayan cesado jamás de exterminarse recíprocamente y sin obstáculos, aunque sea difícil probarlo; pero admitiendo que sea cierto lo que afirma ¿por qué llama a la *sublimación* religiosa del asesinato, “neurosis obsesional”? ¿Qué necesidad tenemos de sanar de tal neurosis? ¿No es acaso saludable? Pero todo esto no le interesa a Freud; poco le importa, en efecto, que la condena del asesinato tenga su fuente en las religiones y de ninguna manera en la razón; la razón no tiene nada que ver con virtudes morales, vitales y no las ambiciona. Lo único que desea es demostrar que las religiones, buenas o malas, necesarias o no, no están establecidas sobre pruebas sólidas, y luego, no son *verdaderas*: “Llegamos así a esta singular conclusión: de todo nuestro patrimonio cultural, lo que justamente podría tener más importancia para nosotros, lo que

tiene por objeto explicarnos los enigmas del universo y reconciliarnos con los sufrimientos de la vida, es justamente lo que está fundado sobre las pruebas menos sólidas”. Y Freud exclama: “¿Se me puede obligar a creer en todos estos absurdos?”

Hémos pues en presencia de las dos explicaciones, científica y filosófica, de nacimiento de los dioses. Las pruebas son convenientemente sólidas. Nada de literatura, de metáforas ni de ilusiones. Se trata de hechos, de hechos innegables, rigurosos, controlables, experimentales. Claro está que si se tratase de la Biblia hubiera sido preciso controlarlos; pero para la ciencia, la sola duda sería un insulto. Sería peligroso insistir. Parece que la alucinante historia del padre primitivo, fundada sobre las pruebas más sólidas ha de reemplazar, quieras que no, a la fábula anticientífica del Génesis. Tanto mejor si Freud logra suprimir el inconsistente Génesis por el método psicoanalítico que casualmente es el suyo propio. Por suerte, no hay Voltaire anticientífico; nadie se permitirá un análisis irrespetuoso del documento de Freud. Sin duda muchos de nosotros piensan, con Freud, que el hombre debería aventurarse resueltamente en el universo hostil y romper con las falsas verdades consoladoras. Si las religiones sólo pueden ofrecernos consuelo ¿para qué sirven? Más vale la resignación científica.

Pero no bien calló Freud cuando resonó en el tiempo el grito de espanto de Kierkegaard. No, el hombre no busca verdades consoladoras, sino verdades terribles y amenazadoras; no pide consuelo, pide la libertad, el horror, lo imposible; se niega precisamente a resignarse a la nada y rechaza el “lugar mínimo” y magro que le reserva el universo. No es que tema al universo hostil de Freud; lo hostil no le desagrade absolutamente cuando no va acompañado de resignación; a tal resignación preferirá el sacrificio; y el Amor al Deber; la sangre

a la idea; la angustia a la resignación. No es la *necesidad* de Dios lo que le atormenta, sino el apetito de Dios, como dice San Juan de la Cruz o, mejor todavía, la “gula de Dios”, según la expresión de Rimbaud.

Volvemos entonces inquietos a Bergson y a Freud. ¡Qué interrogación alocada la nuestra! Quisiéramos que la verdad que nos revelan fuese amarga pero sólida; desesperante pero indiscutible; dura pero apuntalada en pruebas más irrefutables todavía, si es posible. Y nos ponemos a examinar los argumentos “científicos” que exigen que dejemos de ser “el centro del universo, el objeto de los tiernos cuidados de una Providencia benévola” y que nos fuerzan a confesar toda nuestra miseria y nuestra pequeñez en la totalidad del universo. De buena gana sacrificaríamos las historietas de la Biblia, pero necesitamos, necesitamos *absolutamente* demostraciones más sustanciales que las que nos avenimos a desechar. Ahora bien, cuando Bergson habla del Impulso Vital y de la Supra-Conciencia ¿hay en todo esto algo más científico que el Verbo o que Dios? Y ¿qué entiende Freud por libido, censura, yo-superficial, etc.? Son palabras que designan lo que no se sabe, cosas oscuras, cosas míticas. No sabemos absolutamente qué es el Dios del Testamento, que al principio creó el mundo. Pero ¿sabemos más del Padre primitivo cuyo asesinato excitó tal remordimiento que obligó a los hombres a consagrarlo como Dios? ¿Qué era, pues, el padre primitivo? Freud lo coloca ya en medio de una humanidad histórica; habla de una “humanidad” primitiva. Luego debía de haber muchos padres en aquel momento. ¿Hemos de creer, por consiguiente, que en un mismo día, recibieron muerte todos los padres, o que de tiempo en tiempo se dió muerte a uno solo y *cada cual* de ellos se convirtió en Dios? Puesto que la religión nació en mil puntos diversos que no tienen ningún género de comunicación

entre sí; ¿hemos de creer que se mató un padre en cada uno de estos lugares y que Dios nació cientos de miles de veces? Las afirmaciones de la Biblia no se apoyan sobre otra historicidad que la del testimonio de los profetas y del pueblo judío — tanto monta decir que no tienen base histórica. Pero ¿quién dió o dará testimonio del asesinato del padre primitivo? Idéntica indeterminación histórica, experimental y lógica pesa sobre las dos concepciones. Idéntica inautenticidad científica las abrumba. ¿Hay, pues, en la hipótesis de Freud algo más científico, más *conforme a nuestra mentalidad*? Al despojar el ejemplo de Freud de su aparente moraleja, que de ninguna manera resiste al análisis, queda el espíritu que lo animaba, la voluntad desesperada que lo impulsaba a descartar deliberadamente toda intervención trascendental y a situar su explicación en una causalidad puramente humana, fuera del alcance del milagro. *Y esto es lo que, en último análisis resulta ser lo único científico aun en la ciencia más discutible: el odio a priori a toda trascendencia.*

“Desde que se trata de religión, los hombres cometen toda clase de insinceridades intelectuales. Los filósofos extienden el sentido de las palabras hasta no dejarles casi nada de su significado original: dan el nombre de Dios a alguna vaga abstracción que se han fabricado y se presentan entonces ante el universo como deístas, como creyentes; hasta pueden jactarse de haber llegado a una concepción de Dios más elevada, más pura, aunque su Dios sea una sombra sin consistencia y ya no tenga nada de la poderosa personalidad de la doctrina religiosa. Los críticos persisten en llamar “profundamente religioso” a todo el que manifieste el sentimiento de la insignificancia del hombre y de la impotencia humana frente al universo, aunque este

sentimiento no es lo que constituye la esencia de la religiosidad sino más bien la de la fase siguiente, la reacción a este sentimiento, reacción que busca socorro contra él. Quien no va más lejos, quien se conforma humildemente con el papel mínimo que desempeña el hombre en el vasto universo es, antes bien, irreligioso en el más verdadero sentido de la palabra". (FREUD, *El futuro de una ilusión*, pp. 87-88 de la traducción francesa).

No hay una sola palabra de este pasaje que no sea cierta, ni una sola que no se vuelva con justicia para herir en el punto sensible a los falsarios, bien o mal intencionados, del concepto de Dios. Nadie hubiera podido hacer una crítica más penetrante del pensamiento bergsoniano, que se las da de deísta. Y nada más exacto, que el verdadero proceso de un pensamiento que se podría a veces calificar de religioso — sin dejar de ser pensamiento — comienza por rechazar la implacable ley de la necesidad que quiere que el hombre no sea nada o casi nada en el vasto universo. Sí, el que "se conforma humildemente con el papel mínimo del hombre en el vasto universo" es más bien un espíritu irreligioso en el verdadero sentido de la palabra. Está de más agregar que Freud es de éstos. Si avanza resueltamente en el universo hostil, sabe bien lo que le espera. La aventura sólo le habrá aportado una exhortación a resignarse y la conciencia de su miseria, de su pequeñez; sólo le queda conformarse "humildemente". Todo lo cual es altamente filosófico. Filosófica también es su decisión de no "tomar partido en pro o en contra del valor real de las doctrinas religiosas"; pero lo es un poco menos su observación de pasada sobre "la indiscutible falta de autenticidad" de las religiones. "Sería curioso — dice — que nuestros antepasados que eran miserables, ignorantes, sin libertad, hayan podido precisamente llegar a resolver esos difíciles enigmas del universo". De inmediato se yerguen en nuestra

visión un Isaías, un Moisés, un Jesús, un San Pablo, un Lutero, un San Juan de la Cruz, un Pascal. Miserables, ignorantes, sin libertad... Recordamos a propósito que hasta Bergson reconocía en estos miserables, ignorantes, sin libertad, un "impulso" que no cede en nada al de ninguno de nuestros contemporáneos felices, instruídos y libres, un Hegel, un Einstein, un Freud. Llevan en sí, dice Bergson, un soplo de vida que hace progresar la humanidad, en tanto que, según la confesión de Freud mismo, los hombres felices, instruídos y libres de hoy proponen únicamente que nos resignemos, y no traen consigo más que un soplo de muerte y de valor inútil.

Puede ser que Freud tenga razón. Es muy difícil, en efecto, imaginar una humanidad cuyo progreso y madurez se halle al comienzo, y su infancia e ignorancia al fin. Es también más razonable pensar que fué la gente miserable, ignorante, sin libertad quien se engañó (aun siendo una fuerza vital enorme), y afirmar heroicamente, por tanto, que la única verdad posible de la gente instruída, feliz, libre, debe ser una verdad de muerte, un consejo de resignación. No se puede pensar decentemente de otro modo si se admite "que no hay autoridad por encima de la Razón". Si la razón nos prueba que la verdad es incompatible con la ignorancia, la desgracia y la esclavitud ¿quién la contradirá? Supongo con toda mi alma que la proposición de Freud "no hay autoridad por encima de la Razón" ha sido previamente verificada en debida forma. Pero carezco de información sobre este punto, ¿en qué experiencia sensible nos ha sido dada tal verdad? ¿quién da testimonio de ella? ¿cuáles son sus *sólidas* pruebas? ¿de dónde proviene su indiscutible autenticidad?

Es tal el valor y la generalidad de las proposiciones científicas que la idea que se forma Freud de los filósofos continúa siendo exacta, aunque se aplique a la Razón y a la Ciencia. Porque, desde que se

trata de la Razón “los hombres cometen toda clase de insinceridades y bajezas intelectuales. Los filósofos restringen el sentido de las palabras hasta no dejarles casi nada de su significado original”, convierten a la Razón en una realidad plena y perfectamente adaptada a lo concreto cuando es un obstáculo para el conocimiento de lo concreto, cuando es impotente por definición para franquear la sima que la separa de las cosas y cuando debe hacer fullerías constantemente, sacrificando lo individual a lo general a golpes de principios de probabilidad, de indeterminación y de aproximación. Obran de mala fe al hablar de “progreso” cuando se trata de arrancar al hombre de su lugar en el centro del universo, para recordarle su miseria, su pequeñez, y exhortarle a la resignación. Su baja es insigne al abandonar sus métodos y sus técnicas y lanzarse a cualquier género de aventuradas afirmaciones, tan poco científicas como pueda imaginarse, con el solo fin de vencer a un adversario cuyo primitivo poder y función, por lo demás, no justiprecian. Y su insinceridad es notoria al fingirse munidos de los sacramentos de la prueba y de la objetividad experimental, cuando saben que no hay tal cosa. Hacen trampa al escribir que “vale la pena ensayar una educación no-religiosa. Si la tentativa fracasa estaré dispuesto a abandonar toda reforma y a volverme al juicio anterior, de orden puramente descriptivo: el hombre es una criatura de inteligencia débil, dominado por sus instintos”. Por supuesto que no me opongo al “ensayo” tendiente a la educación no-religiosa del hombre; pero si el ensayo fracasa ¿con qué derecho decide que es a causa de la débil inteligencia del hombre y no a causa de su inteligencia superior o a causa de otras intervenciones que ignoramos? Si la inteligencia es débil ¿quién decide? ¿Y en nombre de qué se hará la decisión? Por débil que sea, no hay duda que Freud pone aún su “inteligencia” por encima de todo; siempre será la autoridad suprema.

Demasiado conocidos son los móviles superficiales que hasta el momento impulsaron a los hombres a negar la existencia de Dios: la gran mayoría la había emprendido con la clerigalla, con los abusos y ferocidades de la Iglesia, con sus necias pretensiones temporales, con su intromisión y oposición por motivos de lucro a la libre marcha del espíritu humano. Otros, como Nietzsche, suprimieron a Dios únicamente por odio a una moral; Nietzsche le tenía mala voluntad por ser el Bien de los esclavos en lugar de ser el Bien de los señores. Por el contrario, para el materialismo histórico, Dios no es más que el Bien de los señores, el cual, lejos de haber fomentado la insurrección de los esclavos en la moral y en la política, se supone haber ordenado la resignación y la no-violencia que los entregó con los brazos cruzados a toda especie de explotadores, de gente rapaz y criminal que se ha transmitido el poder durante todo el curso de la Historia. Se han dado muchas explicaciones de las razones de la inexistencia de Dios, pero ninguna explicación, que yo sepa, de las razones oscuras que hacen del hombre un destructor de Dios, que lo impulsan a querer tener con todas sus fuerzas “la piel” de su dios. ¿Qué papel desempeñó en todo esto el filósofo? ¿Por qué se aplicó a disimularnos los móviles profundos y a sustituirlos por la negación puramente objetiva, relacionada únicamente con las razones aparentes, símbolos tan sólo de rencores profundos?

Está en nuestros hábitos mentales y en el carácter superficial de nuestra cultura científica, el juzgar por las palabras y darnos por satisfechos con palabras y pensar que la mayor parte de nuestras reacciones afectivas están verdaderamente agotadas por las razones lógicas que describen sus estructuras; llevamos arraigada, en general, la creencia de que obramos verdadera y exclusivamente por puras razones lógicas. El lector no podría dudar de la sinceridad perfecta de

Freud cuando éste declara rechazar las religiones por el puro motivo de que no son más que “ilusiones” fundadas en las pruebas menos sólidas que existen. Está persuadido de que Freud no pide otra cosa que creer y que si se le ofrecieran pruebas sólidas, creería incontinenti. Tampoco duda que, ante las mejores y más sólidas pruebas del mundo, Freud se negaría aún, procuraría esquivarse, huír, calumniarlas, y si se le obligase a admitirlas, quedaría muy contrariado. Probad la existencia de Dios: media humanidad — filósofos, sabios, come-curas — harán lo imposible por negar e incluso por apoderarse de tales pruebas y destruirlas. Porque ante todo, antes de pedir o dar pruebas, en pro o en contra los hombres, ansían y crean afectivamente la presencia o inexistencia de tales o cuales cosas, las desean o las odian apasionadamente. Y sucede con frecuencia que desean *lo que no es* y también que ansían *la inexistencia de lo que es*. Hacen gran derroche de ilusión — Freud tiene razón en esto — pero se equivoca cuando cree que la ilusión consiste únicamente en suponer existente lo que se necesita; la ilusión da igual testimonio de su vitalidad en el acto de suponer o decretar inexistente lo que nos incomoda. A la ilusión de la fe, creadora, se pone la ilusión de la anti-fe, destructora.

Esto es lo principal. Intentar que los demás participen de la ilusión que se experimenta no es más que un acto secundario; y este acto secundario comporta a su vez dos maneras de obrar; una, afectiva, de contagio afectivo, a base de fe, que es común a las religiones y a la ciencia; la otra, puramente formal, que consiste en apuntalar con razones lógicas, con pruebas y experiencias, lo bien fundado o lo absurdo de la tesis postulada. Así nació la filosofía, para poner en el mundo la *prueba*; en esto no hay diferencia entre la filosofía religiosa y la filosofía laica. Pero con toda evidencia el papel de la prueba ha sido exagerado por ambos lados; tal papel es mínimo; en efecto, en ausencia de la

menor prueba, el creyente continuará creyendo, y el no-creyente, con o sin prueba, continuará negando a Dios. “Credo quia absurdum” es una proposición válida a ambos lados de la barricada. Es preciso añadir que el concepto de prueba se funda en un contenido afectivo que determina por sí solo la validez de su propia proposición; así, para el creyente, el testimonio del Antiguo Testamento es ampliamente suficiente: con menos se entregaría. En cuanto a los otros les basta, igualmente, que el argumento proporcionado establezca formalmente lo que desean para que, sea cual fuere, y aunque tan “ingenuo” como el del “padre primitivo” de Freud, adquiera instantáneamente el carácter sagrado de prueba irrefutable.

Por lo tanto no puede plantearse el problema así: ¿Cuáles son las pruebas de la existencia o de la inexistencia de tal realidad? sino: *¿Por qué, antes de bajar al medio coercitivo de la prueba, los hombres desean o detestan apasionadamente tal realidad?* ¿Cuál es el fundamento profundo de este contenido afectivo para que sea a tal punto irreducible que la prueba de la fe, evidente para millones de personas, resulta ingenua a los ojos de millones de personas cuyas pruebas absolutas, a su vez, parecerán infantiles a las primeras? El análisis de dos hombres como Pascal y Nietzsche bastaría ampliamente para apoyar nuestra tesis; es que son casos extremos; en el uno como en el otro, el abuso de argumentación lógica revela la formidable presión interior que lleva al uno a destruir la Razón y al otro a destruir la Fe. La Apuesta de Pascal y el Anticristo de Nietzsche son ejemplos extremos. Pero, tratándose de casos medios, los de la mayoría de los filósofos, se puede afirmar deliberadamente que, de hecho, so pretexto científico, no se trata sino de una lucha encarnizada por el triunfo de una causa afectiva que el filósofo oculta a sus lectores y muchas veces a sí mismo. Miente — y muchas veces se miente a sí mismo — cuando

pretende que su verdadero repudio de la fe proviene de que sus pruebas son malas; la verdad es que haría todo lo posible para impedir que fuesen buenas. Sacrificaría todo, su propia vida si fuera preciso y con seguridad la del mundo, para que su odio triunfase — lo cual permite comprender a un Schopenhauer que se regocijaba con las desgracias que caían sobre sus amigos por la sencilla razón de que sólo la desgracia les permitía apreciar lo bien fundado de su visión del universo, que implicaba el sufrimiento y la conciencia del sufrimiento.

“Los móviles puramente racionales pesan poco, aun en el hombre actual, contra los impulsos pasionales” escribe Freud; por otra parte le hemos visto temer que el hombre fuese “una criatura de débil inteligencia, dominada por sus instintos”. Bergson es exactamente del mismo parecer: “El espectáculo de lo que fueron las religiones y de lo que algunas son todavía, es francamente humillante para la inteligencia humana. ¡Qué tejido de aberraciones! En vano la experiencia dice: “es falso” y el raciocinio, “es absurdo”; la humanidad se aferra más y más al absurdo y al error. ¡No deja de sorprender que se haya empezado por definir al hombre como un sér inteligente!” ¡Como se ve, las observaciones de Bergson y Freud son más bien pesimistas! ¡Y cómo no serlo si se comprueba la existencia de tan mínima cantidad de razón en el mundo, ahogada en un mar de absurdos y si uno se ve obligado a admitir que la inteligencia no importa en el mundo más que uno de esos gases raros, kryptón o xenón que se hallan en proporción de uno en un millón o diez de litros de aire? ¡No es el colmo de lo absurdo la proposición de León Chestov que la emprende con la inteligencia libre, ya tan débil, al escribir “que no es el hombre quien elige una idea, sino la idea la que se apodera del hombre, fatalmente, a pesar suyo, con la fuerza irresistible de los elementos desencadenados?”

Quizá llegó el momento de ser todavía más pesimista que Freud y Bergson y de *sospechar que es absurdo* lo que aún parecía quedar intacto, es decir, precisamente la mínima y “débil inteligencia” de la que tanto esperábamos! ¿Y no es también Bergson quien ha despejado el terreno con su penetrante crítica de conceptos que, mal comprendidos, tendían a convertirse en lugares comunes, como la “mentalidad primitiva” de Levy-Bruhl y la “mentalidad colectiva” de Durkheim? ¿No rechazó acaso la hipótesis de una mentalidad primitiva y escribió que “la inteligencia de los primitivos no difiere esencialmente de la nuestra?” (134). ¿No suprimió el *abismo mental* que debía separar para siempre el absurdo del salvaje de la inteligencia del civilizado? ¿No escribió: “El *homo sapiens*, único sér dotado de razón, es también el único que puede mantener su existencia pendiente de cosas no razonables”? Lo único que queda ahora es *atrevernos a ser pesimistas al extremo* y afirmar, por más que nos cueste, esta verdad primera: el hombre “no mantiene su vida pendiente de cosas no razonables” sino únicamente desde el punto de vista de la razón; y, a su vez, los actos de la razón resultan altamente irracionales a los ojos del hombre ingenuo. No nos falta más que dejar a un lado la ficción del *homo sapiens* e inferir la conclusión lógica que se impone, a saber: estas dos clases de actividad son o bien — a elección — irracionales ambas, o bien, si se prefiere, altamente razonables las dos, y ninguna de ellas tiene el derecho de ser juez y parte a la vez. No se trata, en suma, de “estructuras fundamentalmente distintas” ni de un abismo mental — que ni siquiera existe, según Bergson, entre primitivos y civilizados— sino sencillamente de dos polos, cargados de electricidad distinta, de una sola e idéntica sustancia.

Sólo después de rechazar las pueriles distinciones entre una “débil y mínima inteligencia” situada, no sabemos por qué, en el pináculo

de la creación, y un pensamiento religioso y místico precipitado, tampoco sabemos por qué, a la baja categoría de los instintos, y *abandonando las categorías de lo absurdo y lo razonable*, tan falsas las unas como las otras, podemos considerar al fin las razones metafísicas de la existencia del *homo philosophus*, del hombre destructor de Dios.

Y convendría quizá (desechados “los móviles puramente racionales” con que se emboza) considerar bajo un ángulo más misterioso el extraño papel del filósofo y subsidiariamente el del sabio, que desde dos mil años y quizá más se esfuerza por implantar en el mundo, con el nombre de razón, una doctrina de negación y de destrucción de lo vital, un acto de fe al revés, a juzgar por la extraña vehemencia y pasión que pone en defender su pretendida visión objetiva y su implacable serenidad. Puede ser que, al análisis, el papel del filósofo no sea tan “objetivo” ni tan “natural” como cree y que precisemos buscar en otra parte el origen oscuro de sus “insinceridades y bajezas intelectuales”. Hasta pudiera ser que no hubiese aquí “insinceridad” ni “bajeza” sino una función más profunda que las trasciende, cuyo portavoz es el filósofo y cuya calidad metafísica — y aun psicoanalítica — habría que considerar. Hablando del antisemitismo, escribía un psicoanalista de Ginebra, M. Charles Baudouin: “Resulta evidente que el anticlericalismo deriva su sentido tan sólo de la adhesión íntima al ritual del sacrificio; y que, por ateos que sean en su conciencia tanto los fieros “come-curas” como los come-judíos, están dominados en su inconsciente por el aparato escénico del sacrificio cristiano, y su hambre de comunión, si se niega a tocar el cuerpo divino, se desquita comiendo a los sacrificadores. Es una comunión desviada”.

Después de estas observaciones parece que es preciso abandonar el plano de la conciencia e ir a las fuentes del postulado religioso formulado en la subjetividad apasionada, mal disimulada bajo la expre-

sión abstracta “inexistencia de Dios”, para llegar a la admirable intuición de Nietzsche que clamaba: “¡Dios ha muerto! Lo más poderoso que poseía el mundo sangró bajo nuestros cuchillos; ¿quién nos lavará de esta sangre? La grandeza de esta acción ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos la obligación de convertirnos nosotros mismos en dioses, para aparecer dignos de ella?”

Nietzsche exageraba, sin duda, al creer que solamente los hombres de su tiempo habían matado a Dios; a decir verdad, lo único que habían hecho era dar el último golpe; pero Nietzsche mismo no era sino el heredero de largas generaciones de filósofos que no habían negado *fríamente* a Dios sino lo habían asesinado *apasionadamente*, cada cual a su manera. El asesinato de Dios no es cosa insólita y desconocida en las humanidades primitivas — como que la manducación del totem era un tipo extremo de la creencia en los atributos sagrados; Frazer subrayó el significado e importancia de este acto en la parte de su obra titulada “Comiendo al Dios”. Para Freud mismo, como hemos visto, los hombres mataron a Dios, pero según su concepción, tal Dios no fué en realidad, sino el padre aborrecido que se convirtió en Dios sólo después de ser muerto.

Si nos atenemos únicamente a la explicación psicoanalítica, la cual afirma que el complejo de Edipo subsiste por entero en nuestros días y que siempre es posible una recaída infantil, nada impide que la filosofía sea simplemente la expresión de un acto de odio hacia Dios, un dios que no sería otro que el padre. Cuando Freud habla de la “insinceridad” y de la “bajeza” del filósofo que aun no creyendo en Dios finge creer en él, procede quizá más como moralista que como psicoanalista; ¿no debería justamente ver en ello la ambivalencia para con el padre odiado (destrucción afectiva de la fe) pero respetado y temido

(obediencia formal a la misma fe)? ¿No debían sus propias investigaciones llevarlo a la idea de que el padre que hoy nos está prohibido matar, lo matamos sin embargo todos los días, simbólicamente, bajo el aspecto de Dios? Una ojeada perspicaz hubiera bastado a Freud para poner en claro que si — según su propia doctrina — era plausible descubrir en Dios los atributos aborrecibles del padre, apenas transportados, no era menos lícito leer a través de las virtudes asignadas comúnmente a la ciencia (libertad, promesas de porvenir, virtudes nutricias, tolerancia, comodidad, lujo, etc.), las cualidades fundamentales de la madre. Esta Ciencia toda feminidad y ternura, rechazada, prohibida y maltratada por siglos y siglos ¿cómo iba a merecer nuestro cariño apasionado si no hubiésemos visto en ella la imagen de la Madre que sufre la agresión del Padre y las humillaciones históricas sucesivas; sin derecho a la palabra, al poder ni a la autoridad; puesta en entredicho en la mayoría de las Iglesias y hasta privada del derecho civil de administrar su propia fortuna?

El resumen, el psicoanálisis autorizaba a Freud — si lo hubiese querido — a ver en la lucha contra las religiones (lucha desenfrenada, irracional: piénsese en las ligas anticlericales, en las destrucciones regocijadas, apasionadas, de iglesias durante la revolución francesa, rusa y española) y en el fervor cada día más grande manifestado a la ciencia (fervor pasional, mitológico: piénsese en el Templo de la Razón, cuando la Revolución Francesa, en el favor sin ejemplo de que goza hoy) el siguiente esquemita: Asesinato del Padre-Dios-Autoridad por amor a la Madre-Razón-Ciencia, con identificación del hombre actual a la madre. El hombre de ciencia mata a su padre simbólico movido por un odio a lo Edipo; predica tolerancia contra las religiones en tanto que se identifica con la madre, que se convierte el mismo en la

madre y la ciencia — pues la madre no tiene las razones del hijo para odiar al padre y procura salvarlo, so capa de ideología (*).

Comer al Dios (porque no se lo mata sino para comerlo) era, según las creencias primitivas, asimilar su sustancia y su poder; era, a la larga y en el sentido humanista que le da Nietzsche, convertirse en el mismo Dios que el devoto se había comido. Luego, no tiene nada de raro que, por una parte, la humanidad haya creado siempre dioses y que, por la otra, los haya asesinado y comido. Hasta estos últimos tiempos no se nos enseñaba más que la mitad de la verdad, la de que el hombre creaba dioses; nos ocultaban la otra mitad que, de acuerdo a un reciente historiador de las religiones, consiste en que el hombre también ha matado a sus dioses, en que “el asesinato ritual del dios es una de las ceremonias más difundidas entre los salvajes”. Pero ¿es ésta la verdad entera? ¿No nos ocultan algo todavía?

Metafísica y psicoanálisis han preferido detenerse sin reparo en el capítulo de los pretendidos “salvajes”; evidentemente, un incomprendible malestar les impedía ir más lejos. Ya se hubiera asesinado

(*) Se ha dicho muchas veces que nuestra época, como todas las épocas de decadencia, se caracteriza por la sensiblería, la verborrea y el exceso de imaginación, virtudes femeninas si las hay y además, por la preponderancia de la mujer en la sociedad, de la mujer-madre, tal cual es, con su odio a la sangre, a la vivisección, y su amor a los animales, a las democracias, a la libertad desenfrenada, a la anarquía. Lo cual es tanto más cierto cuanto que desde que hay dictadura, retorno al fascismo, a la voluntad del varón, hay de inmediato represión de la libertad individual y sexual, de la mezcla de razas, de los bailes provocativos, y restauración del culto a la Autoridad y a la guerra, predominio de las colectividades sobre el individuo, del varón sobre la mujer, etc. No es difícil reconocer en el aparato escénico de la civilización actual — que por lo demás toca a su fin — el conflicto de Edipo que impulsa al hijo-hombre, identificado con la mujer-madre-democracia-ciencia, a matar al Padre-Autoridad-Guerra-Dios. Nótese también que lo que caracteriza al varón no es — como parece creerse — el principio de razón, virtud femenina, mayoritaria, democrática, lógica, sino el principio de Autoridad, virtud y voluntad de poder, caprichosa, arbitraria, minoritaria, aristocrática. La idea de la jerarquía, tal como se la encuentra en las civilizaciones y en las metafísicas masculinas (los romanos, los hindúes) repugna decididamente a las civilizaciones y las metafísicas fundadas en el principio de razón — como las nuestras. Todavía podría escribirse mucho sobre este tema.

al Dios verdadero, como piensan los filósofos, o solamente a un Dios formado a imagen del padre, como cree Freud, nadie intentó jamás plantearse esta pregunta: ¿quién, pues, había dado muerte a Dios? ¿qué procedimiento histórico se empleó? ¿cuál es el papel histórico y metafísico del *homo philosophus*? Algún día, quizá, nos veremos obligados a reconocer, aunque muy a pesar nuestro, la verdad clara al fin, de que la filosofía-ciencia no es una investigación “natural” y “desinteresada” de lo real — extraña e incomprensible empresa “disolvente” dirigida, por confesión misma de los filósofos, contra las creencias y las necesidades más vitales del hombre — sino una rama gemela de la actividad religiosa, tan poco objetiva y tan poco razonable como la otra. Ese día se advertirá que la filosofía no es más que un intento de manducación simbólica de Dios — y, por consiguiente, una ceremonia de raíces antiguas, aunque extraordinariamente difundidas entre los civilizados — un simple conjunto de actos rituales de los “devoradores de Dios”.

Paris, Diciembre de 1935

BENJAMIN FONDANE

S I E T E A Ñ O S

(Conclusión)

Ese verano, el juzgado a cargo de papá estuvo de turno durante el mes de Enero y no pudimos salir de la ciudad; a la noche me fué menos difícil dormirme por la sencilla razón de que empecé a levantarme más temprano. Alguien le habló a mi padre de la gimnasia sueca. Papá resolvió practicarla conmigo. A las siete de la mañana ya estábamos en pie y nos dirigíamos a la azotea en el pequeño ascensor de casa, envueltos en nuestras salidas de baño y tocados con unos estrictos sombreros de brín. A esa hora los sombreros eran inútiles. No había peligro de insolarse. Soplaba, en cambio, un viento casi imperceptible que me ponía la carne de gallina. No bien llegados procedíamos a despojarnos de nuestras toallas. Yo quedaba desnudo. Papá, sin más indumentaria que unos calzoncillos cortos con los cuales mi madre lo obligaba a cubrirse:

—¡Ay Eduardo! Si te vieses...

Mi padre, con impaciencia:

—No seas ridícula, Lucía. Tú crees que la gente no tiene otra cosa que hacer sino ocuparse de mí.

Papá luchaba con sus músculos empleando en la gimnasia sueca la misma buena fe, inteligencia y energía que utilizaba para resolver el más complicado de sus litigios. Su cuerpo, de excelentes proporciones,

alto, recio, y un poco obeso a causa de la vida sedentaria, le obedecía con docilidad. Y aún me parece verlo — la cara sonrosada por el esfuerzo, las sienes y el bigote blancos y la epidermis también muy blanca y pálida, todavía aclarada por un ligero vello canoso que le esfumaba los antebrazos y le corría a lo largo del esternón — hinchar de aire su vasto pecho e irlo expeliendo lentamente; tocar el suelo con las manos; flexionar el tórax, revolear las piernas... De tanto en tanto, escuchábase el crujido de sus articulaciones. Yo trataba de imitarlo; luego, desalentado por mi propia ineptitud, optaba por trasladarme al otro extremo de la azotea.

Millares de puntitos blancos iban y venían por el aire a esa hora matinal. Las casas, en lontananza, dibujaban sus cúpulas de contornos nítidos, casi próximos, y los grandes árboles del Jardín Botánico se erguían contra el cielo que encerraba en su curva el verde dorado y desvaído de Palermo. Subiéndome al parapeto alcanzaba a distinguir, por entre las columnas de la balaustrada, la refulgencia de dos o tres velas triangulares que recibían como espejos los rayos del sol. Pero el revoque áspero me lastimaba la piel; era preciso bajar, resignarse con mirar hacia los lados. En una casa vecina, una señora abría las persianas que daban al patio. Después entraba una sirvienta al dormitorio y le ayudaba a ajustarse el corsé. Junto a una claraboya roja, dos o tres casas de por medio, habían instalado un gallinero. Una mañana entró un hombre al gallinero y salió llevándose un pollo. Sospeché que se trataba de un ladrón. Debo decir que en esa casa el acceso a la azotea tenía lugar mediante una escalerilla recta, pegada al muro; el hombre surgía bruscamente recortando su silueta contra el vacío, cual si procediese de la finca vecina. Además, andaba en zapatillas. Su andar sigiloso se me antojaba lleno de misterio contrastando con el cacareo desgarrador y los aletazos de las gallinas. El episodio

me dejó preocupado. Lucas, a quién se lo referí, corroboró mi opinión, y dos o tres días después, al ver que el hombre entraba nuevamente al gallinero, corrí en busca de mi padre. Papá leía el diario sentado a la sombra, cumpliendo la segunda etapa de su programa: “un baño de aire y de luz”. El viento izaba como banderas las hojas de su periódico.

—Han vuelto a robar un pollo, exclamé trémulo de ira y de satisfacción.

—¿Qué hay con eso? me preguntó mi padre distraído sin levantar la vista del periódico.

—Como usted es juez.... alcancé a balbucear; porque papá destruyó el respeto que a mi me merecía la propiedad e introdujo la confusión en mis ideas de justicia. Interrumpiendo su lectura, díjome fuera de sí:

—¿No le da vergüenza ser tan curioso? ¿Qué puede importarle lo que sucede en la casa del lado? ¿Para eso viene a la azotea?

Luego, aplacado al observar mi aspecto deplorable:

—Muévase; salte, corra. No permanezca inmóvil, morado de frío y espiando a los vecinos. Un día de estos se va a resfriar y tendré que escucharla a su madre...

Mis diálogos con papá eran meros conatos de conversación y terminaban de una manera imprevista. Por lo general, yo tenía la virtud de sacarlo de quicio. Al pesar que me ocasionaban sus bruscas explosiones venía a sumarse un elemento de sorpresa y curiosidad. Poco después, el pesar había desaparecido y no quedaba en pie sino la curiosidad. En efecto; yo me aplicaba a repasar todas las frases pronunciadas hasta dar con aquella que pudo haber originado su indignación. A veces, mi espíritu inquisitivo me llevó a repetir, delante suyo, tal acto o tal palabra sindicados como sospechosos, no consiguiendo sino granjearme una bonita fama de rebelde y pertinaz. Mi curiosidad

continuaba insatisfecha. Con papá era difícil saber a que atenerse e inútil pretender justificarse. Le ocurría mostrarse impasible o complacido por los mismos hechos que, dos días antes, motivaron su reprimenda. En estas ocasiones, la táctica más certera consistía en oírlo sin despegar los labios, flotando muellemente soliviado por su mal humor. Recuerdo una de las cóleras paternas que más me impresionaron y a la cual asigné entonces dimensiones augustas, catastróficas; pero antes de referirme a ella, necesito dedicar algunos párrafos a Mademoiselle Cécile.

Durante seis meses estuve bajo su custodia. Mademoiselle fué institutriz de los X, familia que mantenía con mi madre vagas relaciones de amistad. Los X prescindieron de sus servicios y Mlle., que ya nunca pudo consolarse de tan desgraciado evento, gustaba de evocar, enternecida, los más ínfimos detalles de su grandeza. De estas evocaciones surgía implícita nuestra obscura mediocridad. Mademoiselle charlaba con Zaira, la mucama, y a veces, en mi presencia, concluía sus relatos esbozando encubiertamente un paralelo: *ils menaient un train de vie différent, vous savez...*

Los niños de X estaban admirablemente educados. Horacio, el mayor, era serio y formal, parecido al señor X; con los años, llegaría a ser un hombre de negocios. En cambio René poseía un verdadero temperamento de artista. “Cuando yo llevaba puesto el sombrero con la pluma verde — agregaba Mademoiselle — solía decirme: *Ah! les jolis reflets! Que j'aime ce vert...*”

Los X tenían dos automóviles. En el de invierno, completamente cerrado, había un par de floreros de baccarat que todas las mañanas se adornaban con flores — unas pocas, un ramillete —, pero eso sí, flores naturales, y un magnífico estuche provisto de cuanto puede imaginarse: espejo, peine, cepillos, polvera... hasta agujas y dedal, era

de no creerse, para el caso en que fuese necesario dar una puntada durante el recorrido. ¡Qué automóviles tan grandes, tan confortables! ¡Lo que habrían costado!

Entonces, sacando a relucir nuestro N. A. G., yo citaba un precio fabuloso.

—*Mais je le trouve un auto plutôt modeste*, decía mademoiselle.

—Papá encargó a Europa un Panhard; había obtenido premio en la Exposición de Bruselas, añadía como supremo argumento.

—¿Y qué sucedió? ¿No lo trajeron?

—De tan ancho no entraba por el pasaje y era imposible guardarlo en el garage. Hubo que venderlo.

La sonrisa que retenían los labios delgados de Mademoiselle Cécile me estaba demostrando cuán poco convincentes eran mis argumentos. Pero yo trataba de no verla, empeñado en un duelo a muerte con los X; duelo estéril, por lo demás, ya que nunca logré vencer a estos adversarios intangibles que a su vez continuaron y aún continúan ignorando mi tremenda animadversión. No así Mademoiselle Cécile. Ella parecía complacerse en avivar mis celos, en poner en evidencia mi ridícula vanidad. No pretendo ahora disculparme, pero si he de ser justo debo serlo conmigo mismo y creo distinguir en ese turbio sentimiento un ingrediente que casi lo redime; en mi amor propio, un latente amor al prójimo. Al elevar con supercherías el rango de mi casa, pensaba que Mademoiselle iría extrañando menos a sus antiguos amos, sintiéndose más cómoda, más tranquila; que tal vez, de esta manera, pudiese ser feliz entre nosotros. Mis absurdos engaños tenían por objeto satisfacer su vanidad, no la mía. Cambié tanto, en esa época, que llegué a mirar con disgusto el desorden anárquico de las habitaciones del fondo, en el cual antes me regodeaba, y los modales demasiado familiares de Lucas y de Rosa.

A veces me atrevía a preguntarle :

—¿A quién quiere usted más? ¿A Horacio y a René o a mí?

Ella no me daba una respuesta categórica :

—Es distinto — me respondía. Los conozco desde hace mucho tiempo. Y han sido tan buenos conmigo... ¡Les debo tantas atenciones! René me ha sacado cientos de fotografías. ¡Los rollos y rollos de película que lleva gastados en mi persona!

Después, entornando los ojos.

—*Ah! la drôle de petite machine...* Se aprieta un resorte y ya está uno metida adentro, con traje, sombrero, sonrisa y todo. Ayer recibí una carta de una amiga de Touraine a quién le envié varias instantáneas. Me dice en su carta: Suerte la tuya, trabajar en una casa tan distinguida.

Suspiraba :

—Y ya no vivo con ellos... *Pauvre René! Quel garçon généreux!*

Era implacable. Yo no me daba por vencido, pero iba siendo víctima de un molesto "complejo de inferioridad" que estalló súbitamente poco tiempo después. Todos los días Mademoiselle Cécile me llevaba al Jardín Botánico, situado a media cuadra de mi casa. El médico le dijo a mamá que era ese un sitio excesivamente húmedo, donde escaseaba el sol, y aconsejó reemplazar el Botánico por Palermo. Cuando por vez primera entré en ese mundo verde y dorado que todas las mañanas contemplaba desde arriba, desde la azotea, tuve una impresión de belleza aguda y enternecedora que se volvió de pronto contra mí. Trataré de formularla con la mayor exactitud.

Una amplia plazoleta de césped acariciada por el sol se abría entre los árboles. Sentadas en torno al césped, leyendo o ejecutando labores de crochet, se hallaban dispersas algunas mujeres de edad dudosa. La mayor parte se conocían y hablaban desde sus bancos. Al llegar

nosotros, algunas la saludaron a Mlle. Cécile y le hicieron con la mano diferentes manifestaciones de sorpresa y de amistad. En el césped, junto a los bancos, veíanse aros de madera, osos, muñecos; sobre los bancos, termos, canastas con merienda y sacos de vivos colores que no pertenecían a las mujeres allí sentadas. Ellas no desempeñaban el papel principal: eran una especie de friso amable y decorativo que con los árboles cerraba la escena. Pertenecían a los verdaderos intérpretes, a los niños. Sobre la vasta pelouse no me parecieron muchos: quince o veinte, a lo sumo. Pero estaban dispuestos con tanto acierto formando grupos independientes entre los cuales latía, sin embargo, una sutil conexión, y se desplazaban con tanta desenvoltura y naturalidad de un grupo a otro, que llenaban todo el espacio libre y se hubiese dicho que cada uno de ellos, al jugar, tenía conciencia de la armonía del todo y que existía cierto paralelismo entre sus gráciles movimientos y el vuelo de los pájaros, cuyas sombras fugitivas, de árbol en árbol, surcaban rápidamente la planicie a ras del césped.

Por aquel entonces, papá me obsequió con un volumen de su biblioteca: los cuentos de Andersen, con ilustraciones en colores. Yo creía que la Belleza era un patrimonio exclusivo de ese y otros libros semejantes. Nunca hubiese pensado encontrarla en las cosas reales. Y así como en la vida no sucedían las aventuras extraordinarias de los cuentos de hadas, las cosas de la vida tampoco guardaban, en su apariencia externa, ninguna relación con las cosas de los cuentos. No se me ocurría cotejarlas, deducir que aquellas eran feas porque éstas, en cambio, me parecían encantadoras. Por otra parte, la fealdad de los humanos era también distinta de la pintoresca fealdad, de los ojillos hundidos entre las arrugas, de las narices retorcidas, de las mejillas rubicundas de las brujas y gnomos de mis cuentos. Se trataba de dos

zonas perfectamente deslindadas en mi espíritu, que no podía asociar un sólo instante, ni tan siquiera por oposición.

Pues bien, esa tarde encontré la Belleza en las cosas reales que habían perdido toda realidad, pues ofrecían los mismos tonos de las estampas de mi libro, las mismas irisaciones delicadas y transparentes. Se veían niñas de rizos rubios, castaños, o negros y brillantes, humedecidos por el sol, con sombreros de paja que habían echado hacia atrás, el ala casi vertical, sujetos al cuello por un elástico blanco, y vestidos ajustados en la bata, cerca del escote, por millares de hilos entrecruzados formando rombos diminutos de donde caían largos pliegues rosa, gris perla, azul, amarillo pálido. Los varones jugaban entre ellas sin experimentar ninguna timidez. Corrían sin cesar y al pasar cerca mío yo escuchaba el jadeo de su respiración, sus risas ahogadas, sus chillidos de pájaro. De pronto, separándose de un grupo que emergió de entre los árboles, una chica se aproximó a una señora sentada en un banco contiguo al mío. “¡Cómo vienes, Marta!” le dijo la señora. “¿A qué juegan para cansarse tanto?” Y sin esperar la respuesta le pasó un pañuelo por la frente. Luego, cual si aspirase el perfume de los cabellos de Marta, inclinada sobre su nuca y curvando los dedos con gran dificultad, le aseguró dos o tres botones en las presillas del vestido.

Yo la contemplé extático alejarse. Mlle. Cécile me indujo a que me reuniera con ellos.

—No van a querer, murmuré sin saber lo que decía.

Todavía vacilé un momento. Al levantarme, Palermo entero daba vueltas a mi alrededor. Caminaba arrastrando los pies y sentía en las caderas el roce de los pantalones demasiado largos de mi traje nuevo, comprado por mi madre con una visión optimista de mi futuro crecimiento. Marta, sentada en el pasto, discutía con un compañero. Du-

rante el partido se produjo no sé qué injusticia a resultas de la cual había sido hecha prisionera. Yo le pregunté si podía jugar con ellos. La chica me miró con un aire dulce y lánguido, enarcando las cejas.

—No, ya no es posible, dijo lentamente. Tenemos el cuadro completo.

Creo que en todos los grupos a los cuales me acerqué obtuve la misma respuesta y para colmo de males, cuando divisé mi banco después de un penoso trabajo de orientación y me dirigí a sentarme, no sólo afligido por el fracaso sino también por la triste idea que Mlle. Cécile se formaría sobre mi persona, la encontré, loca de contento, conversando con dos ciclistas. Uno de ellos, montado en su aparato, hablaba desde el camino de tierra rozando el suelo con los pies para mantener el equilibrio. El otro, sobre el césped, había apoyado en un árbol la bicicleta. No tardé en darme cuenta que se trataba de Horacio y René. Ya René se aprestaba a marcharse, pero yo tuve tiempo de admirar sus largas piernas enfundadas en unas medias escocesas que le dejaban al descubierto las rodillas huesudas y cuando los dos hermanos, raudos, aéreos, se alejaron en sus vehículos, todavía pude distinguir en una curva del camino la visera levantada hacia arriba de la pequeña gorra a cascos de René.

Desde esa tarde, no quise volver a Palermo. Tía Agustina, hermana de papá, me había regalado un triciclo. Pero yo deseaba ardientemente poseer una bicicleta y me veía deslizándome sin ningún esfuerzo a varios palmos de la tierra, cual si llevase alas en los tobillos. Al fin mi padre me la regaló. No era tan alta como las bicicletas de los X, pero sí luciente, manuable, proporcionada a mi estatura. Sin embargo, cuando quise iniciar un vertiginoso *décollage*, el pedal giró en falso debajo de mi pie, la rueda delantera se torció y fui a dar con el cuerpo al suelo. Hice varias tentativas con idéntico resultado y acabé

tomándole aprensión. Observando las cosas con calma, yo sólo deseaba la bicicleta para dignificarme ante los ojos de Mlle. Cécile. Ahora tenía una bicicleta, igual que los X. ¿No podía darse por contenta? Por otra parte, ahí estaba mi triciclo, sincero, respetuoso, incapaz de permitirse bromas agresivas. La bicicleta era un vehículo de mala fe, y absurdo, que fallaba por su base. Ella, en sí, no podía sostenerse. ¿Cómo exigir que con el peso de mi cuerpo se mantuviera vertical?

Mamá, que asistió desde la galería a mis primeros ensayos y me dijo, hablándome de usted, tratamiento que adoptaba cuando quería manifestar su desaprobación: “A ver si se hace el vivo y me da un disgusto”, concluyó por pasarse al partido opuesto, asombrada ante mi falta de entusiasmo:

—Si dejas la bicicleta en un rincón, nunca aprenderás. No te desalientes, haz la prueba. Dile a Lucas que te ayude.

Pero el patio resultaba muy corto para aprender.

—Entonces que Lucas te acompañe a la calle Las Heras, a la vereda del Botánico. No necesitan cruzar la Avenida Alvear. Allí puedes andar cuanto se te ocurra en línea recta. ¿Qué te sucede? Durante una semana nos has enloquecido con tu bicicleta, y ahora no quieres usarla. ¿Tienes miedo?

Yo empecé a explicarle de una manera confidencial:

—En realidad, me importaba poco. Era por Mademoiselle. Como los X andaban en bicicleta, me parecía mal que yo no tuviese sino un triciclo.

Mi madre se rió mucho con la explicación. Le pareció, en verdad, tan estafalaria, que esa misma noche, cuando papá llegó de la calle, no halló nada mejor que trasmitírsela. Al obrar así entraba también, de su parte, un pequeño deseo de mortificarlo, de tomarse la revancha. Mamá se opuso a la compra de la bicicleta temiendo que yo pudiese

lastimarme y quedar, como ella decía, “desfigurado para siempre”. Pero me atrevo a afirmar que la idea de verme desfigurado para siempre le inspiraba una viva complacencia a papá. “El hombre se hace a golpes”, solía éste repetir. A su juicio, mi carácter no era lo bastante turbulento, y lo irritaban los cuidados que me prodigaban. Se apuró en comprarme la bicicleta con el deseo de que yo llevase una vida física más activa, “más animal”. La explicación de mi madre lo indignó. Por cierto que las cóleras paternas ya no me tomaban de sorpresa. Ahora, sin embargo, la cólera parecía infiltrarse en una capa más profunda de su ser. Estaba casi entristecido.

—Este chico es estúpido, completamente estúpido. Yo te aseguro Lucía que no puede ser hijo mío, exclamaba sin darse cuenta de la aventurada afirmación que venía de proferir.

En el fondo, lo humillaba su propio desengaño. Por vez primera yo había enunciado un deseo coincidente con los suyos, natural y lógico en un chico de mi edad. Mi aspiración, alejándome en cierta forma de mi madre, me aproximaba a él. Y, a despecho de mi madre, papá la satisfizo creyendo hacerme dichoso. Ahora venía a saberse que mi entusiasmo por la bicicleta era fingido, y él, que se jactaba de una gran penetración para descubrir las intenciones de las demás personas y de una absoluta independencia de criterio, había sido burlado por un chico de siete años y procedido, indirectamente, bajo la sugestión de “la francesa”. Por eso me retó en aquella ocasión como si yo tuviera diez años más, enrostrándome mi deslealtad, mi carácter tortuoso, mi vanidad enfermiza, mi pequeñez. Yo lo escuchaba anonadado. Su enojo me daba la medida de mi culpa, pero no podía discernir, a ciencia cierta, en qué consistía la falta. Me eché a llorar, y ya reconciliados, concluimos por besarnos haciéndonos mutuas protestas de afecto. Sin embargo, yo tuve la impresión de haber perdido gran parte de su

estima. Proponiéndome recuperarla, me empeñé, desde el día siguiente, en familiarizarme con la bicicleta. Y una vez que supe andar, siempre que por las mañanas lo veía aparecer a mi padre en el corredor, cual si obedeciese a un impulso instintivo e irrefrenable de mi temperamento me lanzaba como un salvaje sobre la bicicleta y daba vueltas y vueltas por el patio hasta que mi padre desaparecía.

Mlle. Cécile está asociada a un recuerdo de otra índole. Esta mujer, inmediatamente después de la comida, tenía la costumbre de bañarme en agua caliente. Yo apenas la podía soportar. No bien introducía el pie saltaba dando gritos fuera de la bañera, me debatía entre sus brazos que pugnaban por sumergirme y, como la Du Barry al verdugo, rogábale en todos los tonos que retardase un minuto mi suplicio. Confieso que una vez dentro, habituado a esa alta temperatura, tampoco quería salir; amodorrado, nostálgico, pasaba con tristeza del agua caliente a las sábanas.

Cierta noche, antes de entrar al baño, Mlle. se alejó por un momento dejándome sólo y desnudo. El vapor del agua empañaba el espejo y las baldosas blancas de la pared. Yo tenía la sensación de moverme en medio de las nubes. Este elemento tibio, lechoso, inmaterial, acariciaba mi carne cual si una presencia extraña estuviese en contacto íntimo con mi cuerpo. Iba y venía por el cuarto de baño, y cada nuevo movimiento me causaba un goce imprevisto, repercutía en todo mi ser, apto para recibir sus más sutiles vibraciones, hueco y sonoro como una campana. No he conocido después de esa noche, un placer más intenso y leve al mismo tiempo, obtenido sin proponérmelo, de una manera gratuita, llovido del cielo como una gracia de Dios. A la noche siguiente traté, sin ningún éxito, de repetir la experiencia.

Mi sensualidad comenzaba a despertar. Relataré otro hecho que la muestra bajo una faz distinta y que ayudará a comprender y poner

en claro mi temperamento, aunque corra el riesgo de llenar este primer capítulo con minucias. Por lo demás, nuestra infancia está llena de minucias. El niño es ignorante. No tiene sino ideas fragmentarias que le inculcaron los mayores con el principal objeto de satisfacer su curiosidad. Y no crée en ellas: contradicen su innata lucidez. De las minucias — la verdadera substancia de su vida — extrae imágenes y elabora sensaciones que más tarde habrá de transformar en ideas, bocetos de ideas ridículas, si se quiere, pero menos absurdas que aquellas que le enseñaron y que poseen la ventaja de ser auténticas. Le pertenecen. Las ha descubierto sin ayuda de nadie. Ellas constituyen su única piedra de toque, y, merced a ellas, adquiere un obscuro conocimiento del mundo que lo rodea y del carácter del prójimo, al cual ajusta sus actos.

Por aquellos días se produjeron en Buenos Aires varios casos de tifus que motivaron —según entiendo— la colocación de un filtro en el antecomedor de nuestra casa. Como la pileta se hallaba a un costado del filtro, hasta tanto no se modificase esta precaria ubicación, Lucas sacó del garage una lata de nafta vacía, la cruzó en su extremidad superior por una madera, a modo de asa, y la colocó debajo del filtro. Así el agua, que goteaba un largo rato después de estar cerrado el alambique, no salpicaba el suelo. ¿Por qué se me ocurrió asignarle al recipiente un uso que Lucas no había previsto? Para ello, no era menester siquiera desabrocharme, limitándome a recoger, sobre la pierna izquierda, el pantalón. Debo añadir que yo era un niño extremadamente pudibundo. Estas ineludibles necesidades humanas me habían parecido hasta entonces humillantes y constituyeron mi tortura durante los pocos meses que fuí al colegio. No me animaba a cumplirlas en el recreo, ante la mirada de los otros chicos, ni a pedir permiso en las horas de clase. Eso hubiese significado delatarme, manifestar

sin ambages mi intención. El pensar que todos los seres, incluso aquellos a quienes por una razón u otra consideraba superiores, estaban sujetos a las mismas necesidades que yo, los rebajaba sensiblemente en mi concepto. Ahora bien; las puertas del antecomedor se hallaban abiertas de par en par; cualquier persona que en ese instante atravesase el patio o la galería podía descubrirme. Pero, en vez de arredarme, el peligro le imprimía a una acción tan pueril un leve tinte temerario. El fondo gris metálico e inmóvil de la lata se distinguía a través del agua. Como provenía directamente del filtro, yo me figuraba que era imposible exigir un agua más pura, más incontaminada. Y con ella iba a reunirse, después de trazar una elegante curva en el espacio, este otro líquido ambarino salido de mi propio cuerpo, que llevaba disueltas, como el agua del mar, millares de sales químicas que apenas alteraban su color. Porque el agua tenía su origen en los ríos y en el mar. Yo que no había visto nunca el mar ni tan siquiera nuestro fangoso Río de la Plata, me forjaba de ambos un concepto erróneo, y los suponía de una pulcritud y claridad exquisitas, conteniendo el agua como si fuesen cisternas, dejando transparentar las puntas escarpadas y grises de las rocas, y, entre la superficie y el fondo, multitudes horizontales de peces que iban y venían en direcciones opuestas. Temblando de placer, ejecutaba un acto tan estúpido que parecía dignificarse en esas ocasiones, adquirir un sentido trascendental y ritual. La lata del antecomedor era el símbolo de mi amoroso connubio con la naturaleza. Entre tanto, atisbaba el paso de alguna persona que desde afuera pudiese sorprenderme. A nadie divisaba, y creía llevar mi propia imagen impresa en la retina: mi ojo derecho, alargado por la sombra de la pestaña, que al igual de los ojos de ciertas figuras que aparecen en los bajo-relieves egipcios mirando de frente, no obstante estar el modelo colocado de perfil, despreciaba soberbiamente las leyes

de la perspectiva, y hasta el cual llegaba el centelleo verdoso de los jazmines silvestres que trepaban por la baranda, se enroscaban, en graciosas espirales, en torno a las columnas, y por fin ascendían hasta el techo doblgando sus últimos brotes, ondulosos e indefensos, contra el cielo raso de la galería.

Sucedió que una noche subí a la pieza de Lucas. Esa noche yo no estaba muy locuaz, y Rosa, particularmente molesta, valiéndose de procedimientos un tanto primitivos como tirarme del pelo o hacerme cosquillas, se había empeñado en alegrarme. “Vamos, cuenta algo”, murmuraba a cada paso. En un momento dado me preguntó:

—¿Qué dices?

—No digo nada, respondí.

Entonces Lucas dejó escapar el siguiente exabrupto:

—El hombre no dice nada. El hombre se m... en la lata del antecomedor.

Sus palabras no exteriorizaban un reproche. Eran una simple y socarrona constatación de mis costumbres. La fina pituitaria de Lucas había sabido investigar mi rastro en esa lata con agua que vaciaba todas las mañanas. Yo quedé admirado de su perspicacia y me sentí enrojecer. Esta acción que mantenía secreta ¿iba a llegar a divulgarse? De pronto, al pensar que quizá ya fuese del dominio público, perdió todo su encanto; la juzgué, cual la juzgarían las demás personas, como una travesura soez que ponía de manifiesto mis bajos instintos. Abruñado por sus consecuencias, me faltó presencia de ánimo para excusarme o mentir. Ya entonces tenía la sospecha que nuestras explicaciones rara vez explican y nunca disculpan, porque la única disculpa válida, que instantáneamente nos absolvería ante los otros, es demasiado intrincada para que sepamos enunciarla y no podemos echar mano a ella sin perdernos en un laberinto de razones especiosas, casi ininteligibles.

El hecho escueto y material, elaborado en el espacio y en el tiempo, separa la idea que nos forjamos de nuestros propios actos a la luz de sus motivaciones subjetivas, y el juicio que esos mismos actos merecen a los demás. Y entre ambos puntos de vista existe una correlación tan laboriosa y distante como la que los biólogos se complacen en descubrir, mediante parábolas logarítmicas, entre términos al parecer totalmente incongruentes: el aumento normal de las poblaciones humanas y el de las colonias de moscas "deosophila" o el crecimiento de los órganos en el individuo y la agrupación de las hojas de la "ceratophyllum" y otras plantas acuáticas de nombres igualmente impronunciables. Sirviéndonos de nuestra dialéctica, que carece de la fuerza de persuasión y del encadenamiento inflexible de los razonamientos matemáticos ¿cómo pretender conciliar esos extremos? Es preciso decidirse por uno de ellos; o vivir acantonados en nosotros mismos, haciendo caso omiso del mundo que nos rodea; o someternos a los demás. En lo que a mí se refiere, no sólo vislumbraba la proyección de mis actos en el espíritu de las otras personas, sino que también, por ese mimetismo característico de los seres nerviosos, estaba pronto para amoldar aparentemente mi carácter a su criterio e incluso mi conducta a su opinión. (Pienso que si a esa edad me hubiesen imputado un crimen, en lugar de defenderme, lo habría confesado para no defraudarlos). Y por cierta versatilidad heredada de mi padre que no permitía saltar bruscamente de una idea a la idea opuesta, aceptaba esta opinión ajena hasta el punto de plegarme a ella y distinguir con menos lucidez los móviles anteriores que me impulsaron a obrar. Las palabras de Lucas dejáronme tan confuso que, aunque lo hubiese querido, me resultaba imposible excusarme. También presentía que así como nuestros actos comunican una forma plástica a nuestras ideas o a nuestros sentimientos y les prestan un sello irrevocable, las palabras pres-

tan a los actos una nueva y segunda realidad. Negar un hecho es fijar su imagen en el cerebro de los otros, contribuir a que tomen apoyo en nuestra negativa para luego persistir en su antigua interpretación, favorecer su contumacia, poner trabas al olvido, nuestro aliado natural. Por eso callé, con la esperanza que Lucas y Rosa callasen. Mi acción iría perdiendo su pequeño lastre de materia y quizá que poco a poco desagregada, volatilizada en el silencio, no llegase a oídos de Hercilia. Ya entonces Hercilia vivía con nosotros ⁽¹⁾.

JOSE BIANCO

(1) Primer capítulo de una obra en preparación.

NOTAS

DOMINGOS EN HYDE PARK

A los extranjeros que atraviesan Hyde Park en domingo les llama la atención ver gran cantidad de tribunas portátiles desde las cuales se lanzan a gritos sobre los transeúntes las más diversas doctrinas religiosas o políticas. Cada tribuna de éstas se va rodeando poco a poco de un auditorio más o menos numeroso, más o menos deferente. Grandes policemen, lentos, benévolo e invulnerables, circulan en medio de estas exhortaciones ardientes. Ningún llamado revolucionario ni piadoso parece afectarles. Lejanos e imperturbables, soportan los discursos como la lluvia o el buen tiempo, magníficos de impermeabilidad.

El policeman de Hyde Park tiene cierto derecho a estar harto del espectáculo que se desarrolla semanalmente ante sus ojos, pero el extranjero asombrado se siente lleno de curiosidad por esos oradores improvisados que, en amistosa vecindad predicán, al aire libre y a voz en cuello, ideas o creencias contradictorias. El extranjero se detiene, mira, escucha. Y si a nuestra vez observamos al extranjero, descubrimos que los hay de dos especies: los que al cabo de unos segundos siguen su camino, con un encogerse de hombros que significa: "*estoy au dessus de la mêlée*" y los que van de una tribuna a otra sin poderse desinteresar del drama humano que se representa en torno a esos predicadores desconocidos.

Yo pertenezco a esta segunda especie y no hay domingo, entre los que he pasado en Londres, que no me haya visto rondando alrededor de estos pescadores de almas. Con grandes ademanes, desde lo alto de sus pequeñas tribunas, arrojan sus amenazas (el fuego del infierno, las torturas de los condenados) o sus cebos (todas las formas de la felicidad: la paz, la eterna bienaventuranza, la igualdad, la libertad en esta vida o en la otra, la justicia social, etc.).

En julio de 1934 oí a uno de esos oradores explicar por qué Mrs. X. había ganado el campeonato de tennis. Claro que Mrs. X. era una excelente jugadora. Pero Mrs. X. había alcanzado la victoria por haberse negado categóricamente a jugar en domingo, día consagrado al Señor. No había tenido vergüenza de declararlo en público. Entre los que escuchaban estas cosas, había algunos que las tomaban a broma. Se entablaban discusiones entre el orador y transeúntes detenidos ante él como ante la jaula de los monos en el Zoo.

Poco más lejos, ese mismo día, un comunista pelirrojo hablaba de los horrores del régimen nazi perseguidor de los judíos. Y a algunos pasos, el Ejército de Salvación cantaba sus himnos. Numerosas parejas, indiferentes sin duda al marxismo, al fascismo y a la salvación de su alma, descansaban abrazadas sobre el césped.

Ni el Bois, ni el Tiergarten, ni el Pincio, ni Central Park, ni el Retiro (para qué mencionar a Palermo) ofrecen, el domingo, que yo sepa, semejante espectáculo (fuera del de las parejas más o menos abrazadas). Confieso que tiene para mí un singular atractivo. Estas gentes tienen una manera propia de ocuparse del Creador; una manera propia de rendirle homenaje; una manera de obstinarse en sembrar las ideas a todos los vientos; una manera propia de tomar en serio el alma, las posibles reformas, las reivindicaciones de todo género; una manera propia de ser cuerdos y ser locos. Y lo que me atrae no es casi nunca lo que dicen, lo que piensan, sino su actitud mental y la pasión que les habita. Cada uno de ellos, como las plantas que sólo han recibido luz de un lado o como los árboles nacidos en un paraje donde el viento sopla casi siempre en una misma dirección, describe una curva particular, tiene un sesgo especial y propio.

Los oradores improvisados de Hyde Park, si no siempre son protestantes, invariablemente protestan. Es lo que hay de común entre ellos. Y la atmósfera que se forma alrededor de sus tribunas tiene siempre algo del *revivalism*.

A los extranjeros que han interrumpido sus paseos para escuchar estos discursos y observar el auditorio a que se dirigen; a los extranjeros que no se han encogido de hombros con desdén, sino que han advertido, a través de los velos de lo absurdo, de lo pueril, hasta de lo tonto, los síntomas característicos de una fiebre del alma; a los extranjeros que no son hostiles ni insensibles a estas manifestaciones de la inquietud humana y saben descubrir en ellas un sentido, como descubrimos un sentido en las volutas insensatas del delirio cuando se trata

de un enfermo conocido y querido; a esos extranjeros les propongo un paseo dominical por el libro de Rom Landau *God is my adventure*.

“Desde niño — nos dice el autor de este volumen —, me atraían esas regiones de la verdad que las religiones oficiales y la ciencia no se aventuran a explorar. El hombre que asegura haberlas penetrado ha ejercido en mí la misma fascinación que los artistas, los exploradores, los estadistas famosos ejercen en otras personas. Hombres de esta especie son el objeto de este libro. He tratado de comprender mediante qué poder influyen en tan gran número de gentes”.

Rom Landau ha hecho de la tierra entera su Hyde Park. Ha paseado por ella su curiosidad ávida y se ha detenido ante muchas tribunas. Al abrir su libro, muy voluminoso (más de 400 páginas), lujosamente editado en Londres, lo que primero llama la atención son las magníficas fotografías que lo ilustran. Y por las fotografías es por donde se comienza a leerlo. Acaso no sea mal método.

¡Qué infinita variedad en esas fisonomías, atrayentes o repugnantes, abiertas o herméticamente cerradas!

Para empezar, aquí está Keyserling, fotogénico como una estrella de Hollywood, con esa nariz tan extraordinariamente fina y aristocrática y esa boca tan extraordinariamente brutal y ávida (como la de ciertas máscaras o la de los grandes monos cinocéfalos), esos pómulos salientes, esos ojitos vivos, ligeramente oblicuos, esa frente poderosa y esa barbita puntiaguda; mezcla de oriente y de occidente. Luego, Stefan George, cabeza nórdica, hermoso cabello blanco, ojos azules que miran sin ver, boca torcida sobre el fuerte mentón. Rudolf Steiner, inquietante rostro arrugado como un papel de seda, amplia frente de intelectual, boca de labios delgados y como apretados sobre un grito interior, ojos que se clavan en nosotros, y un no sé qué de profundamente marchito. Krishnamurti, patéticamente hermoso, mejillas demacradas, ojos entristecidos, se diría, por la forma de los arcos superciliares y de los párpados, admirable boca inolvidablemente valiente. Shri Meher Baba, pelo largo como el de los vagabundos que duermen al descampado, nariz caída sobre el bigote, bigote caído sobre la boca, mentón débil, mirada optimista, traza de demencia eufórica. George Jeffreys, rasgos diminutos, femenino, inofensivo. Frank Buchman, vulgar como un Babbit sublime de ridículo. Ouspensky, cara grave, frente huidiza. Gurdjieff, cabeza de luchador o de domador de fieras, con no sé qué indefinible expresión de obscenidad, inmenso cráneo calvo, bigote abundante.

En suma, tres fisonomías, entre nueve, que no sean únicamente interesantes por razones más bien desagradables: las de Keyserling, Krishnamurti y Stefan George. Al menos si damos fe a las fotografías y a nuestras reacciones ante esas imágenes. En efecto, Steiner tiene algo que asusta a quien lo mira; Gurdjieff nos pone la piel de gallina; Shri Meher Baba es caricaturesco; George Jeffreys tiene algo de anormal; Frank Buchman es decididamente cómico.

Claro que lo que no se puede reprochar a ninguno de dichos señores (con excepción de Buchman) es que sus cabezas sean de esas que encontramos a cada paso. Son todas muy particulares. Dejemos por el momento a Keyserling y su sentido de la vida, su "reposición del acento". Dejemos a Jiddu Krishnamurti y su culto de la *awareness*, su horror a la autoridad. Dejemos a Stefan George, el gran poeta místico, descendiente de campesinos loreneses. ¿Qué dicen esos otros hombres, casi totalmente desconocidos entre nosotros?

Rudolf Steiner, jefe de un movimiento conocido con el nombre de antroposofía, nació en 1861 en Kraljevic, en la frontera húngara. Fué secretario general de la rama alemana de la Sociedad Teosófica hasta 1913. En ese año rompió todos sus lazos con ella a causa del asunto Krishnamurti. El anuncio hecho por Annie Besant y Charles Leadbeater de que el "World Teacher" iba a reencarnarse en el cuerpo de un niño hindú le pareció inadmisiblemente absurdo e intolerable.

La palabra *antroposofía*, de que se serviría Steiner y que significa "sabiduría *sub specie hominis*", apareció por primera vez en el siglo XVI, en un libro de Thomas Maughan, pero, según parece, Steiner la tomó de Immanuel Hermann Fichte, hijo de Johann Gottlieb Fichte, el gran filósofo alemán.

En poco tiempo la Sociedad Antroposófica se desarrolló y llegó a contar millares de miembros. Su actividad se extendía desde el estudio del ocultismo y de la religión hasta el trabajo científico en laboratorios y artístico en "studios".

Parece que Steiner era un "clarividente", cosa que encontraba él perfectamente natural.

La humanidad, como hace notar el autor de *God is my adventure*, ha creído siempre en la clarividencia. Basta recordar el oráculo de Delfos. Pitágoras y Platón se inclinaban ante el *furor divinus* como ante el medio más directo de obtener el conocimiento, y Aristóteles admitía que hay una ciencia de la visión espiritual.

Los ocultistas creen que existen tres especies distintas de clarividencia: hereditaria, kármica y consciente. El libro de Dunne *An experiment with time* — si lo han leído — debe hacerles suponer que hay una cuarta especie.

Desde el comienzo de su vida, Steiner tuvo lo que él definía como clarividencia kármica; pero desde el momento en que comprendió que el mundo oculto se convertía, para él, en una certidumbre científica, tomó por obligación el desarrollar su clarividencia consciente.

Steiner se ocupó mucho del desarrollo de lo que él llamaba “órganos de la clarividencia”. Hay indicaciones al respecto en su libro *The Higher World and its Attainment*. No hay la menor huella de misticismo ni de magia en los ejercicios que con ese fin preconiza, sino más bien una manera de disciplina científica. Esta actitud científica es lo que Steiner introdujo en el ocultismo. Católico de nacimiento, fué toda su vida lo contrario de un anti-cristiano. Su preocupación, su amor por Cristo parecen haber sido constantes. Murió en 1925, al lado de una estatua de Jesús que él mismo estaba esculpiendo.

Steiner ha dejado numerosos libros. Sus conferencias se siguen publicando en Alemania, y el Goetheanum de Dornach funciona siempre. El Goetheanum (así bautizado en honor de Goethe) es un edificio muy importante, construido por Steiner con ayuda de sus discípulos, procedentes de diecisiete países distintos. Es el cuartel general de la Sociedad Antroposófica; el Bayreuth de los adeptos de Steiner.

Este aplicaba sus teorías antroposóficas tanto a la danza (Eurítmica) como a la agricultura, a la medicina como a la pintura, a la educación como a la política.

Rom Landau cuenta que estando de visita en casa de un amigo suyo que cultivaba su jardín según el método de Steiner, le hicieron admirar la diferencia que existía entre las frutas, legumbres y flores obtenidas mediante ese método y las que habían sido cultivadas, allí mismo, según los métodos corrientes. Le mostraron, por ejemplo, unos tomates de gran tamaño y otros mucho más chicos. La razón de esta disparidad provenía — explicó el propietario — de que los tomates grandes habían sido sembrados exactamente cuarenta y ocho horas antes de la luna llena, de acuerdo con las indicaciones de Steiner, mientras que los otros habían sido sembrados en cualquier momento. No sólo las legumbres así cultivadas son mejores para la alimentación del hombre, sino que a los animales que se alimentan con forraje obtenido de esa manera les resulta muy provechoso.

Conste que no hago más que repetir lo que Rom Landau afirma haber comprobado. Pero creo que no tiene nada de sorprendente. Nuestro Martín Gil ha establecido, el otro día, relaciones entre la epidemia de perros rabiosos y las manchas solares. ¿Por qué no han de estar relacionados los tomates y la luna?

Steiner bautizó sus descubrimientos, en materia de agricultura, con el nombre de *biological dynamic method*. Este método se basa, entre otras cosas, en la creencia de que la tierra es un organismo vivo, que se parece bastante, en cierto sentido, al nuestro. Steiner insiste en el peligro de los abonos artificiales, tan usados en los países civilizados cuyo suelo se ha empobrecido. Pretende que estos abonos son responsables de muchas enfermedades del reino vegetal y animal; también del humano, por consiguiente.

La "Swiss Cheese Federation" (una de las sociedades más importantes de Suiza) parece ya haberle dado la razón. Evita, en efecto, que sus vacas pasten bajo árboles untados — para combatir un mal cualquiera — con sustancias más o menos venenosas y ha dejado de emplear estimulantes químicos para sus abonos. Demasiados venenos químicos se han empleado para estimular artificialmente la tierra, según Steiner, y la tierra se resiente de ello.

En cuanto a sus principios de medicina, fueron expuestos a los médicos profesionales en conferencias (1920-1921). Steiner aspira sobre todo a restituir al arte de curar sus lazos con el conocimiento espiritual del hombre y del mundo.

Así como el agricultor antroposófico debe abstenerse de ciertos abonos, el médico antroposófico debe a su vez abstenerse de emplear ciertas drogas. La mayor parte de los productos farmacéuticos actuales se administran para matar la enfermedad y no para curar al enfermo. Y al matar la enfermedad se puede salvar al enfermo de un mal, pero a costa de preparar el terreno a otro mal. Steiner pretendió, entre otras cosas, haber descubierto cierta relación entre el cáncer (enfermedad de que murió) y el crecimiento de una planta parásita: el muérdago.

La "Escuela Waldorf", inaugurada en Stuttgart, en 1919, es el primer ejemplo práctico de las ideas de Steiner en materia de educación. Para aplicar con éxito estas ideas, se requieren maestros expertos en medicina. El sistema educativo de Steiner se basa en la importancia que atribuye a los cambios fundamentales que experimenta el hombre a los siete, catorce y veintiún años: cambios

que la perturban y que se expresan, por así decir, con la segunda dentición, la pubertad y la llegada al desarrollo completo.

Las consecuencias que puede tener el temperamento del maestro sobre el niño son incalculables, según Steiner. El maestro puede desorganizar el sistema nervioso del niño.

La actividad de la antroposofía en lo tocante al arte le parece a Rom Landau menos interesante que en las otras ramas.

Steiner expone también en un manifiesto y en conferencias sus tentativas para resolver las dificultades económicas y políticas de post-guerra. La guerra le afectó profundamente. Sus enemigos (y los tenía en gran número) lo acusaron de haber hecho perder la cabeza al jefe de estado mayor y, de esa manera, haber sido causante de la derrota del Marne.

Steiner, en la época de este suceso, estaba unido con lazos de gran amistad a Frau von Moltke. Se pretendió que había ejercido influencia en las decisiones del general von Moltke durante los primeros meses de la guerra. Como el general y su mujer declaraban a quien quisiera oírles que sentían el mayor respeto por Steiner, los chismes siguieron adelante. La verdad, en todo esto, se reduce a lo siguiente: Steiner no había visto a von Moltke durante la preparación de la batalla del Marne y, por otra parte, los dos hombres nunca hablaban de temas puramente militares. Pero cuando Guillermo II retiró su confianza a von Moltke, Frau von Moltke, llena de angustia al ver a su marido desconcertado, desamparado, ante la actitud del Kaiser, rogó a Steiner que fuese a verlo para aportarle su apoyo espiritual y su amistad. Steiner se trasladó a Coblenza y conversó varias horas con von Molke. Esta entrevista se supo y se comentó, y a los oficiales del ejército alemán les produjo viva irritación el enterarse de que su jefe empleaba un tiempo precioso en conversaciones místicas con un filósofo. Mil calumnias surgieron de ahí.

La personalidad de Rudolf Steiner aparece rica, múltiple y curiosa. Con excepción de la de Keyserling — tan distinta —, no hay duda que es una de las más salientes del libro de Rom Landau.

Mientras que en Alemania las excursiones al mundo espiritual en busca de las verdades ocultas eran claramente intelectuales (Steiner, Keyserling, George),

en Inglaterra tenían carácter emocional (Annie Besant, Krishnamurti, Buchman), si se exceptúa la Sociedad — puramente científica — *for psychical research*.

El doctor Frank Buchman, nacido en 1878 en Pennsylvania, era un pastor luterano de una iglesia de Philadelphia. Durante una visita a Inglaterra, en 1908, tuvo una *visión de la cruz*, a resultas de la cual descubrió que su misión en este mundo consistía en “cambiar” la vida de los hombres (en el buen sentido, naturalmente). Llegó a ser secretario de la Y.M.C.A. en un *state college* norteamericano, y fué en este período cuando empezó a desarrollar los principios del “Oxford Group Movement”. Se perfeccionó en “el arte de extraer confesiones a los adolescentes”. En 1921, después de pasar un tiempo en Oriente, fué a Cambridge y visitó a los hijos de dos amigos suyos que vivían en China. En esa ocasión, “cambió” la vida de tres estudiantes y comenzó con ellos una cruzada en Oxford. En Christ-Church habló de las vidas que él había cambiado “del egoísmo y la lascivia a la pureza y al deber”. Ese mismo año se organizó en Cambridge el primer House Party.

El objeto de estas tertulias era unir a los invitados con Jesucristo. Se practicaba allí la confesión pública y el estudio de la Biblia. Estas reuniones fueron pronto tan mundanas como religiosas. Parece que el doctor Buchman tenía especial habilidad para elegir su clientela entre los estudiantes de las mejores familias y de gran fortuna. En 1926, la reina de Rumania en persona aceptó la invitación de Buchman a un *house party* que tuvo lugar en casa de John Rockefeller junior, en Estados Unidos. El hecho es que actualmente hay un poco de todo en el Oxford Group: norteamericanos multimillonarios, obispos anglicanos, dignatarios coloniales, celebridades del deporte, damas de la aristocracia, estrellas de cine, cristianos, judíos, mahometanos...

“El Oxford Group no tiene lista de miembros, suscripciones, reglas. Es el nombre con que se designa cierto número de personas que han consagrado sus vidas a Dios y que procuran mantener una calidad espiritual de vida”. Los métodos con que los adeptos de este grupo creen poder alcanzar tales fines son los siguientes:

1. La participación (*sharing*) de nuestros pecados y tentaciones a otro ser cristiano dedicado a Dios, y la ayuda, a otros que todavía no han “cambiado”, para que reconozcan y declaren sus pecados.

2. Entregar nuestra vida, pasada, presente y futura, a la tutela y dirección de Dios.

3. Ofrecer reparación a todos aquellos a quienes hemos agraviado directa o indirectamente.

4. Escuchar las advertencias de Dios, aceptarlas, confiar en ellas.

La confesión tiene un papel sumamente importante en el sistema de Buchman. Es pública, y la "participación (*sharing*) de los pecados" parece practicarse entre los adeptos con gran entusiasmo. Es algo así como un nudismo espiritual. La estupidez de las confesiones que Rom Landau cuenta es perfecta.

Esta forma de exhibicionismo dista mucho de ser patrimonio exclusivo del Oxford Group. He asistido, en una iglesia de Harlem (Nueva York), a ceremonias de esa especie. Pero había, entre los negros, tal atmósfera de autenticidad, tal necesidad de expansión y de *mea culpa* pública, que impresionaba. Nada de esto se adivina en las descripciones que se nos hace de las reuniones del Oxford Group.

Todo el buchmanismo está impregnado de desprecio hacia lo intelectual y de una simplicidad que no es sino puerilidad... para no emplear un término más violento. Es extraño que este movimiento haya adoptado el nombre de una de las universidades más célebres del mundo.

Para juzgar su calidad, basta conocer los juegos de palabras en que se complace. Buchman reduce a una especie de acróstico la representación de las verdades espirituales. Según él, *Pray* (orar) se explica por:

Powerful
Radiograms
Always
Yours

Y Jesús forma esta frase:

Just
Exactly
Suits
Us
Sinners

Estos ejemplos y el rostro del doctor Buchman concuerdan admirablemente.

George Jeffreys, fundador y jefe del "Elim Foursquare Revivalism", es originario de Gales. Se le educó para pastor de la Welsh Congregation al Church, pero la parálisis empezó a amenazar su carrera y su vida. Los médicos diagnosticaron que no podría vivir sino unos pocos años. Pero la creencia de que la fe tiene el poder de curar el cuerpo estaba en Jeffreys. En efecto, el milagro se produjo un día en que él y su familia estaban rezando. Desde entonces no tuvo más que una idea: la de predicar por el mundo la palabra del Señor y la curación por la fe.

Rom Landau nos cuenta el espectáculo que ofrece el Albert Hall de Londres, alquilado para una de las sesiones de los "Elim Foursquare Revivalists". Una numerosa muchedumbre se amontona allí para escuchar la palabra de Jeffreys. La sesión comienza con la lectura de un mensaje de Su Majestad, el rey Jorge, que agradece a Jeffreys su telegrama de saludo en ocasión de la novena asamblea anual de la Sociedad.

La sesión, o más bien las sesiones, pues las hay por la mañana y por la tarde, transcurre en sermones, música, bautizos y curaciones. Jeffreys es, según parece, un gran taumaturgo.

La personalidad, la nacionalidad y la vida de Gurdjieff están rodeadas de misterio. ¿Griego? ¿armenio? Nacido en 187... Su padre era comerciante, y la educación que recibió fué bastante superficial y rudimentaria. Adquirió más tarde, en la vida, su saber — fuese el que fuese —. Unos años antes de la guerra, Gurdjieff aparece de pronto en Moscú. Sus conferencias atrajeron a los intelectuales. Se ocupaba de teosofía, de ocultismo, de espiritismo, pero parece que no es posible determinar cuál era en ese momento su doctrina.

Después de la revolución rusa, deja Moscú por Tiflis, luego por Constantinopla. En 1920 surge en Berlín. Y uno o dos años más tarde llega a París. En posesión de un extraño poder sobre los que lo rodean, logra, con ayuda de algunos amigos, reunir dinero bastante para comprar el Château du Prieuré, en Fontainebleau, y establecer allí una escuela. El nombre de esta escuela es "Instituto para el desarrollo armónico del hombre", y los discípulos de Gurdjieff son principalmente rusos e ingleses.

Las personas que van a vivir al Château son tratadas, la primera semana, como invitados. Después tienen que tomar parte en los trabajos de la huerta y de la casa (limpiar los pisos, las ventanas, recoger las legumbres y frutas, cavar la tierra, cortar leña, etc., etc.). Según Gurdjieff, el trabajo manual podía revelarles muchas cosas sobre sí mismos.

Había disputas violentas en el Château du Prieuré. Algunos de los discípulos se quejaban del mal genio y de la irascibilidad del maestro, de su avidez de dinero, de las extravagancias de su vida privada. Pero, en opinión de personas bien informadas, lo que provocaba estas disputas no era la falta de control de Gurdjieff sobre sus nervios. Se trataba de una táctica. Gurdjieff estimaba que acosando a los hombres hasta el extremo, de tal manera que pierdan todo control sobre sí mismos, aparecen sus emociones y su carácter auténticos. Cuando se le preguntaba a Gurdjieff lo que se proponía, contestaba: "Desarrollar la gente en seres humanos". Y cuando se intentaba hacerle explicar qué entendía por tal desarrollo, contestaba que quería volverlos más conscientes de la realidad. Las respuestas eran, por lo general, evasivas. Pero lo que parece su idea vertebral es que "el hombre moderno no piensa, sino que hay algo que piensa por él; no actúa, sino que hay algo que actúa por medio de él; no realiza, sino que hay algo que se realiza mediante él".

Según Gurdjieff, los pecados fundamentales del hombre son la vanidad y la presunción. Y a extirparlos se encamina su sistema. Gurdjieff quiere también que el hombre escape a todo lo que se automatiza en él por la fuerza de la costumbre.

Este hombre extraño había inventado extrañas danzas que él llamaba ejercicios "objetivos". En 1924 se embarcó para Estados Unidos con un grupo de discípulos a fin de difundir allí sus enseñanzas, incluso la danza. Le acompañaba el escritor inglés Alfred Orage, que había abrazado la causa. Un espectador cuenta que los discípulos de Gurdjieff, ejecutando las danzas bajo su dirección, parecían conejos hipnotizados.

Después de regresar de los Estados Unidos, Gurdjieff sufrió un accidente de automóvil que lo dejó inválido por bastante tiempo. La labor, en el Prieuré, debió interrumpirse. A partir de 1930, Gurdjieff hizo de los Estados Unidos su cuartel general.

Más que sus enseñanzas, era la personalidad de Gurdjieff lo que ejercía

fuerte influencia en Francia, en Inglaterra y en Estados Unidos. Misterioso dominador que atrae y asusta, lleno de vitalidad, parece ser de la familia de los Rasputines. Comprobación curiosa: seres tan espiritualmente delicados y sensibles como una Katherine Mansfield encontraron relativa felicidad en seguir las disciplinas del Instituto y vivir en él. En efecto, fué en el Prieure donde se refugió ella tres meses antes de morir, y en el Prieure murió el 9 de enero de 1923. En su correspondencia hallamos una carta a Koteliansky al que declara: “Desde que le escribí, he pasado por una especie de revolución privada. Estaba en el aire, junto a mí, desde hacía años. Y ahora que ha ocurrido, mucho, muchísimo ha cambiado... Me propongo cambiar por completo toda mi manera de vivir. Me propongo aprender a trabajar en todas las formas posibles con mis manos, cuidando animales y haciendo toda clase de labores manuales. No quiero escribir cuentos hasta que no sea una criatura humana menos terriblemente pobre”.

Hace poco, un gran novelista inglés me escribía que para curarlo de los terribles insomnios que sufría, el médico le había aconsejado cavar la tierra, trabajar, en fin, como un destripaterrones. Creo que Gurdjieff había adivinado muy bien hasta qué punto los intelectuales y las gentes de sociedad tienen a veces necesidad de una cura de trabajo manual. ¿Charlatán? ¿Hipnotizador? Se le ha acusado de serlo. En todo caso, no se había engañado sobre este punto: que el hombre totalmente privado de trabajo manual sufre las consecuencias hasta en su salud. A fin de cuentas, los deportes vienen a reemplazar al trabajo manual, y mediante ellos se salvan los ociosos bien que mal.

La necesidad de D. H. Lawrence de “hacer cosas”, aunque fuese lavar platos, es significativa. Pues bien, con Gurdjieff se tenía la obligación de “hacer cosas”. Fuera de la atracción personal que este hombre de cabeza de domador podía ejercer, creo que su gran hallazgo era por cierto ése.

Un día almorzábamos en Fontainebleau con Drieu, la Rochelle y Waldo Frank. Se habló de Gurdjieff, y Frank, que lo conocía, propuso que fuéramos a visitarlo. Hacía calor; los árboles del bosque estaban tan verdes, tan frescos, que no tuve valor para abandonarlos. Hoy lo lamento, pues la visita a ese Instituto para el Desarrollo Armónico del Hombre debía salir de lo ordinario. Sin contar que comprendo perfectamente que se sienta la tentación de recoger legumbres, ordeñar vacas, planchar ropa blanca, sacar lustre al piso. Pero por suerte

puede uno saber estas cosas sin ayuda de Gurdjieff. Lo que no puedo saber sin su ayuda es la impresión que me hubiera causado su presencia. Creo que la presencia física de las personas nos revela a su respecto lo que los libros que ellas escriben o las obras que crean no pueden descubrirnos por completo: su grado de autenticidad en cuanto seres humanos, su acento verdadero. Pero el epitafio que Gurdjieff puso sobre la tumba de su madre, en Fontainebleau, me hace suponer que no me habría sorprendido agradablemente. Es éste:

Aquí descansa
La madre de Aquel
Que se vió por
Esta Muerte obligado
A escribir el libro
 Titulado
Los opiomistas.

Esta inscripción enigmática lo es tanto más cuanto que el libro en ella mencionado no ha aparecido nunca. Me recuerda, en su género, los acrósticos en prosa del Dr. Buchman.

Ouspensky nació en Moscú en 1878. Su abuelo era un pintor de temas religiosos. Sus padres, personas cultas. A los doce años sintió interés por las ciencias naturales; a los trece, le entró curiosidad por los sueños y se volvió hacia la psicología; a los dieciséis, descubrió a Nietzsche; a los dieciocho empezó a escribir y viajar; a los veinte, estaba consagrado a estudios científicos y creía en la existencia de un "conocimiento oculto".

El mismo declara (y resulta contradictorio) que el misticismo, el ocultismo y los otros ismos que giran en torno de lo sobrenatural le interesan poco. Que lo que más le interesa es la ciencia, pero que está seguro de que existe "un conocimiento más hondo" de nuestro mundo que el que se enseña en las universidades. Desconfía de la ciencia académica. Alguna vez sintió atracción por la teosofía, en la cual descubrió verdades que son, según él, del mismo orden que las que se transmiten verbalmente de siglo en siglo. Le interesó luego Gurdjieff, y estudió su sistema esotérico (que no era invención de Gurdjieff, sino que le había sido transmitido a éste). Después los dos hombres dejaron de entenderse.

Ouspensky ha declarado la guerra al sueño. Entendámonos: Cree que el hombre no es consciente de sí mismo, sino que está como adormecido. Y que sólo puede despertar si se observa a sí mismo, cosa que exige un gran esfuerzo.

El sistema de Ouspensky abarca diversos asuntos, como las matemáticas, la física, el sexo, la religión, las artes. Es una doctrina esotérica.

Antes de la guerra publicó el *Tertium Organum*, que, aunque es un libro de metafísica, tuvo difusión bastante grande. Luego publicó *Nuevo modelo del Universo*. Este libro va de la yoga a la teoría de Einstein y de los evangelios al estudio de los sueños. Pero no tuvo el éxito de venta del *Tertium organum*, por ser más abstracto.

Ouspensky no deseaba admitir a sus clases o conferencias más que a los que se habían interesado sinceramente en la lectura de sus libros y sentían necesidad de proseguir sus estudios en ese sentido.

El "Maestro Perfecto", Shri Sadgurn Meher Baba es persa, nacido en Poona, al sur de la India, en febrero de 1895. Su padre era zoroastriano y a Meher Baba se le educó en esta religión. A los diecisiete años recibió de una vieja mujer fakir, Shri Hazrat Babajan, un beso, cuyos efectos fueron considerables. Infinitamente más considerables, como se verá, que los del beso de Kundry a Parsifal. Shri Meher Baba permaneció durante nueve meses (duración exacta de un embarazo) en un estado "superconsciente" (me imagino de semi-idiocia), de olvido de nuestra vida terrestre. Tardó luego siete años en volver al estado normal de conciencia. Después de esta experiencia, empleó dos años en tratar de contarla por escrito. Su libro no ha sido leído todavía por nadie.

Shri Meher Baba no se ha casado, no ha ejercido ninguna profesión, ningún oficio. Viajó en la India durante once años y llegó a Occidente en 1931 (Inglaterra, después Estados Unidos).

Rom Landau nos refiere cómo una adepta de Shri Meher Baba, mujer de gran belleza, actriz y estrella de cine, esposa de un príncipe, etc., le contó su conversión. En cuanto vió a Shri Meher Baba, corrió hacia él y, echándose a sus pies, prorrumpió en sollozos. Luego se puso a reír y llorar al mismo tiempo. Su cabeza descansaba entre las manos del "Maestro". Cuando se hubo calmado, él miró detenidamente el ojo izquierdo de la dama, después el ojo derecho, después otra

vez el izquierdo... Ella se sintió entonces invadida por una alegría inefable que redobló al pronunciar el Maestro estas palabras: "Yo soy hombre y mujer y niño; yo no tengo sexo"! de nuevo tuvo que sentarse en un sofá cercano para sollozar cómodamente.

Hay que tener, evidentemente, un paladar especial para poder tragar así a Shri Meher Baba sin sazonarlo *cum grano salis*. Sospecho que ese paladar no es latino.

El mensaje espiritual de Shri Meher Baba a la prensa inglesa fué, en resumen, el siguiente: "Mi venida a Occidente no es con el objeto de establecer un nuevo credo... sino que se propone hacer comprender a la gente la religión en su verdadero sentido. La religión consiste en desarrollar la actitud mental que en definitiva resulta de ver dominar en todo el universo una existencia infinita, encontrando así la misma divinidad en arte y en ciencia y experimentando en la vida diaria una suprema conciencia y bienaventuranza... Se están haciendo esfuerzos organizados, como el de la Liga de las Naciones, para resolver problemas mundiales. Es como andar a tientas en la oscuridad. Me propongo reunir todos los cultos y religiones como cuentas de un collar y revitalizarlas de acuerdo con las necesidades individuales y colectivas".

Como vemos, nada nuevo bajo el sol. Los fines de la Sociedad Teosófica, que eran: "1º, formar el núcleo de una fraternidad de los hombres, sin distinción de sexo, de raza, de clase ni de creencia; 2º, estimular el estudio de las religiones comparadas, de la filosofía y de la ciencia; 3º, estudiar las leyes inexplicadas de la naturaleza y los poderes latentes del hombre", aspiraban ya a "reunir todos los cultos y religiones".

Del seno de esta Sociedad Teosófica salió Krishnamurti, de quien Rom Landau se ocupa especialmente en su libro. Conocida es hoy su historia; o, mejor dicho, ha habido entre nosotros ocasión de contarla e interpretarla *ciascuno al suo modo*. Verdad que la historia es por sí misma lo bastante extraordinaria para que cada cual se divierta en fantasear sobre ella.

Annie Besant era, como se sabe, presidente de la Sociedad Teosófica (Adyar). Keyserling, que la conoció, me ha dicho que era, con Cosima Wagner, la mujer más extraordinaria con que se haya encontrado nunca.

El Rev. Charles Leadbeaten, colaborador titular de Annie Besant en la India, vió un día (en 1909) a dos chicos que se bañaban en el río. Se les acercó

y se puso a hablar con ellos. El mayor de los chicos impresionó profundamente a Leadbeater; tan profundamente que creyó ver en él al “Vehículo del nuevo Maestro del Mundo, al Señor Matreya” que se ha encarnado cuando el género humano ha tenido necesidad de salvador. Convenció de esto a Annie Besant. El chico que se bañaba inocentemente en el río no era otro que Jiddu Krishnamurti, nacido en 1897 en Madanapalle (sur de la India), octavo hijo de una familia de brahmines.

Los dos niños fueron educados bajo la tutela de Annie Besant, primero en la India, después en Inglaterra.

Mientras tanto, se fundaba y desarrollaba una nueva Sociedad: la “Orden de la Estrella de Oriente”. Su objeto era preparar plataformas para el Mensaje que Krishnamurti traería al mundo, y preparar el mundo para este acontecimiento.

En 1925, la Sociedad Teosófica consideró que había llegado el momento en que Krishnamurti debía hacerse cargo oficialmente — si así puede decirse — de su misión. Se compraron terrenos en distintos continentes para establecer en ellos los “campamentos” a donde los adeptos o curiosos irían a reunirse para escuchar la palabra del joven hindú. Los hubo en Holanda, en California, en Australia, en la India.

En el verano de 1929, Krishnamurti rompió con la Sociedad Teosófica y con lo que la Sociedad predicaba a cuenta de él. Declaró disuelta la Orden de la Estrella de Oriente. De golpe, el edificio levantado por Annie Besant y sus adeptos se derrumbó. Al menos en lo concerniente al joven Mesías. “Sostengo — declaró Krishnamurti — que la verdad es un país sin senda y que por consiguiente no podemos acercarnos a ella por ninguna senda, por ninguna religión, por ninguna secta. Ese es mi punto de vista y me atengo a él absoluta e incondicionalmente”. Proclamó que no quería secuaces y sus palabras contradijeron claramente a quienes habían construido durante dieciocho años la estructura en que se había visto encerrado. Renunció a todas sus posesiones, a una organización que había llegado a ser poderosísima y de la cual era jefe.

Raro ademán de valentía, de honradez, de pureza moral que nadie debiera permitirse discutir.

Cuando Krishnamurti pasó por Buenos Aires, hace algún tiempo, tuve ocasión de conversar varias veces con él. Estaba fuertemente prevenida contra él y se lo confesé más tarde. La inverosímil historia de su misión mesiánica, decretada por

el Rev. Charles Leadbeater, era en verdad como para poner en guardia al más benévolo y alejar al más perspicaz. Cierto que había, en favor de Krishnamurti, ese renunciamiento, que revelaba una actitud o un espíritu en extremo valiente. Pero tenía uno el derecho de preguntarse hasta qué punto puede un ser humano salir indemne de una aventura tan extraordinaria: la de haber sido criado y adorado como un dios.

La manera como Krishnamurti pasó a través de la experiencia, en la medida en que pude juzgarlo por la impresión que de él recibí, prueba que es un hombre excepcional. Pues la pureza de corazón, el desinterés absoluto y el valor moral no son cualidades que encontremos a cada paso. Si no tuviera otros méritos que éstos, bastarían para ganarse el respeto de quienes — como yo — no comparten todos sus puntos de vista, pero reconocen la “calidad” de los seres, cualquiera sea su raza, su casta, su color religioso o político, y no temen proclamarlo.

De la personalidad de Keyserling, a quien Rom Landau dedica dos importantes capítulos de su libro, apenas hace falta hablar, pues entre nosotros todo el mundo la conoce, más o menos. Parece que al autor de *God is my adventure*, que fué a visitarlo a Darmstadt, lo dejó sin respiro después de tres horas de conversación. Saltando de un tema a otro, pasando de las fuerzas telúricas al Tercer Reich, gran bebedor, gran comilón, gran conversador, desbordante de vitalidad, exuberante, egoísta, infantil, orgulloso, genial y arbitrario en sus interpretaciones, el Keyserling que nos pinta Rom Landau es exactamente el que se ha paseado por las calles de Buenos Aires.

Nótese que entre los hombres que acabo de revistar sumariamente, no hay uno que sea español, ni francés, ni portugués, ni italiano. Muchas hipótesis se podrían hacer al respecto.

La vuelta a la confesión pública (Oxford Group y otras sectas), el éxito del psicoanálisis — que es en suma una manera de confesión, una *sharing* por vía científica — prueban hasta qué punto tiene la humanidad la psicología del barbero de Midas. Aunque sea a un agujero en la tierra, necesita confiar sus secretos, so pena de enfermar de indigestión.

La confesión de las faltas ha sido practicada en las religiones de Persia, de

la India y del extremo Oriente. Les era impuesta a los que se hacían iniciar en los misterios de Eleusis. Pero en ninguna parte se ha subrayado, acentuado, como en la religión católica, en que fué también pública durante los primeros tiempos, y secreta más tarde.

Wiclef, Lutero, Calvino rechazaron este sacramento, como se sabe. Calvino fué en esto el más radical. ¿Se deberá a casualidad el que Suiza sea un país de psicoanalistas?

Una de las conclusiones que se sacan de la lectura del libro de Rom Landau es que en cuanto una religión se degrada, es decir, valga un ejemplo, en cuanto la oración deja de ser una concentración espiritual para convertirse en una acción mecánica, deja de ser alimento eficaz, pierde toda vida. De aquí muchas formas de *revivalism*, aun aquellas que no llevan ese título. Unos redescubren de pronto que la confesión tiene un sentido, que produce efectos, hasta físicos. Otros redescubren el bautismo, etc.

Me ha sucedido siempre al leer libros de divulgación científica, sentirme emocionada, en ciertas páginas, como ante un hallazgo en poesía. Es como si me sintiera separada de la *explicación-de-todo-a-través-de-un-detalle* por un tabique muy delgado con el cual entro de repente en contacto. Esta sensación se apaga rápidamente, como el recuerdo de un paisaje nocturno entrevisto merced a un relámpago.

La ciencia y la poesía nos hacen tocar de continuo ese tabique del misterio. Y por haber paseado sobre él nuestras manos ciegas es que no podemos sonreír de los domingos en Hyde Park o del libro de Rom Landau, a pesar de la comicidad y el ridículo que suelen asomar en ellos.

Hay en todo esto algo de profundamente patético y que también nosotros padecemos, a nuestro modo: la nostalgia de Dios.

VICTORIA OCAMPO

EL SENTIDO DE LA NOCHE EN EL "NOCTURNO EUROPEO" DE MALLEA

Antes de considerar la materia propia de este "Nocturno Europeo" el crítico dado a la manía de la clasificación literaria podrá preguntarse si está o no en presencia de una novela; y recordará entonces que la novela constituye un género tan indefinido aún y tan rebelde al freno de la preceptiva que, por asombroso contraste, no hay realización novelística de alto vuelo que no haya venido a superar y aun a contradecir las leyes que hasta su aparición se consideraba como propias del género. En lo que me toca, si tuviese que dar a esta obra de Mallea una clasificación aproximada, no vacilaría en afirmar que el "Nocturno Europeo" entra más en el género de las "confesiones" que en el de la novela, bien que la suya sea una confesión en tercera persona. Se me dirá que toda novela es, al fin, una confesión en tercera o en terceras personas; y responderé que no todo lo que afirmamos de nosotros merece nombre de confesión, aunque revelemos al público los gestos más escondidos de nuestro ser. Por el contrario, yo diría que hay confesión, no en la medida de lo que afirmamos, sino en la medida de lo que negamos de nosotros; y en efecto la confesión auténtica es la expresión verbal de una serie de negaciones que acerca de sí mismo formula el ser abocado a su propio conocimiento (y no quiero decir que la confesión se desenvuelva en el solo terreno de las negaciones; sino que por las negaciones debe comenzar y comienza el hombre todo conocimiento real de su propio enigma). De lo dicho se infiere que toda confesión verdadera supone un conocimiento previo de sí mismo, y que tal conocimiento debe ser la flor y el fruto de una experiencia negativa del mundo que ha obrado en el ser como piedra de toque. Ahora bien, dicho conocimiento se realiza en dos procesos consecutivos: el primero es el de las negaciones, comparado a la muerte, porque lo negado muere para el hombre y el hombre muere para lo que niega, y asimilado a la noche, por la correspondencia de signo que hay entre la noche y la muerte; el segundo proceso es el de las afirmaciones que traen implícitas todas las negaciones (porque toda negación es negación de "algo" que se "afirma" como ausente), y siendo un proceso iluminativo es comparable al

amanecer que brota de la noche como la afirmación brota de la negación. El arte de negar y el arte de conocer se dan un abrazo en las esferas vivas del conocimiento: el que se niega disminuye su estatura, y el que disminuye su estatura entra por "la puerta baja" del saber, a que se refiere Mallea en un pasaje de su obra. A estos caracteres del drama que se confiesa es necesario añadir ese tono particularísimo de las confesiones, que no es el tono de la "compasión", vale decir, el del mal ageno que se con-padece, sino el de la "pasión" íntima, realizada en carne propia y esencialmente intransferible. Y si abarcamos ahora el conjunto de caracteres que definen la confesión auténtica veremos cómo las de San Agustín, verbi gracia, convienen admirablemente al género, y cómo la mayoría de las obras que tenemos por "confesiones" no salen de cierto bizantinismo psicológico ageno a toda realización efectiva del ser por el autoconocimiento.

He dicho que el "Nocturno Europeo" más que una novela es una confesión, y he señalado, bien que someramente, las condiciones esenciales del género; trataré de demostrar a continuación hasta qué punto el libro de Mallea responde al esquema teórico que acabo de trazar. Ya el título nos dice que se trata de un "nocturno", vale decir, de una obra en la que ha de resonar el acento de la noche, y no de la noche física, sino de la noche espiritual a que me referí hace poco. ¿Dónde o en quién se realiza la noche? El mismo título, al afirmar que se trata de un nocturno "europeo", podría inclinarnos a suponer que la noche se realiza en Europa, tal como si el autor entendiera describir un estado general de la conciencia europea que vislumbrara en sí un proceso de anochecer. Pero la lectura del libro nos demuestra que no es así: por el contrario, los hombres y las mujeres cuyos ademanes observa el protagonista de la obra viven su día y creen en su día; no hay en ellos el más leve anuncio de la noche, sino afirmación de su día y afirmación de sus individualidades coloreadas, en cada voz y en cada gesto. Ciertamente, la noche no se realiza en ese mundo. Vemos, en cambio, que todas esas afirmaciones de vida cambian de signo y se truecan en negaciones a medida que las considera el observador: se diría que el observador y el mundo se han polarizado en los términos de una igualdad, y que las afirmaciones del mundo pasan al observador, pero con signo contrario. Lo que verdaderamente ocurre es que la noche está realizándose en el observador protagonista de la obra.

Sigamos a ese Adrián del "Nocturno Europeo", ya que sólo en la intimidad de su ser está desarrollándose el drama. Dije más arriba que hay una experiencia del mundo en el ser abocado a su propio conocimiento: Adrián ha compartido las afirmaciones del mundo que lo rodea; tales afirmaciones han constituido hasta entonces la forma de su vida, y lo manifiesta en prolijas enumeraciones (otro carácter de la confesión) y con ese tono a que ya me he referido y que sólo conocen los que alguna vez se han confesado verdaderamente. ¿A qué viene ese tono de contricción y ese balance amargo de su vida? Es que su experiencia del mundo termina en signo negativo; porque "todas esas aventuras le habían dejado un regusto acre" y "había vivido descuidando su edad, su naturaleza, su ánimo y su ánima". Y aquí empieza su oposición con el mundo, sustrayéndose a la corriente general y al día de los otros, en ese "alto del camino" en que se pide "razón de sí mismo" no bien el hambre de su conciencia se "afirma" precisamente con su primera negación. Pero sustraerse a la corriente del mundo es enfrentarse de pronto con la soledad, y negar lo que hasta entonces había sido la diurnidad de su vida es enfrentarse con la noche y la muerte. Veremos ahora cómo el acento de la soledad y el de la noche resuenan largamente en lo que sigue de la obra.

"No es bueno que el hombre esté solo", dice Jehová en el libro del Génesis. La soledad no conviene a la naturaleza del hombre, sino como estado transitorio y "penitencial"; cualquier otra forma de la soledad humana es viciosa, vale decir, contraria a la esencia del hombre, ya se lo considere como individuo, ya como persona; el hombre, como individuo, se debe a la sociedad de los cuerpos, y como persona espiritual se debe a la sociedad de las almas. Al admitir la soledad en que lo pone su deserción del mundo que niega el protagonista conoce el sabor penitencial de su estado. Dura y amarga es la vía del hombre que, ansioso de comulgar con las otras almas y fiel, por otra parte, a la noche que cae sobre sí mismo, se ve obligado a quemar los antiguos puentes de unión y a responder con un gesto negativo de su cabeza a los llamados de las criaturas con cuyos gestos ya no puede solidarizarse. Adrián se siente solo, "absolutamente solo", y mira "a uno y otro lado en busca de seres con quienes tener comunión". Las criaturas exteriores y sensibles" no le ofrecen ya la comunión que desea: cierto es que, pesaroso de su soledad, el héroe se dice luego que podría huir de ella por actos de solidaridad con esas criaturas de que habla

San Agustín; pero yo entiendo que Adrián se equivoca, porque tal regreso no es posible en el ser que verdaderamente se ha desposado con la noche. Ya en su aventura con Miss Dardington ha descubierto esa imposibilidad: su ser ha sufrido entonces un desdoblamiento en el hombre diurno de ayer y en ese "testigo obseso y grave" de ahora que observa los ademanes del otro; y ese testigo nocturno ha de aparecérsese cada vez que intente un regreso hacia el día negado, y desde el fondo de su noche volverá a demostrarle la imposibilidad de una comunión cuya experiencia negativa se ha realizado ya. Pero Adrián no se queda en la sola enunciación de su fracaso: es "demasiado inteligente de corazón para contentarse con una solidaridad que no se basara en un escrupuloso casamiento del espíritu con el espíritu de las otras ánimas". Es así que negándose a una forma de solidaridad afirma la otra, la que verdaderamente responde al tamaño de su aspiración, y que define más adelante como "una solidaridad ecuménica, casi fluída, por lo perfecta, casi sobrehumana, por la perfección de los lazos que creía al fin posibles en la unión entre criaturas y criaturas". Y en la concepción de esta forma ecuménica de la solidaridad por el espíritu Adrián alcanza la más certera de sus afirmaciones. La afirmación de la Unidad como principio y fin de todo lo diverso no está lejos de su mente, y si Adrián no da en ella todavía, muy luego, en la afirmación del orden, el cual es una imagen viva de la Unidad que se refleja en la multiplicidad de las criaturas. Pero el tema que acaba de aparecer no pertenece a la fructificación de la soledad, sino a la de la noche, como veremos en seguida.

Dije ya que al negar lo que hasta entonces había sido la forma diurna de su vida el personaje de la obra inicia su noche: va despojándose de los valores del día, en los que cifraba su riqueza; y queda pobre y desierto, y la noche se le hace más profunda en cada nuevo despojo. "Veíase cada día más desnudo de vanidades, palabras e imaginativas delectaciones", dice Mallea en un pasaje de su libro; "su miseria era infinita", declara en otro; y agrega más adelante que su héroe "estaba atrozmente deshabitado, como no fuera de aflicción y de exilio". Es que al negarse a una forma de vida sin tener otra con que reemplazarla el hombre queda momentáneamente sin forma alguna de ser, ya que la noche, en virtud de su signo, es una pura negación; ahora bien, este quedarse sin forma es un vivo simulacro de la muerte y una frontera llena de peligros que el hombre nocturno debe atravesar sobreponiéndose a su angustia. Y la llamo

frontera, porque el hombre nocturno se ve como en el límite de dos noches distintas: la noche que a sus espaldas crece, según el proceso negativo a que me referí anteriormente, y la noche enigmática que se abre delante de sus ojos y de la cual es dado esperar un nuevo amanecer, según el proceso de las afirmaciones consecutivas. Veamos ahora en qué negaciones finca Adrián su oposición con el mundo, y consigo mismo, ya que “de aquello que reclamaba comenzaba él por estar desierto”. En numerosos pasajes de la obra dicha oposición se manifiesta como el repudio del desorden en que se hallan las conciencias: “no encontraba más que síntomas de una creciente multiplicidad en el desorden de cada conciencia”; “se estaba produciendo un fenómeno universal semejante a ese relajamiento del orden que precedió al Renacimiento”; “la antorcha que se pasaban los hombres era una antorcha de confusión — todos querían deshacerse de ella: la confusión crecía”; “lejos estaba de contrariarlo la forma del hombre, sino sus deformaciones”. Y en la misma noción del desorden Adrián empieza a suspirar por una forma del orden que se va mostrando poco a poco ante sus ojos de observador.

En dos espejos distintos contempla la visión del orden: en la obra de los seres ordenados que un día constituyeron esa misma ciudad terrestre y cuya vara era sabia y justa, y en la obra del Creador, es decir, en la naturaleza, que sigue siendo un libro escrito según peso, número y medida. En un pasaje de su obra Mallea dice que su héroe no estaba maduro para interrogar; yo creo que sí lo está, ya que todo él se ha convertido en una interrogación viviente; por eso es que las cosas le responden, a él solo, y callan ante los otros, que no saben preguntar aún en el idioma de la noche; y es así, por ejemplo, que ante la Abadía frecuentada por un espíritu extranjero al de la unción Adrián se asombra de lo que ve y no reparan los demás assembleístas, le asombra “el modo como se había atentado contra el sentimiento inmanente del edificio”. Y luego el Palacio de Justicia y los arquitecros de Notre Dame le revelan su sabiduría; y en una obra de Benozzo-Gozzoli adivinará después que “el secreto de su grandeza residía en un acto de total entrega”, por el que, desconfiando de su verdad individual, se sometía “virtuosa, circunstanciada y minuciosamente a la jerarquía de naturaleza divina que en el mundo levantaba sus formas”. Y la contemplación de las formas naturales ocupa largo tiempo al héroe: se diría que Adrián encuentra un sabroso descanso para su angustia en la contemplación de

aquel orden al que “nada vivo podía resistirse”; y ello explica las minuciosas descripciones de paisaje, tal como si el héroe quisiera demorarse allí, ante la segura presencia del orden vivo. Mas dicha presencia del orden lo vuelve, por contraste, a su realidad nocturna, y exclama finalmente: “¡Si se pudiera dar a una vida el ritmo de las aguas, el ritmo de los árboles! Esa unidad. Esa imperturbabilidad activa!”.

En ello queda el personaje del “Nocturno Europeo”, y queda en su noche, ya iluminada de relámpagos. ¿Qué se propone Mallea con esta confesión tan viviente? En su despedida final dice: “¡Gritemos lo que somos, declaremos nuestro contrabando delictuoso, nuestra carga clandestina de incertidumbre e inhibición y falta de simplicidad!” Y asocio estas líneas de Mallea con los conceptos de otro de sus trabajos: “En esta hora hay algo que acerca a las gentes, y es una reclamación del espíritu, una falta de sosiego, una ansiedad, una especie de fracaso comunes. Todos quisiéramos pedirnos cuenta y confesarnos la causa de nuestro fracaso. Estamos complicados en un tremendo desierto colectivo”. (1) ¿Y cómo “salvar esa hora” del mundo? El autor cree en la eficacia de una comunicación entre las almas nocturnas, en vías de conseguir (si bien lo entiendo) un estado general de conciencia favorable a una salvación del hombre por el espíritu. Yo también creo en la eficacia inicial de tales comunicaciones; pero no creo que una suma de noches, vale decir, una suma de números negativos, resuelva en sí el advenimiento del día. Ciertamente es que de súbito, y sin saber cómo, la mano invisible del rigor nos conduce a la noche; pero nada resolvería la noche si de súbito, y sin saber cómo, la invisible mano de la misericordia no nos levantase hacia las regiones del día. Y es la posibilidad de ese encuentro nocturno con la luz lo que da a la noche su valor efectivo, su precio incalculable.

Ya en el final de mi crítica observo que, arrebatado por el tema del “Nocturno Europeo”, nada he dicho de sus valores literarios y de su sobria hermosura. Y me pregunto ahora si en ello no va implicado el mejor elogio de la obra y del autor.

LEOPOLDO MARECHAL

(1) “El escritor de hoy frente a su tiempo”. — *Sur*, nº 12.

I N D I C E

	<u>Pág.</u>
Un cuarto propio, por <i>Virginia Woolf</i>	7
La conciencia desventurada, (Bergson, Freud y los dioses), por <i>Benjamín Fondane</i>	30
Siete años (II), por <i>José Bianco</i>	81

N O T A S

Domingos en Hyde Park, por <i>Victoria Ocampo</i>	98
El sentido de la noche en el "Nocturno Europeo" de Mallea, por <i>Leopoldo Marechal</i>	116

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.

Todas las colaboraciones que no llevan al pie indicación alguna respecto al lugar de donde proceden, han sido escritas en Buenos Aires.

Los originales deben ser enviados a la Dirección: Viamonte 548.

ESTE DECIMOQUINTO NUMERO DE SUR SE ACABO
DE IMPRIMIR EN DICIEMBRE DE 1935, EN
LOS TALLERES GRAFICOS DE LA
IMPRESA LOPEZ, PERU 666,
BUENOS AIRES

