

Col. 522 Top. 201. 551

Est. 30

21

SUR

SUR

DIRIGIDA POR

VICTORIA OCAMPO

DIRECCION Y ADMINISTRACION

Viamonte 548

Buenos Aires

COMITE DE COLABORACION

ERNEST ANSERMET

JORGE LUIS BORGES

ENRIQUE BULLRICH

CARLOS ALBERTO ERRO

WALDO FRANK

PEDRO HENRIQUEZ UREÑA

ALFREDO GONZALEZ GARAÑO

PIERRE DRIEU LA ROCHELLE

EDUARDO MALLEA

MARIA ROSA OLIVER

JOSE ORTEGA Y GASSET

ALFONSO REYES

JULES SUPERVIELLE

GUILLERMO DE TORRE

CONDICIONES DE VENTA Y SUBSCRIPCION

Número suelto \$ 1.—

SUBSCRIPCION ANUAL

Argentina „ 10.—
(Por trimestre \$ 2.50 - Por semestre \$ 5.—)

Extranjero (Países dentro de la Convención Postal) „ 10.—
(Por trimestre \$ 2.50 - Por semestre \$ 5.—)

Otros países } Año „ 14.—
 } Semestre „ 7.—

En venta colecciones completas
a precios especiales

Se reciben suscripciones en la Administración de SUR.
Igualmente para todo pedido de librería
dirigirse a:

VIAMONTE 548, BUENOS AIRES

Concesionario exclusivo para la venta en Europa y las tres Américas:
LEON SANCHEZ CUESTA - MAYOR 4. MADRID

S1CJ.14.4.4

09



H0006481

BIBLIOTECA NACIONAL

FECHA 8 OCT 1998

ECC Nº 522

Top. 201.551

BIBLIOTECA NACIONAL

COMPRA

Proveedor ALBERTO

QCA LES Precio \$12000

Fecha - 8 OCT 1998



Como si fuéramos con los bolsillos rotos...

Y no exageramos en el símil. Comprando productos de procedencia extranjera o aquellos cuyos beneficios toman ese rumbo,  cuando el país los tiene de tan buena o mejor calidad, es como si fuéramos con los bolsillos rotos... En cada compra se nos caen del bolsillo roto de nuestra credulidad unas monedas que van para pagar injustamente beneficios o dividendos, que podrían quedar en el país. ¿Por qué, por ejemplo, comprar nafta y lubricantes extranjeros, si el país los produce de mejor calidad?  YPF es del pueblo, trabaja en beneficio del país y cada obra suya significa un adelanto industrial exclusivamente argentino y que debe ser para Ud. un motivo de íntima satisfacción. Acepte, pues, este consejo: cuando necesite nafta y lubricantes, *cosa* el bolsillo roto de su credulidad: compre NAFTA y LUBRICANTES YPF.

NAFTA Y LUBRICANTES YPF

son 100 % argentinos

Y cuando YPF dice que es exclusivamente argentino, dice la verdad.

YACIMIENTOS PETROLIFEROS FISCALES - PASEO COLON 922 - 33, Av. 6031 - BUENOS AIRES

CAJA NACIONAL DE AHORRO POSTAL



9.527 LEYES 11.137

La Garantía de la Nación

y el PRIVILEGIO de la INEMBARGABILIDAD para los depósitos y la propiedad urbana o rural, amparan los ahorros de cerca de DOS MILLONES de depositantes.

1486 OFICINAS DE CORREOS HABILITADAS en todo el país, efectúan operaciones de depósitos y reembolsos.

UN PESO basta para abrir una cuenta

La correspondencia con la Caja goza de franquicia postal amplia.

ADMINISTRACION CENTRAL
CALLAO Y BARTOLOME MITRE
BUENOS AIRES



Confiteria Paris

CHARCAS Y LIBERTAD ◆ U. T. 41, Plaza 1908-1909-1910

MAR DEL PLATA: RAMBLA BRISTOL - TELÉFONO 230

DISTINCION ●

'SUR'

Adquiera las últimas obras editadas por "SUR"
en venta en las principales librerías:

EDUARDO MALLEA

"La Ciudad Junto al Río Inmóvil"

\$ 3 m/n. (7.50 ptas.)



VIRGINIA WOOLF

"Un Cuarto Propio"

\$ 2 m/n. (5 ptas.)



"André Gide y Nuestro Tiempo"

\$ 2 m/n. (5 ptas.)



DE APARICIÓN INMINENTE:

VICTORIA OCAMPO

"La Mujer y su Expresión"

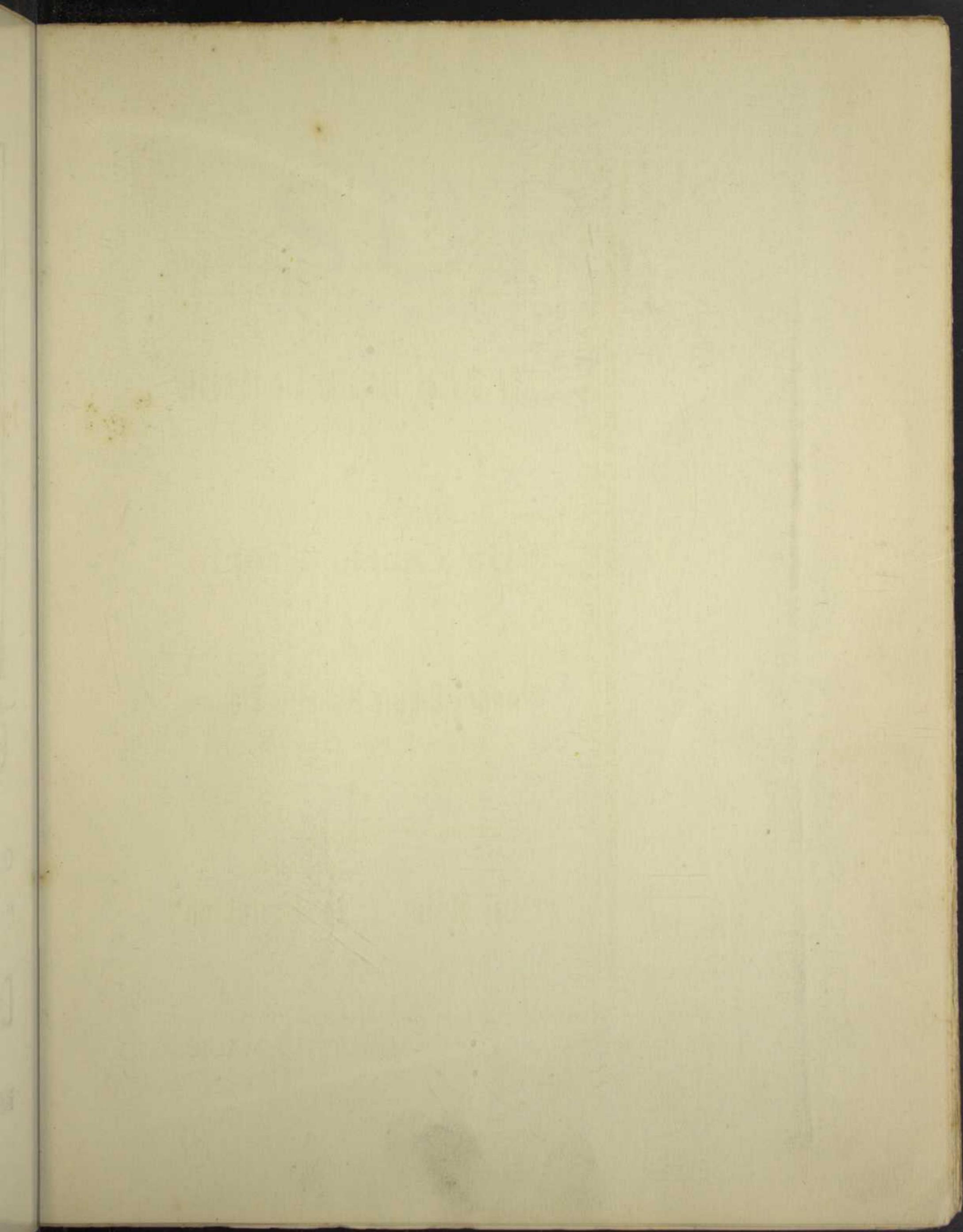


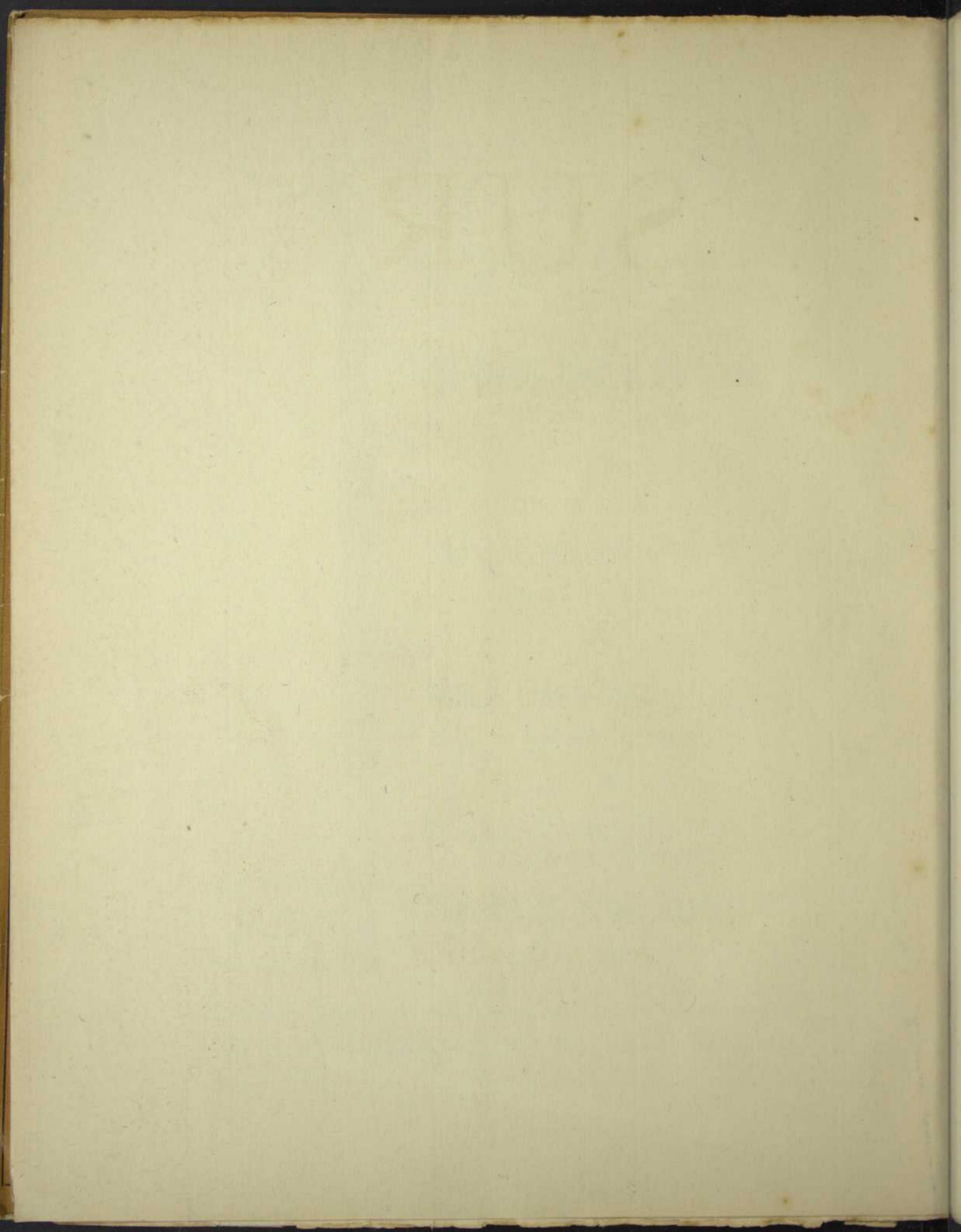
EDICIONES

"SUR"

Viamonte 548

Concesionario exclusivo para la venta en Europa y las tres Américas:
LEON SANCHEZ CUESTA - MAYOR, 4 - MADRID





SUR

REVISTA MENSUAL

PUBLICADA BAJO LA DIRECCION DE
VICTORIA OCAMPO

JUNIO DE 1936

AÑO VI

BUENOS AIRES

BLAIR

REVISTA DE LA

INSTITUCION DE INVESTIGACIONES

Y ESTUDIOS

DE LA

UNIVERSIDAD

DE CHILE

NOVIEMBRE DE 1961

VOLUMEN III

S U M A R I O

W . I . I V Á N O V
ENSAYO SOBRE LAS ORIENTACIONES DEL ESPÍRITU MODERNO

J O S É B I A N C O
LAS ÚLTIMAS OBRAS DE MALLEA

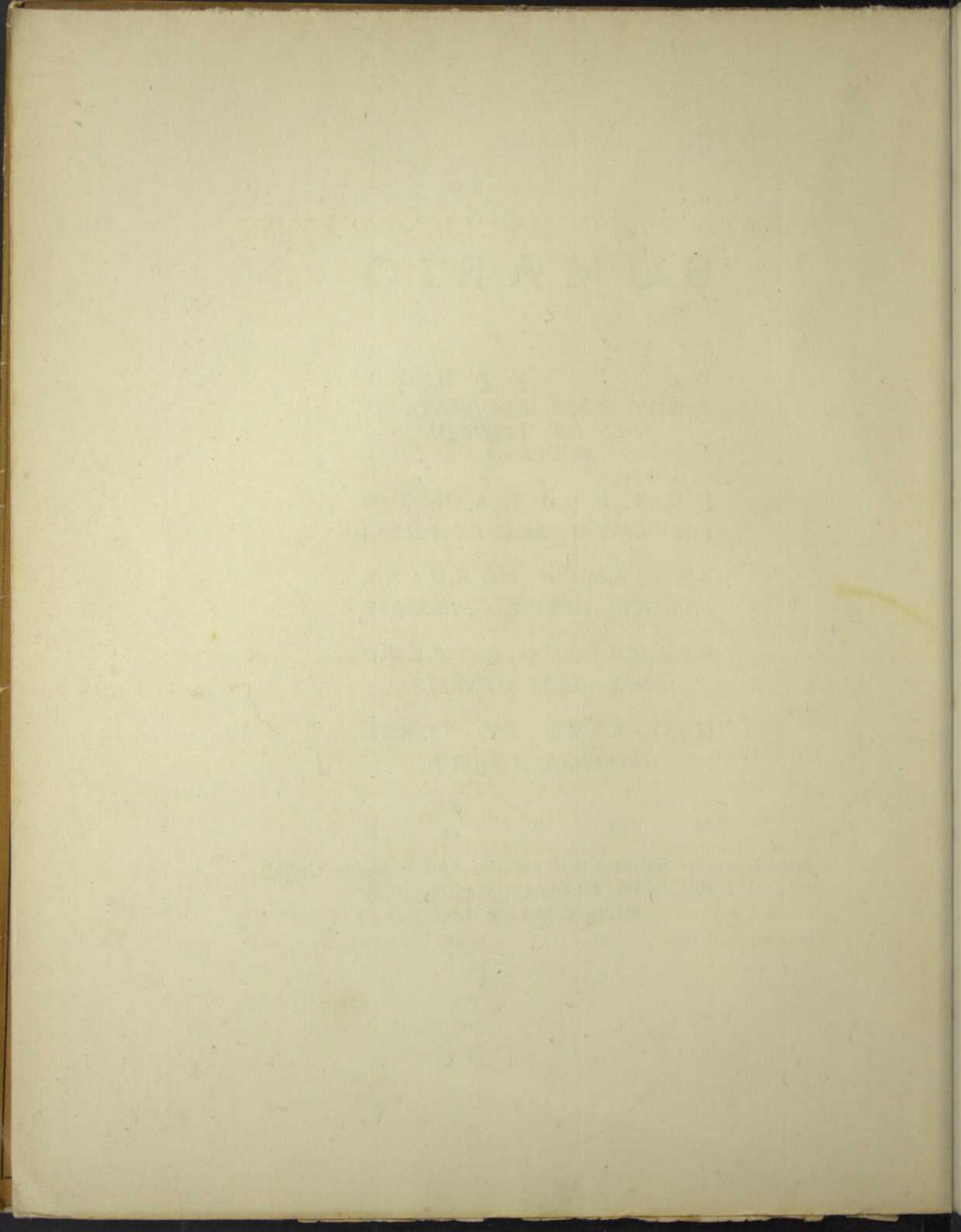
B E N J A M I N F O N D A N E
PREFACIO PARA EL PRESENTE

F R A N C I S C O R O M E R O
NOTA SOBRE SPENGLER

G U I L L E R M O D E T O R R E
HOMENAJE A FREUD

N O T A S

Julio Irazusta: Siegfried y la América Latina; Alvaro Guillot Muñoz: Un Talweg Ontológico; Attilio Rossi: Crítica de Arte.



ENSAYO SOBRE LAS ORIENTACIONES DEL ESPIRITU MODERNO

Hacia el astro benévolo, generoso donador, generador eterno, hacia ese sol visible, nos orientamos naturalmente todos ahora y siempre. Pero precisamente hoy, diría yo, confiamos en él — si la apariencia de las cosas y el retumbar de las voces no engañan — tal vez con mayor abandono, con más sinceridad, con más espontaneidad que la gente ceñuda y terca del siglo pasado. Y si bien, a veces, los raros supervivientes rigoristas de aquella antigua estructura vienen a turbar con razonamientos abstractos o escrúpulos puritanos nuestra excesiva confianza en el principio de la vida inagotable e imprevista, superadora y destructora de cada concepto y preconcepto humanos, estamos acostumbrados a oponer con brío, a su rígido doctrinar, alguna humorada a la manera de la máxima nietzscheana, grata, por lo demás, aun a los mansos pragmatistas: “verdadero es solamente lo que estimula y alien-

ta y refuerza la vida". Pues "viva la vida" es nuestro continuo y predilecto estribillo; y una solemne y festiva instauración del culto de la vida es nuestra refutación al pesimismo ochocentista. Al día siguiente de la catástrofe que ha trastornado al mundo, bajo la amenaza de un próximo cataclismo en vías de madurar, como vociferan los arúspices, en medio de tantos dolores y odios, de tantas miserias y locuras, no ya languidecido y empobrecido sino acrecentado y como rejuvenecido, surge el deseo de vivir, la energía de experimentar, de conquistar, de extender hasta límites extremos la posibilidad de la existencia terrena; y, por añadidura, a esta audacia y curiosidad ante la vida se nos une una obediencia casi fatalista a su ley, bien que impenetrable y tenebrosa. Cansados del raciocinio, nos dejamos guiar más a gusto por el ciego vidente que es el instinto. Aburridos y desilusionados de ideologías, nos sentimos en vena de repetir en coro el famoso dicho: "grises son todas las teorías, mientras el áureo árbol de la vida está siempre verde" — olvidados, con frecuencia, del uso ambiguo que hace de él su pregonero Mefistófeles. Unos pocos, en efecto, lo interpretan con espíritu de fe y de sacrificio, menos atentos a gozar que a servir a la vida, fieles al ideal; sacrificándose, esperan y mueren sonriendo; y éstos son héroes. Pero bien otra es la mentalidad típica del europeo de nuestro tiempo.

¿Qué supuesto lógico o moral es la razón oculta de semejante estado de ánimo? ¿Acaso un frívolo hedonismo, o un escepticismo fundamental y quizás un frío cinismo? Parece que hubiera un poco de todo eso en la turbia psicología contemporánea como en esas intoxicantes bebidas compuestas que están de moda: una gota de cada veneno pero suministradas en una solución casi inocua, no en quintaesencia de algún determinado sistema bien aplicado y profundamente vivido. ¿Positivismo? ¡En absoluto! Un viejo filósofo neokantiano, hombre de buena voluntad, recomendaba a los descreídos de su secta vivir de manera como si Dios existiese (“Als-ob Philosophie”): del mismo modo, nosotros practicamos, según el caso, a menudo bajo el pretexto de combatir la blandura romántica, un franco positivismo, como si no lo hubiéramos enterrado desde hace tiempo, como teoría, en el cementerio de las abstracciones nominalistas que un día amenazaron con serlo todo y acabaron en nada: *pulvis in pulverem*. ¿Materialismo? Tampoco. Éste, traicionado y destrozado por la ciencia que lo protegió en un tiempo, ahora sólo es mantenido devotamente por los marxistas militantes para sus fines de educación demagógica. Pero mientras repudiamos la doctrina mecanicista estamos realizando la mecanización de la vida. Otro tanto se puede decir del determinismo, otro punto de apoyo del furor racionalista de las generaciones que exaltaban la

pretendida era del libre pensamiento: si la vida nos determina o viceversa, si la que poseemos nos posee, eso nos preocupa en verdad poquísimos, dado que, después de todo, la vivimos nosotros, esta vida por nosotros poseída y que, tal cual es, es vivida por nosotros; y el mismo psicoanálisis, que descompone y disuelve la personalidad, en flagrante contradicción con su propio punto de partida hace, como terapéutica, un llamado al libre albedrío. Pero aun rechazando la concepción determinista, nos sometemos de buena gana al principio afirmado por ella cada vez que nos abandonamos inertes, sin discernir los componentes de la moda pasajera, a la corriente que nos arrastra, no encontrando en nosotros un criterio superior que justifique la conducta general e individual.

En suma: por un lado, el derrumbe de las doctrinas creídas hasta ayer supersticiosamente y un espacio libre, como resultado, en el campo de las ideas; por otro lado una metamorfosis de las mismas doctrinas en impulsos volitivos que actúan en el crisol de la vida, junto con nuevos aportes de la experiencia histórica — eso es lo que me parece el carácter distintivo de esta época de transición, en la que todo está desmenuzado y mezclado, como en el caos empedócleo y — a pesar de la bancarrota de las escuelas — la funesta herencia del doctrinarismo puro, aunque superado en principio (me refiero al binomio: jacobinismo, marxismo integral), persiste,

apenas llegado al poder, infectando naciones enteras y atentando contra la vida espiritual de los pueblos.

II

Por otra parte, ese culto nuestro de la vida, por poco que aparezca determinado por construcciones teóricas, es por sí mismo un ejemplo elocuente de cómo se transforman espontánea, orgánica, casi inconscientemente, ideas elaboradas sobre las cimas solitarias de la contemplación, en móviles de la psiquis social: en efecto, lo precedió, en el campo especulativo, un movimiento que tendía a discutir y a restringir la competencia del pensamiento abstracto frente al hecho concreto, y en el fondo irracional, de la vida.

La filosofía, que en los tiempos de Hegel, identificándose con el espíritu universal, pretendía deducir toda la realidad, en su devenir cósmico e histórico, de los impulsos dialécticos de la razón, construir a priori y crear de nuevo, como si dijéramos, la creación, abdicaba poco a poco de sus pretensiones titánicas y buscaba una alianza más estrecha con la ciencia, cada vez más cautelosa. El idealismo terminó reintegrándose a los caminos de Kant, con la división de lo cognoscible, como objeto del conocimiento — nunca adecuado a la esencia de

las cosas — en dos reinos, el de la naturaleza y el de la cultura, y se dedicó al examen de los valores inmanentes de ésta, con la intención de llegar, mediante una interpretación metodológica de la conciencia humana en sus múltiples manifestaciones, a una formulación lógica de los últimos principios del ser como idea. De ahí brotó un florecimiento de historicismo y también de estudios llamados fenomenológicos, mientras junto a esta ruta maestra de la filosofía se formaron varias corrientes heterogéneas que convergían todas en la limitación, más o menos radical, del intelectualismo constructivo. En la contienda entre el conocimiento y la fuerza obscuramente creadora de la vida, la primacía le fué adjudicada a ésta por una mayoría de votos.

Ya me he referido a Nietzsche, que no es en verdad un filósofo, y al pragmatismo, ese bastardo bienaventurado de la filosofía; más significativa fué la visión bergsoniana del *élan vital*. El instinto, dice Bergson, sólo tiene el poder de conocer, sin la voluntad, en tanto que la razón quiere y no puede. Por dar algún otro ejemplo, es útil, de paso, confrontar dos tipos de pensamiento, opuestos en cuanto a la interpretación del hecho religioso, pero conformes en reconocer en él un valor espiritual no reducible a las rígidas determinaciones intelectualistas: Loisy, preconizador de una religión adogmática, amorfa, agnóstica, como función de la conciencia variable en el

decurso del tiempo, y el piadoso Blondel, que entrevé en la acción un acto integral de conocimiento, y en la vida una lógica bien diversa de la formal, sin que ésta quede por eso anulada como base del entendimiento. Tuvieron buen resultado y gozan, hasta ahora, de un éxito óptimo los relativistas (no tiene que ver este relativismo historicista con el cosmológico de Einstein, bien compatible, acaso, con el dualismo platónico) y los pluralistas que negaban la validez de cualquiera solución única de los problemas de la conciencia, persuadidos de que la vida indefinible, que produce necesariamente múltiples visiones del mundo, las justifica, por eso mismo, a todas. Y había apóstoles anárquicos de la vida, concebida con el espíritu de Rousseau como *tabula rasa*, ansiosos de sacudirse de las espaldas el enorme peso de la tradición de los milenios de cultura que entorpece la vida genuina, bella y fuerte, y la adúltera, y nos priva del inmediato conocimiento de las cosas que le es inherente, sustituyéndolo con la herencia muerta y mortífera de innumerables conceptos y valores petrificados y estériles (sirva de ejemplo mi interlocutor en la “Correspondencia de un ángulo a otro”). Y Spengler, tan alabado ayer, vaticinando el inminente rebajamiento de la cultura europea hasta el nivel de una civilización puramente exterior, utilitaria y técnica, dividía la humanidad en grandes ciclos históricos de naturaleza tan diversa que ningún ciclo sucesivo

sería nunca capaz de comprender a su propio predecesor y testador en el modo de percibir y de explicar el mundo, y resumía el espíritu de nuestra cultura, que desciende hasta su ocaso, en la imagen (que hasta hoy impresiona a Alemania) del hombre fáustico, ardoroso y desesperado titán frente al universo ilimitado y sordomudo, desunido e incoherente, sin sentido, sin finalidad, sin “mente que agite la mole”...

Y basta para los filósofos, quienes, si no han contribuído, no supieron tampoco resistir con eficacia a la desorientación espiritual, que es desgraciadamente el reverso de la natural orientación de nuestra vitalidad hacia el generoso sol.

III

A pesar del incesante trabajo de aquellos tratantes del espíritu en el mercado de opiniones — los griegos dirían: en el foro de la “Doxa” — que vulgarizan y acomodan al uso común los productos del pensamiento original, es obvio que este culto actual de la vida no se inspira en absoluto en las teorías que lo han justificado con anticipación, sino, cuando mucho, toma los impulsos de la briosa desenvoltura de la actividad técnica moderna: es oportuno examinarlo en sí mismo, como estado de ánimo, prescindiendo de los dictámenes de los sabios

y también de las condiciones materiales de nuestra civilización. Y, ante todo, sería injusto no reconocer en él cierto valor positivo que conviene sin duda atribuirle por tres razones que implican también el criterio de valoración.

Primeramente, es un gran bien, por sí misma, la franca voluntad de vivir, muy distinta de la ebriedad de los sentidos y totalmente opuesta a la avidez de un alma desesperada que necesita de aturdimiento para acallar en ella el insistente llamado de la nada. Es un bien la aceptación integral de la existencia como don anheladísimo e inestimable, no sólo por los placeres que procure y prometa sino también por las fatigas y dolores que comporta: una valerosa fidelidad a la Madre Tierra, aunque ciega, filial y heroica, como la quería el gran mártir de la trágica afirmación de la vida, huérfano desconsolado y amargado por la pérdida de su Padre en los cielos: Friedrich Nietzsche. Es ingénita, en efecto, en una sed semejante, algo como gratitud y bendición, aunque sea inconsciente, del ser; y el principio del ser es Dios. Entonces, esta sed es capaz de brotar y de vigorizarse en el espíritu como especial virtud que yo llamaría ontológica. Este es también el juicio de Dostoievski: el verdadero “maestro di color che sanno” del oculto purgatorio de las almas errantes aquí abajo, nos asegura que el sincero y firme amor a la vida, es una

garantía de salvación aun cuando *la recta vía* parece *perdida* para siempre.

En segundo lugar, el apego a la vida, tal cual es, el deseo de vivirla, no ya en sueños y reflexiones sino en su acerba, robusta, necesaria realidad concreta, es un poderoso antídoto contra el ilusionismo enervado, con su concomitante que es el *taedium vitae*, contra esa laxa negación de la realidad y del valor de la existencia que se deriva del cansancio moral y de una falsa espiritualidad, tentaciones que están siempre acechando en el ambiente de una vieja cultura. No tiene valor la objeción de que el pesimismo ilusionista sea uno de los residuos del mundo de pre-guerra; ni aprovecha burlarnos de la exaltación estilizante de la *Chimère* y del *Grand Néant*, bien muerta ya con la mentalidad del *fin de siècle*: el viento que sopla del Oriente nos trae, en intercambio, los gérmenes de un contagio homogéneo, pero mucho más maligno, y el nihilismo budista es un elemento activísimo entre las fuerzas que tienden a descristianizar a Europa.

En tercer lugar, las fuerzas mismas en que de inmediato se manifiesta y salta a los ojos nuestro culto de la vida, es decir, el entusiasmo de descubrimientos e invenciones, de audacias y de triunfos en el campo de la ciencia y de las artes mecánicas, ocupadas en subyugar las fuerzas tanto modeladoras como destructoras de la materia, en hacer navegable el

aire y mensajero el éter, a transmutar, según nuestros propósitos los términos de espacio y tiempo, a semejanza del solícito cuidado que ponemos en la curación y perfección del cuerpo, todas estas luchas, todas estas victorias que tienen la intención de plasmar el hombre futuro, más fuerte, más hermoso, más libre, más dichoso, más consciente de su unidad que sus abuelos — son sin duda otros tantos bienes, aunque bienes problemáticos, capaces de convertirse, de golpe, en daño y perdición, no sólo porque a la grandeza y a la nobleza de las conquistas va proporcionado el horror del abuso que pueden hacer de ellas el odio y el furor, sino, especialmente, porque estos bienes someten al hombre a una peligrosa prueba espiritual. Para valorar su alcance y a la vez su peligro, me veo yo también forzado (tan trascendente es el problema) a intentar, figuradamente hablando, un vuelo, osar una ascensión a la estratósfera metafísica y mística. En efecto, este contacto con la naturaleza, íntimo hasta inducirla a confiarnos los más profundos secretos de su estructura, ¿no supone, acaso, una marcha resuelta e integral de nuestra cultura hacia los fines mecánicos, y no significa, acaso, esta marcha, un empobrecimiento, un resecamiento espiritual ineluctable, más concretamente, —lo que ya antes he indicado, entre las amenazas del tiempo— la descristianización de Europa? ¿O bien un bueno y fecundo connubio del espíritu humano con la materia, despierta y es-

timulada a una dichosa cooperación con él — aunque siempre dura y arriesgada prueba — constituye un deber histórico de la civilización cristiana? ¿Pero no es esto una paradoja? ¿En qué sentido y entre cuáles límites puede el cristianismo, no sólo tolerar, sino también reclamar tal connubio?

IV

El cristianismo es, comparándolo con las otras religiones, la afirmación radical del descenso divino, llevado hasta la sepultura del Dios-Hombre en el seno de la Tierra. *Descendit et incarnatus est — et homo factus est; passus et sepultus est; resurrexit — et ascendit.*

El agotamiento hasta sentirse solo frente a la nada, y por un breve instante, pero que es una eternidad, ya sin su divinidad porque está abandonado del Padre, es el precio de la resurrección redentora y de la victoriosa reascensión hacia la Fuente del ser. “Si el grano de trigo caído en tierra no muere, queda solo; mas si muere, produce mucho fruto”: a esta ley soberana del devenir se somete el Verbo que se ha hecho hombre y a ella está sujeto el hombre creado del Verbo. El Verbo se hace carne; su Luz, que es la Vida, penetra en las tinieblas (“et Lux in tenebris lucet”), supera la ínsita resis-

tencia de la materia al principio del verdadero Ser, ilumina y reivindica para Espíritu al hombre entero, sumergido en gran parte en aquellas tinieblas, y con el hombre, resucitado y vuelto fructífero al igual que el granito muerto sobre el terrón del suelo, a la Naturaleza entera, que, como dice San Pablo, ahora gime esperando la propia liberación por intermedio de los hijos de Dios. Según el concepto cristiano de la realidad inferior, tan disonante con aquel concepto hindú meramente ilusionista, tampoco el mundo material será abolido y disipado como un sueño molesto y falaz en el Reino de Dios, sino más bien como tabernáculo del Verbo trascenderá su estado actual, caótico y meónico, es decir, desunido y oscilante entre el ser y el no-ser, y será verdaderamente real, realmente partícipe de la universal restauración y santificación del mundo. La naturaleza se salva toda, con el cuerpo glorificado del hombre integral, en la futura resurrección porque ella es el cuerpo del hombre, y el Hombre, que es uno en la multiplicidad de las personas individuales e inmortales en quienes se realiza, es como unidad (“ut sit unum”) el cuerpo místico de Cristo.

¡Qué sublime edificio, hecho de antinomias, y por eso mismo, estable como el firmamento que se cierne inmutable sobre nosotros; un nuevo y a la vez un mismo firmamento rescatado y justificado, que abraza, conforme a la promesa

“Dios será Todo en todos”, el trágico devenir superado y el ser beatífico, la multiplicidad y la unidad, el espíritu y la materia transustanciada! Y este conceto no es sólo más audaz y más ardiente de amor, más humilde y más excelso, más misterioso y más traslúcido que cualquiera de las doctrinas humanas, sino que es la verdad real, atestiguada por los destinos mismos del género humano, destinos que vemos desarrollarse en el proceso histórico después del anuncio de la Buena Nueva. Pues la humanidad entera, y no sólo la selecta de los santos, toma parte, sufriendo, en el misterio divino de la redención: no en vano junto a la cruz de Cristo se alzaban otras dos, la del buen ladrón y la del ladrón reacio.

La humanidad entera refleja y reproduce en modo arcano la encarnación divina — ¡qué dolorosa! — y la penetración del Verbo en la materia hasta la última sepultura.

El hombre, antes de Cristo, con excepción del estrechísimo círculo del judaísmo puro, no concebía, fuera de la especulación de algún filósofo y en forma puramente abstracta una materia inanimada; sentía la tierra como madre y se sentía confiado en comunión íntimamente vivida con el *Anima mundi*. Después que el gran Pan — como narra la misteriosa leyenda transmitida por Plutarco — hubo muerto, el hombre no se desprendía, aun durante siglos, del antiguo animismo e hilozoísmo; veía desde entonces, a la naturaleza, a la par

de él mismo, atormentada y obsesa por los demonios malvados, porque una nueva y tremenda verdad se había revelado, entre tanto, al espíritu: el pecado original, la escisión inicial entre el hombre y Dios. Con los albores del pensamiento moderno el pandemonio se destruye, pero simultáneamente empalidece y se nubla también la visión del Empíreo. El hombre desciende a una región más baja, más cargada de moles inertes, con la linterna ciega de su razón geométrica, y la naturaleza, frente a esta luz intrusa, escrutadora y despojadora, se cubre con un espeso velo, a través del cual la observación exterior y la mecánica experimentación sólo distinguen una sustancia exánime. Fijando su mirada en la obscuridad que se descubre en el fondo de las cosas, el hombre se enfrenta por la primera vez, no ya con el rostro pálido, sino con la estúpida boca de la muerte, como dice el joven Werther goethiano. No hay nada debajo de la deslumbradora apariencia del mundo: hay un vacío y obscuro abismo donde toda vida se apaga. “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”

¡Qué eco hicieron a este grito de angustia innumerables almas de los tiempos modernos! A la muerte espiritual se puede aparejar el golpe que asestó al mundo cuando la ausencia de Dios se hizo patente. El atarirse, el endurecerse en la desesperación, que en seguida se transformó en una yerta insensibilidad, en un embotamiento letárgico del espíritu, fué

el momento de la sepultura. Poquísimos se percataron de este enfriamiento de la íntima vida del corazón, de esta parálisis de las facultades superiores de la conciencia, porque la razón inferior continuaba haciendo sus cálculos y la voluntad apeteciendo los halagos de los sentidos. Más bien conspiraron ambas, en una común rebelión, y confundiendo el desmayo de aquella parte del alma en que reside la fe en Dios, — como revelación inmediata, según San Pablo, de las cosas invisibles, — con la muerte de Dios mismo, declararon haber conjurado el fantasma que impedía el desarrollo de la libertad humana. Durante las largas saturnales del funeral de Dios, que no acababa de terminar durante todo el siglo pasado, Carducci exaltaba a Satanás como “fuerza vengadora de la razón”, y Bakunin, el anárquico, proclamaba la famosa fórmula: “si Dios existe, el hombre es esclavo; si el hombre es libre, Dios no existe”, mientras que la verdad era precisamente lo contrario: la negación de Dios secuestraba la libertad, la dignidad, la personalidad del hombre, la esclavizaba a la naturaleza y evocaba en él el *terror antiquus*, la angustia y el temblor del esclavo ante la ciega Ananke. Tenía, evidentemente, razón Cristo que aconsejaba conocer primero la verdad, y ella, luego, haría libre al hombre (S. Juan, VII, 32).

V

Tal es, mientras dura la apostasía y estamos firmes en ella, nuestra actitud frente a la fosa negra que entre tanto hemos registrado con las luces de nuestra pericia en materia física y química, de tal modo que no tenemos necesidad ni deseo de poner en duda nuestra soledad cósmica y esencial mortalidad. Así el hombre, habiendo tomado la prístina clarividencia de las cosas divinas por agudeza de vista, en el tenebroso reino adonde había descendido, cumple, para bien o para mal, su propio deber, ignorante de las finalidades arcanas de su desenvolvimiento material, lejos de presentir su paz futura con la naturaleza, ahora combatida y saqueada por él, pero lista a prestarle en un día lejano muy otra colaboración, cuando oiga de él el anuncio del Verbo. Así soporta la prueba de la ceguera espiritual, para mayor gloria de los intrépidos de corazón vidente a quienes primero les llegó el consuelo: “bienaventurados aquellos que no ven y creen”; en tanto la ciencia, encontrándose a sí misma en la oficina de la muerte, cuya fosforescencia es la vida, registra en la obscuridad, satisfecha de hallar leyes y órdenes, y extrae de ella tesoros inmensos que enriquecen fabulosamente la existencia — ¡ay, qué precaria! — en la superficie, y la mente,

materializada y materialista, se ensoberbece, gloriándose de tantas riquezas y de tanta sagacidad; y nosotros, estimulados por las pruebas tangibles de nuestro continuo avanzar a más y mejor, exaltamos la vida, nutriéndonos, como los lotófagos, de los jugos adormecedores del olvido.

Ávidos de explotar la naturaleza que nos han dado en prenda, no advertimos los engaños insidiosos de la esclava indómita, que entre tanto nos va aprisionando lenta pero seguramente. Si realmente gime y espera de nosotros su liberación, ¿no sería lógico, viéndose desilusionada y traicionada, que se vengase de los traidores? En nuestra infancia nos nutría como buena madre; ahora que somos desde hace tiempo adultos, nos quiere activos, pero nuestra actividad no le gusta. Y hasta que no le sea permitido absorber además — como le había sucedido alguna vez en su larga vida — la cultura actual, busca para nuestro aniquilamiento engañarnos con la solapada revelación del mecanismo de la materia. Y nosotros, crédulos en la misma incredulidad nuestra, y fáciles para ser engañados en lo que concierne a nuestro *yo* íntimo sumergido en un sueño letárgico, reconocemos, con ligereza y docilidad, en la materia que se revela, el criterio universal de lo verdadero y el principio básico que sostiene también nuestro espíritu, y, poco a poco, nos sentimos impulsados a identificarnos con ella. *Capta victorem cepit*. Algunos, asustados,

ya han vislumbrado que la máquina va esclavizando al hombre no sólo económicamente sino moralmente. ¡Medid en la arquitectura de hoy, aunque es un arte, es decir, una expresión de la idealidad humana, medid en ella la dosis que constituye el aporte del espíritu en proporción con la exhibición nudista de la materia ruda!

Y sin embargo el espíritu se sostiene y se manifiesta en la fe firme, en la sagrada nostalgia de las cosas eternas, en la fuerza creadora del genio. Esto anticipa espontáneamente la prometida paz con la naturaleza: un toque a la materia de modo de transfigurarla conforme a su íntima voluntad es el toque creador. El mundo no lo discierne y tampoco lo nota: pasa de largo, distraído, porque va a prisa. ¿Y hacia dónde se precipita con tal prisa, con tal furia? Si lo supiera no se dejaría, sin más, arrastrar por ese torbellino donde hoy ve la última y definitiva revelación del sentido de la vida; llama al nuevo numen — prefigurado en los antiguos mitos de Ixión sujeto por cuatro clavos a una rueda encendida, en movimiento vertiginoso, a semejanza de una cruz con garfios alrededor de su centro — invocándolo con el nombre de Dinamismo. Y se siente en paz con la conciencia, de acuerdo con el nuevo mandamiento plenamente “dinámico”. Olvida, desgraciadamente, que el dinamismo es un estado y no un acto: de nuevo, pues, obra la naturaleza que nos domina y el hombre la sufre.

Cierto que las metas del movimiento están en gran parte prescritas por nuestra razón; pero el mundo concibe el dinamismo como fin en sí mismo y como salvación *ex opere operato*. Sin embargo, con un poco de buena voluntad, hasta se puede descubrir en esta fiebre un buen síntoma: ella está en correlación con un nuevo concepto de la materia como fuerza; la mole, todavía ayer inerte e impenetrable, es transmutada en energía y puesta en movimiento, y esta general movilización de las potencias escondidas se volverá tal vez — ¡quiera Dios! — eficaz hasta como cura de nuestra parálisis espiritual.

Pero, en cualquier forma que los accidentes se modifiquen, todo queda, en sustancia, lo mismo que antes: convenciones viejas y costumbres gastadas. Ni es necesario un mayor caudal de pruebas particulares para calificar como desorientación espiritual la mentalidad de una grandísima parte de nuestros contemporáneos que ha dicho adiós a las que Nietzsche llama “consolaciones metafísicas” y declara, en alta y en baja voz, haberse emancipado de la religión, lo cual constituye, por otra parte, la tácita presunción de cada investigación reputada como científica. La actitud de los emancipados con respecto de aquélla es, en general, al menos en la convivencia verdaderamente civil, la de indiferentismo cazurro, de abstenerse de un juicio cortante y categórico en pro y en contra, de tolerancia tal vez irónica que es al mismo

tiempo un don de una cultura superior y de la buena educación — a veces actitud de evasión y de fuga ante la fuerza invasora con la que no se juega. Una abierta y provocativa hostilidad sería ya casi una orientación, o bien una especie de religión a la inversa. Está muy cómodo quien no se compromete; es más prudente observar desde lejos la lenta agonía de las antiguas creencias, su transformación paulatina en sociología, en esa pacata *irreligion de l'avenir* que nos promete todo lo que se buscaba en los cultos reducido a una justa y sabia medida, razonable y utilitaria, sin éxtasis ni fanatismos, sin el sacrificio bárbaro del pobre intelecto, que ya conoce su propia naturaleza, sus límites y sus derechos, como también el mecanismo psicológico de sus lejanas ilusiones infantiles. Ni querrán nunca admitir los optimistas de la desesperación haberse desorientado espiritualmente: al contrario, acumularán todavía más ingeniosos pretextos para no salir del círculo de inmanencia donde el hombre tiene la libertad hasta de hacerse Dios a condición todavía de convencerse que el absoluto no existe fuera del devenir, ni se alcanza nunca, ni aun en él, siendo el devenir sempiterno e infinito *in saecula saeculorum*. Se asemejan con sus pretextos insinceros a los invitados de la parábola que excusaban su poca voluntad de hallarse en presencia del rey con la imperiosa obligación de atender a sus tareas importantísimas de comercio, de agricultura, de familia.

¿Qué entonces? ¿No sería acaso servir a la patria, a la sociedad, al progreso civil, económico, intelectual, al cultivo de ciencias y artes, el conformar toda la vida según los principios de una moral elevada y pura, no sería una orientación segura aun cuando la fe en que esta noble actividad se inspire no fuera la trascendente que la religión reclama? Ahora bien; no existe una fe, digna de su nombre y del valor que afirma, que no trascienda la limitación y la relatividad de las cosas humanas, ni existe una orientación segura, y mucho menos espiritual, sino dirigida hacia la verdad y los valores trascendentes; aparte de ella, todas las demás orientaciones engañan al caminante y lo desalientan, estando condicionadas por las vicisitudes de la vida y por el eterno disfraz del devenir. Cada experiencia íntima de inmanencia pura, en cuanto niega las propias raíces que se aferran a las cosas trascendentes, se niega a sí misma y se revela a la razón, al fin, como contingencia.

Con todo esto no quiero en absoluto insinuar que la irreligiosidad, que parece prevalecer en nuestros días, sea un carácter distintivo. ¡Al contrario! Sería así si fuese una expresión original de la *forma mentis* de las últimas generaciones. Fué, en cambio, inculcada por nuestros abuelos. Es un mal hereditario, y muchos indicios, de los que no he querido hablar explícitamente, hacen esperar que tienda hacia una

curación. Estamos llamados a expiar y a mejorar el legado de la época precedente, que fué, bien merece este nombre, la época del gran parricidio. Cuando Nietzsche proclamaba: “el viejo Dios ha muerto” (“der alte Gott ist tot”), gritaba al mundo que el hecho estaba consumado, que el delito estaba cometido, Dios muerto por el hombre.

VI

La imagen más profundamente significativa, más altamente trágica, más fatídica de los destinos del espíritu humano, como aparecen desde ahora claramente a nuestra mirada atónita en sus lineamientos formidables a semejanza de hórridas cimas que cercan nuestra mirada, la hallo en el antiguo mito, terrible y numinoso, de Edipo.

Todo aquí es antinómico, como antinómico es el hombre mismo en su origen, en su naturaleza compleja y multiforme, partícipe del subconsciente inescrutable, ese mar obscuro que de tal modo excede los límites de la individualidad, que ninguna sonda ha podido tocar el fondo, y partícipe de lo divino que hace brotar retoños en la luz de la eternidad, — en su corazón, campo de batalla, como dice Dostoievski, entre el Cielo y Satanás — en su destino ambiguo, el cual hace que

él viva la propia libertad esencial, entre las cadenas de que lo carga la necesidad, con fuerza para obligarlo a cualquier cosa excepto a no ser tal cual es, tal cual ha querido ser desde el principio. El parricida predestinado de la leyenda pagana no tenía en absoluto la intención de matar a su padre a quien no conocía; antes al contrario, abandona la casa del rey que lo había educado como a hijo heredero del trono, para no quitarle la vida inopinadamente y de modo fortuito si se queda a su lado, y no cumplir así, en contra de su voluntad, su infausto destino anunciado por el oráculo. Es inocente, pues, del parricidio quien mató por casualidad, en una contienda, al extranjero que era su verdadero padre, habiendo sido solamente un instrumento del destino; y como tal instrumento fué en nuestros días absuelto con el veredicto universitario de los eruditísimos conocedores de la antigüedad. Pero, cosa extraña, una cosa que los jueces modernos no llegan a entender — él mismo se reconoce, contra toda evidencia, culpable, afirmando así (¡qué lección para los siglos!) la innata libertad y por lo mismo la responsabilidad humana hasta en las prisiones de la determinación externa. ¡O acaso el anublarse la vista no es una desgracia? ¡Quién culparía por eso a los ojos de maldad y deshonestidad? Ahora bien, el loco (como dirán los racionalistas), imperioso e iracundo en su propia humildad, castiga sus ojos porque fueron ciegos cuando su deber era ser

videntes. Comprende tarde que fué siempre ciego mientras percibía las cosas visibles, y comienza a ver las cosas invisibles cuando el sol de este mundo se le ha oscurecido para siempre. Ciego era si no reconoció a la propia madre, y colmando con nefasto incesto el vaticinio fatal, — ¡desgraciado! — la *conoció*. Penetró sacrílego en las tinieblas iniciales de la Naturaleza generadora, y la luz paterna del sol se apagó ante él antes que el matador del padre se sacara los ojos, desde hacía tiempo inútiles. No ve el sol quien no conoce al Padre; por eso dice Cristo: “La linterna del cuerpo es el ojo; mira pues que la linterna que está en ti no sea tinieblas”.

¡Qué ofuscación la de una mente que en agudeza no tenía igual! Ya que sólo Edipo resolvió para el género humano el enigma de la Esfinge. La misma Naturaleza, tomando forma de un monstruo misterioso, pregunta al hombre:

*¿Cuál es el animal que de mañana
con cuatro pies, con dos al mediodía,
y a la tarde con tres anda y se afana?*

Con otras palabras: ¿Algún ser viviente, en las sucesivas metamorfosis de su existencia como especie, se asemeja en principio a mí en sus modos aún animalescos, y de mí depende; luego, a mitad de camino, se yergue, seguro de sí y se comporta autónomo, y por fin, sacrificando la propia voluntad al principio superior y universal, debe transformarse en un re-

ceptáculo de la divinidad, en un trípode sagrado, sede de Apolo?" Si en este examen de su autoconciencia el hombre, aun cuando no fuera capaz de medir todo el alcance de la pregunta ni tampoco de la respuesta que tenía ya lista, no hubiera tenido la inteligencia de afirmarse como hombre, la Naturaleza, sin más, lo hubiera aniquilado; con la mágica palabra "Hombre" la vence y por eso se impone como amo, hasta de la reina viuda, su ignorada madre, la que no es sino otro aspecto de la misma Naturaleza. Escuchando la melodía de la portentosa y mortífera cantatriz, Edipo intuyó, de inmediato, la propia actitud reflejada en la imagen de un ser hermoso y altivo que va por sus propios pies *os sublime firens* en pleno mediodía; se acordó de su obscura y lisiada niñez, expuesta al juego del acaso; pensó tal vez, además, en el porvenir próximo y seguro de un rey que se apoya majestuosamente sobre el inflexible e inviolable cetro (¿cómo, hinchado de orgullo, habría podido ya pensar en el bastón de un viejo ciego, desterrado y penitente?) y profirió resueltamente su altivo "*ecce homo*". No sospechaba que la misma fórmula debería un día indicar al alma otro fin muy distinto para sus más altas aspiraciones. Pero para esa época era suficiente como parece serle suficiente hasta hoy a la civilización que ha caído de nuevo en la ceguera de Edipo: el hombre señoreaba, la Naturaleza le estaba sometida.

Vemos a Edipo lleno de orgullo, ansioso de dominio, despreciando las profecías, hostil a la religión. El incestuoso connubio propaga la maldición. Dice Píndaro en las *Odas Olímpicas*: “La Furia, vengadora del delito, hizo perecer, por medio del fratricidio, su belicosa prole”. La guerra está aquí concebida como consecuencia de una infracción a las normas que rigen la relación entre el hombre y la Naturaleza. Entre tanto, la peste hace estragos, los vaticinios de los oráculos resuenan, las huellas del antiguo delito se manifiestan. Edipo está a punto de adivinar la tremenda verdad y no se atreve: una angustia lo invade.

Eso es lo que se verifica exactamente en la edad presente: un sentimiento de angustia brota desde el fondo de la cultura parricida. La novísima filosofía es la de la angustia. Es Kierkegaard quien la señaló el primero como sombra lóbrega, inseparable de la negación de Dios. Heidegger, el más renombrado entre los filósofos de última hora, hace de ella la base de su especulación. Pero, para él, la angustia es mensajera de lo verdadero trascendente, que es la nada. El ser, cuyo atributo sustancial es el tiempo se reduce, según él, a los fenómenos; eso resulta fastidioso como él, al cabo del tiempo. ¿Por qué no preferir, no buscar la nada? Así, más o menos, discurre el compañero de Fausto, exaltando la nada

tenebrosa que en el príncipe lo era todo, e imprecando la luz usurpadora.

Sin embargo, un solo paso separa esta contemplación de lo trascendente de la teología llamada negativa o sea apofática, y de la actitud de los místicos que nos hablan de la obscuridad de Dios: un paso solo pero que se vuelve un abismo cuando se trata de la determinación inicial de la íntima voluntad.

VII

La angustia pues, como resultado del acto cumplido por la mente ensoberbecida y por la voluntad rebelde, con intención de matar a Dios en el alma, es decir: a extirpar la fe en Él y el sentimiento de Su presencia cerca de nosotros y dentro de nosotros... Un golpe de Bruto dieron los deístas de la Revolución Francesa que atomizando la sociedad con la espectacular proclamación de Libertad e Igualdad abolían tácitamente el principio de paternidad sustituyéndolo por la ficticia y mentirosa Fraternidad. Pero el Padre nuestro que está en el Cielo — en el Cielo que nos trasciende hasta cuando se revela y actúa en nosotros — no puede ser muerto por los hombres, y el parricidio urdido contra Él significa realmente una tentativa de suicidio o de homicidio espiritual.

Cuando Jesús era conducido hacia el lugar de la crucifixión y las mujeres que lo seguían lloraban y se lamentaban, Él, volviéndose, les dijo: “Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí, llorad por vosotras y por vuestros hijos”. Tampoco el *yo* superior del hombre puede ser exterminado en él por las fuerzas revoltosas que triunfan en su ciudad interna; ni muerto, si es que ya no ha muerto por sí, lo que en los textos sagrados equivale a la última perdición; pero sí destronado y prisionero, y hasta reducido al estado de inconsciencia y modorra semejante a la muerte, y sepultado vivo bajo una piedra.

Y entonces puede suceder que una mujer piadosa vele, llorando, junto al sepulcro e invoque, como lo hicieron las hermanas de Lázaro, una intervención divina; entonces verá alzarse la piedra y verá revivir el Sepulcro. Así está nuestra alma — aquella *Animula vagula blandula*, como la cantó el emperador Adriano, trémula y tan frágil, hasta que no se estremezca invadida por el numen como ménade o mártir, pero siempre vidente y acaso también, como sostiene Tertuliano, *naturaliter christiana*, aquella alma nuestra, digo, que cuando es pura y serena y está en paz consigo, canta — canta alguna cosa parecida a estos versos que ella sugirió a Robert Browning: “God’s in His Heaven, All’s right with the World”.

Mientras la madre esposa engañaba a Edipo para calmar su angustia — la cual era sin embargo saludable como primer

impulso de un despertar — y sostenía su inveterada soberbia y aseguraba que las profecías eran falsas, él no sentía todavía cerca un alma hermana, la verdadera y severa consoladora, que lo alentase a afrontar, sin desesperación, la tremenda verdad que implicaba también su dolorosa regeneración; la halló, cuando todo estaba ya consumado, en Antígona, su hija y hermana, que personifica su alma, ya que también él sabía descifrar los signos invisibles de la ley soberana escrita en nuestro corazón.

En un gracioso y profundísimo capricho titulado: *Animus e Anima*, Paul Claudel narra la vida íntima de dichos cónyuges: el marido, pedante, ambicioso y despótico, está ocupadísimo; la mujer lo sirve obsequiosa y teme cansarlo con las canciones que improvisa y otras fantasías infantiles que endulzan su triste soledad. Es curioso que en los tratados psicoanalíticos del positivista Jung, uno de los discípulos rebeldes de Sigmund Freud, haya una característica exactamente análoga de las relaciones entre el *alma* (el vocablo está empleado como término científico) y el *yo* en el hombre que está ocupado en formar la persona, es decir, la formas exteriores de su actitud social, la máscara que exhibe al público; sólo que el psicólogo suizo ha hecho la observación de que el hombre cree, como lo más útil, dar una parte de atención también al alma de donde deriva el contraste típico entre el carácter,

como si dijéramos, representativo de un individuo, y el que se revela en su ambiente familiar. En efecto, el alma no vive sino muy rara vez de acuerdo con el intelecto que es un tirano y confía estúpidamente en su superioridad; incomprendida y despreciada, el alma nutre una nostalgia de la unión con el *yo* espiritual, y si no logra despertarlo es capaz de volverse obsesa y endemoniada; si, en cambio, el amado aparece, se une con él, purificada en bodas espirituales, y la Gracia consuma, sin obstáculos, su obra de salvación.

La edad presente tiene necesidad de cultivar el alma. Ella es necesaria para la integración de la personalidad. La atomización de la sociedad es también despersonalización de los individuos. La vida del hombre está mecanizada y reducida a una determinada función en la cooperación, más o menos colectivista. Los extremistas del colectivismo proclaman este ideal del hombre futuro *urbi et orbi*. El viejo Lamettrie es muy alabado en la Rusia actual por su invención del *homme-machine*. El príncipe de este mundo, como la Escritura llama alguna vez al Diablo, está fabricando una sociedad humana a imagen de aquella Legión cuya unificada multiplicidad está netamente definida en el relato de San Marcos (V. 9), sobre la curación del obseso Gadareno: “Preguntó: ¿Cómo es tu nombre? Y él replicó: *Mi* nombre es Legión porque *somos* muchos”. Para que no seamos triturados en una pul-

verización de almas muertas, en una nebulosa de átomos sin yo, debemos vivificar la personalidad.

Pero este objetivo no se alcanza por medio de instituciones, mucho menos por medio de las libertades democráticas basadas sobre los principios de la Revolución Francesa, que han dado ya su fruto de atomización. El único camino es el camino del espíritu. Por eso es saludable buscar una orientación en las cosas espirituales. Tampoco puede ser otra que la orientación hacia el almo Sol y hacia las eternas estrellas concebidas en el sentido anagógico; es decir, hacia el Amor divino que “impulsó desde el principio esas cosas hermosas”, como dice el más grande poeta de la cristiandad, hacia el Amor “che muove il Sole e l’altre stelle”.

W. I. IVÁNOV

LAS ÚLTIMAS OBRAS DE MALLEA

AL MARGEN DE SUS TEMAS PRINCIPALES

El Escritor en Nuestro País. — La Crítica Nacionalista. — El Carácter Argentino. — Definiciones Extranjeras. — La Argentina inexpresada. — La Ciudad. — El Hombre Adventicio. — Arraigarse. — Conocimiento y Expresión. — Fructificar. — El Cisma Interno del Hombre. — Las Palabras Vacías. — Europa. — “Una Generación Perdida”. — Comunión Humana.

La indigencia de nuestras letras impulsa al escritor argentino a nutrirse de ideas europeas. Recurre a la cultura foránea para organizar la realidad argentina que lo circunda, para ordenar y jerarquizar el Presente, en donde ha de apoyarse toda futura creación. Su actitud, antigua de muchos años, ha sido interpretada de un tiempo a esta parte — consecuencia del mal entendido nacionalismo por el cual atraviesa nuestra época — como indicio de ignorancia o menosprecio de lo argentino, cuando antes bien implica amor y respeto al país y proviene

del hecho de haber nacido en él. Ignorar un país es ignorar sus transitorias limitaciones, así como ignorarse a sí mismo es ignorar sus deficiencias y, por tanto, renunciar a superarlas, a extender sus límites. El crítico "nacionalista", al revés del personaje de Jules Romains que antes de hospitalizar una idea inquiere si no se trata de una idea ya caduca y si alguien en alguna parte del mundo no la ha definitivamente sobrepasado, amordaza su curiosidad intelectual y simplifica o reduce a la nada sus problemas a fin de contentarse con las soluciones que el pensamiento argentino le ofrece. Al mismo tiempo se inclinará a considerar como acabada expresión de lo argentino, a determinadas obras que careciendo de significación universal e individual no pueden, necesariamente, tener una significación nacional. El tema que en dichas obras se aborde habrá de regir de antemano su crítica, condicionará su aprobación. Bastará para provocarla que se trate de algún sedicente tópico argentino: que en ellas se conjeture sobre cualquier descolorido episodio de nuestra historia, o que se quiera reflejar la vida de campo con su inevitable postulación — o negación y reemplazo por otra equivalente — de nuestro muy evitable gaucho. Ante un punto de vista semejante cabe preguntar si la Argentina no tiene presente, o si el hombre argentino vive una existencia puramente aborígen, sin vínculos espirituales con el mundo civilizado.

Bajo otro aspecto veremos funcionar este criterio cuando un escritor, ateniéndose a su calidad primigenia de hombre, se ocupa de libros y autores que a justo título no considera extranjeros. Tales libros lo han ayudado a vivir; acrecentaron su riqueza espiritual, contribuyeron a esclarecer su drama humano. Entonces la crítica esgrimirá contra él una frase exacta que, a fuer de repetirse, ha ido perdiendo poco a poco su buen sentido originario. Dirá que se trata de un escritor sin mayor contacto con la atmósfera intelectual de su país, que vive apartado, ausente de su medio; de allí concluirá negándole carácter de argentino.

Ahora bien; el carácter de un país, en su faz más digna, se exterioriza en aquellos de sus hombres que se empeñan en modelar su propio carácter. Modelar significa perfeccionar. El nódulo de toda tentativa sería de perfección es un radical descontento. El descontento del argentino que lo hace sentirse espiritualmente aislado del medio dentro del cual ha surgido, enraiga en el mismo amor que su país le inspira. Como es sensible, las fuerzas negativas del país repercuten intensamente en él, con mayor intensidad que sobre los demás, y por eso, porque es sensible, no logran contaminarlo. Es una influencia salvadora que lo lleva a reaccionar en contra de ellas, a trascender ese odioso nivel aparente para descubrir los valores intrínsecos de nuestro pueblo. Estas fuerzas obran en

él de rechazo. Puede decirse que mientras más desligado aparezca superficialmente de su país, con mayor violencia habrá el país influído en él, y mientras menos concomitancias guarde con lo que se ha dado en llamar el carácter argentino, más argentino habrá de considerárselo.

Porque es el caso que buena parte de los ensayos de caracterología que se han intentado del argentino, toman en cuenta exclusivamente sus defectos. Pocas cosas unen tanto como un vicio compartido. La unión de un pueblo caótico como el nuestro parece verificarse en estas incapacidades del argentino que sorprenden al extranjero y que utiliza para llevar a cabo su correspondiente generalización. Pero la unión que crea un vicio (y aquí por vicio entiendo cualquier falla primordial de la inteligencia o del carácter) existe sólo en relación a la distancia que media entre los individuos por él afectados y el resto de la humanidad. Es similar a la que surge entre los presos de una cárcel. Los presos no se hallan unidos en la cárcel; se hallan, dentro de la cárcel, aislados de los demás individuos; vale decir; un vicio distingue, y al mismo tiempo circunscribe, separa. En igual forma, un hombre puede ser definido por los defectos que posee; sus defectos pueden incluso establecer entre él y otros hombres un lazo común. Sin embargo, en razón de tales defectos, ese hombre no puede representar a un pueblo. Para representar a un pueblo tiene

que unirse a través de su pueblo con la humanidad, y alcanzarla en aquellos de sus aspectos merced a los cuales la humanidad únicamente existe y que atestiguan que ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. La vana satisfacción de la crítica nacionalista que considera como un abstracto de lo argentino a determinadas obras que nada representan entraña una injuria a la Argentina y parece desconocer, como ha dicho en cierto congreso un pensador norteamericano, “que cada uno de nosotros representa a su clase y a su país en la medida en que se expresa a sí mismo profundamente, expresando al mismo tiempo a la humanidad” y que “artista es aquel que obra según el principio de que lo universal vive en lo particular, de que el cosmos vive en la persona”. Pero las definiciones de los filósofos extranjeros y sus denuestos, en ocasiones harto justificados, al hombre y al carácter argentino, transgreden el mismo principio. Ignorando lo que oculta la Argentina, los últimos la juzgan por lo que llamativamente exhibe, y lo que ésta exhibe se halla en desacuerdo con su esencia íntima, con su raíz vital. Entre nosotros, la expresión no existe. Casi todo lo expresado hasta ahora en el país, en lugar de proceder de un conocimiento profundo de su estructura, disfraza y obstruye la verdad, contribuyendo a desorientar a los que llegan de afuera y a tornar su búsqueda más dolorosa para los que han nacido en él. Un

prosista inglés ha dicho que *Beauty is an outward and visible sign of an inward and invisible Truth*. Si la Belleza es el signo exterior y visible de una interior e invisible Verdad, la expresión verdadera, auténtica, es forzosamente bella. Y en este sentido la Argentina carece de Belleza. Se encuentra aún inexpresada.

Tomemos, por ejemplo, el juicio de un filósofo extranjero. Keyserling, en "Meditaciones Sudamericanas", se basa en la intensa emotividad de los sudamericanos para deducir su falta de espíritu y los denomina los habitantes del Continente del Tercer Día de la Creación. "La primera manifestación del espíritu es la imagen, dice Mallea (1), y ésta aparece articulada en la imaginación". El error de Keyserling "consiste en hacer de un continente mudo un continente ciego", en "pensar que lo *no expresado* permanece en una conciencia *inimaginado*. Nuestro pueblo es imaginativo. La ceguera que se pretende denunciar en él, no es otra cosa que su mutismo, y no es la etapa de la imagen, sino la del conocimiento y expresión la que tenemos que vencer". Al gaucho, dotado de una "riqueza de fondo obscuro, de naturaleza inerte; por lo tanto, esta vez sí, ciertamente ciega", Mallea opone las modalidades más valiosas del carácter argentino que germinaron en los hombres forja-

(1) "Conocimiento y Expresión de la Argentina", Ed. "Sur".

dores de la Independencia, durante el período que se extiende desde la fecha de la emancipación hasta el advenimiento de Rosas, y que culminan en la figura de San Martín:

“Estos hombres radicalmente nuestros desmienten todas las fábulas a través de las cuales se nos podría complicar en un panorama de inercia sudamericana. En ellos, no sólo su riqueza emocional estaba canalizada, su sangre arriesgada en la suerte de una empresa lúcida, sino que su propio espíritu estaba comprometido en la imagen que se habían creado — y en la realización de esta imagen — de un organismo continental, desplazado desde su primitiva masa telúrica hacia su propia integración como entidad cultural y espiritual. Eran hombres de pensamiento y ardor; su energía era de imagen y movimiento. Su visión de un mundo, compleja en su doble estructuración ideal y corpórea. Y la forma de su convicción, de su pensamiento, de su fe, era de naturaleza mística.”

Existe pues en el argentino un yo espiritual y constructivo capaz de orientar la intensa riqueza emocional que los extranjeros advierten en él, de someter a una forma elevada sus pasiones y conducir las a un fin. La prueba está que la actitud de esos hombres, en quienes Mallea reconoce “la grandeza auténtica de nuestra raza” no era de “obscura gravitación, sino esencialmente imaginativa y creadora”. Allí residen “los elementos constitutivos” del argentino, su “propio fondo esencial”. Pero Mallea confiesa a renglón seguido que ese fondo esencial permanece actualmente yerto, que su desarrollo se ha

desnaturalizado. Y pasa a indagar las causas de su dispersión.

Junto al campo y la urbe — dice aproximadamente — dos hemisferios morales limitan al argentino de hoy: “el hemisferio del ser arraigado y el hemisferio del hombre cuya raíz moral es el aire. Este último tipo, que habita los grandes centros industriales del país, representa la prosperidad en el orden económico, la actividad viva, pero la total inercia en el orden espiritual”. Hasta el presente, tan sólo el campo argentino ha tenido expresión artística, en general precaria debido al escaso interés psicológico del individuo estudiado. La ciudad no ha sido trasladada a la literatura (1). En el dominio de lo real sucede lo contrario. La ciudad únicamente habla y habla por boca de este inferior ejemplar de sus napas turbulentas. El habitante del campo está refugiado en el silencio.

“En Buenos Aires aparecen definidas con más fuerza que en cualquier otro punto del país las dos Argentinas antagónicas: la una, visible; la otra, sensible. La Argentina que habla y la Argentina que vive, siente, se agita y piensa sumergida. Pero mientras ésta tiene su cauce en una dimensión de profundidad, la otra no deja de salir a la superficie y mostrar su próspero y satisfecho desembarazo en todas las

(1) Mallea olvida sus propios relatos, “Sumersión”, “La Causa de Jacobo Uber, perdida” y “La Angustia”, en los cuales se considera la ciudad como un castigo del hombre y se la estudia en razón de la tortura que le inflige; la ciudad, el trágico destino del hombre, que diría Berdiaeff. (Ya en prensa este artículo los relatos mencionados han aparecido en el volumen que se titula: “La ciudad junto al Río Inmóvil”).

oportunidades que se le presentan. Buenos Aires es, debido a la fuerza antipódica de esas dos modalidades sociales que habitan su seno, una gran ciudad sin belleza a la que se ama profundamente. Su carencia de belleza se manifiesta por lo que hay en ella de explícito, es decir, por el modo como han hablado en ella modernamente los que la han construido. Su violento imán de amor, su extraordinaria atracción de amor está formada por la masa de vida oculta, potencial, callada, que la habita, y cuya vibración pesa poderosamente sobre su atmósfera.”

Avesquín, el personaje de un relato de Mallea (1), trata de alcanzar esa “masa de vida oculta, potencial, callada”. Pero no es fácil vencer a Buenos Aires, arrancarle su secreto. El secreto que busca en la ciudad — lo que hay en ella de vital y perdurable — se encuentra sumergido en sus estratos más profundos. El cándido pintor europeo no consigue penetrar hasta allí. Avesquín concibe poco a poco “un odio indecible por ese desierto populoso y edificado. Sufría una tortura mortal, no ya por este infinito aislamiento, sino por sus lejanías de las fuentes frescas, de la tierra, de todo aquel piso donde los huesos no son estériles”. A su alrededor no ve sino conciencias dispersas movidas por la proyección de sus pequeños intereses particulares que las sostienen “como el pasto atado a la cabeza que el caballo persigue”, por “una serie de objetivos concretos y constantes que iban a desembocar, sin transición, en la muerte”. El falso progreso desnaturaliza

(1) “Sumersión”, Sur, N° 2.

a la ciudad. Sospechando su innato sabor, Avesquín no se resigna a tener con ella ese contacto epidérmico que parece bastar a sus habitantes; porque, al igual de la pobre muchacha que tiene con él un encuentro ocasional, la ciudad “le entrega su carne mate; pero “sus ojos estaban ausentes, su ánimo ausente”. Cierta noche, ya agotadas las fuerza para aguardar un día más, Avesquín corre hasta llegar al puerto, corre y cae jadeante, oprimido por la angustia, contemplando los navíos iluminados que simbolizan su propósito de huir.

“...se incorporó despacio, sin pararse. Podía esperar el alba así, inmóvil: las embarcaciones estaban cerca. Las miró con alivio y esperó, antes de volver los ojos hacia esa elevación ya distante donde comenzaba la ciudad, sus edificios, el páramo inmenso: Buenos Aires.”

El escritor argentino nacido después de 1900, cuyo aislamiento patético describe Mallea con tanto lirismo en su conferencia, avanza en medio de la ciudad y se acerca a la multitud buscando ese acorde unánime que le ha de permitir unirse con ella desde lo más recóndito de su ser. Se pregunta qué tiene él de común con la multitud, qué es en definitiva su pueblo, y a fin de contestarse a estas preguntas dirige su inquisición “a los modos como se aflige ese pueblo y no a su exterior representación de prosperidad”. Los modos como se aflige ese pueblo constituyen el nudo central del relato de Mallea; en la tortura de Avesquín se retrata el drama silencioso e inad-

vertido que padece la ciudad. Buenos Aires, áspera, intacta, no conoce todavía la dulzura de entregarse. La vida subterránea que palpita en ella tan sólo le causa sufrimiento, y el espíritu podría transmutar su sufrimiento en un motivo de goce; en algo bello, ordenado e inteligible; emplear su energía, hasta ahora inerte, en la creación de vida auténtica, y no de una estéril riqueza material. “Toda esa próspera salud visible — dice Mallea (1) — no es en el fondo más que muerte. Y hay que arrojar, matar a la muerte, en un país cuya juventud está en crecimiento. *El hombre adventicio*, incapaz de integrar un orden armónico”, se ha posesionado rápidamente del país. Este hombre carece de las calidades de los seres primitivos, de su riqueza emocional, de su inocencia, de su fértil ignorancia donde hay siempre espacio para una gran idea; y de la autorresponsabilidad, de la conciencia alerta de su misión en el mundo propia del hombre civilizado. “No está arraigado ni en tierra ni en cielo”. Tampoco prescinde del mundo como una etapa inmediata de acercamiento hacia Dios: lo utiliza a su manera, y con su fría energía que no va a ninguna parte desarrolla en el país esas fuerzas mecánicas de donde se halla ausente el verdadero dinamismo. Los hombres adventicios han hecho oídos sordos a la aspiración de orden

(1) “Conocimiento y Expresión de la Argentina”. Ed. “Sur”, 1935.

que agita al país, al deseo de articular su propia verdad, “de conocerse para darse por la palabra”.

Por eso Mallea ve la salvación de la Argentina en el pleno desarrollo de esa conciencia unánime que se está gestando en la actualidad. Actualmente en el país, nos dice en su conferencia, existe un grupo de hombres que aspira fervorosamente al orden. “Son hombres sumergidos, como todo lo que permanece en estado de gestación; pero la dimensión de su ámbito subterráneo es mucho más rica y sonora que lo que resuena en la acústica de la ciudad, por sobre ellos”. Los mueve un ímpetu generoso: vincular al resto del mundo esta porción de Sudamérica; sumar a esa vasta sinfonía de voces nuestra voz, ahogada por el momento, que ha de surgir de los ámbitos profundos y revelar la esencia auténtica del extremo Sur del continente. Nada de común tienen estos hombres con el semillero de ambiciones materiales cuya consecuencia ha sido el desorden y por ende la fealdad que agobia al país. Saben que consagrarse a él significa renunciar a lo que hay de espurio y negativo en uno mismo, llegando mediante el espíritu y la voluntad “al estado de despersonalización humana, a la anulación del yo en todas sus formas artificiosamente exaltadas” y han comprendido que las ventajas que ofrece la tierra son muy distintas a las que por tales se entendieron durante los últimos treinta años entre nosotros. Han vuelto a la tierra

— dice Mallea — “pensando que es menester arraigarse antes de levantar los ojos hacia el misterio cernido sobre el hombre, puesto que esto es ordenación”. Pero Mallea no piensa que para echar raíces, para volver a la tierra, necesitan ahondar en el mundo en que viven. Entonces el origen y significado del hombre y del mundo comienzan a diseñarse claramente en sus espíritus. Advierten que la tierra proclama de mil maneras, en las cuales no pararon mientes, no ya el misterio, sino la explicación del misterio cernido sobre el hombre; que la tierra establece un orden y los liga a todo el universo. Y también entonces verifican, llenos de sorpresa, que su descenso al seno de la tierra en vez de sombra les ha reportado luz, los ha conducido inesperadamente a las alturas. El hombre, a partir de ese momento, adopta una actitud en consonancia con su hallazgo. Su actitud habrá de traducirse en un esfuerzo doloroso del cual no puede prescindir: acentuar el carácter simbólico que poseen todas las cosas de la tierra, hacer que de ella fluya el espíritu oculto que la anima, conformar su exterior a su interior, su superficie a su esencia, empeñarse en que sea cada vez más semejante a sí misma, es decir en transformarla en lo que hay de más opuesto y distante a la tierra y que, sin embargo, contiene: en la tierra prometida.

No se le da a la palabra transformar una acepción exterior. El cambio sensible, cualquiera que sea, que un hombre

introduce en el ambiente en que vive, proviene de su transformación interior y es una consecuencia de su propio hallazgo. Al encontrar dentro de sí este elemento suprahumano que constituye lo más valioso de su humanidad, se esforzará en encarnarlo, en amoldar a él su humanidad (Mallea habla de “una plasticidad fervorosa del ser”). Pero como la nueva realidad que el hombre encuentra dentro de sí es cualitativamente distinta a la suya propia, la lucha que sostiene a favor de sí mismo para realizar su vida es una lucha contra sí mismo, una lucha para destruir su vida. Esta autodestrucción del hombre a los efectos de realizarse y sobrevivir engendra el sufrimiento. Aquí se trata de un sufrimiento consciente, que conoce su razón de ser y el objetivo que persigue. El sufrimiento ha dejado de ser estéril y se ha convertido en goce. Los hombres adventicios ignoraban el doble mensaje de dolor y alegría que llega a través de la tierra, pero para ciertos hombres que pertenecen a las nuevas generaciones argentinas este mensaje posee un sentido inteligible. Y aceptan voluntaria y conscientemente el sufrimiento como el auxiliar indispensable que ha de permitir a sus vidas germinar, fructificar. El sufrimiento les prueba cuán ardua, cuán superior a las fuerzas humanas es la empresa en la que han comprometido su destino. Pero no los desalienta. Al intentar esta empresa, el hombre adquiere íntegramente su calidad de tal. Se dignifica.

Dentro de la tierra la acción de un hombre será fecunda si no lo guían fines terrestres, inmediatos; si se comporta plena y sencillamente como hombre. Hay que arriesgarse más allá de la realidad para conquistarla. Cuando Mallea habla de “conocimiento y expresión” alude en forma indirecta al conocimiento en última instancia, exclusivo del hombre, y a la necesidad que tiene el hombre de expresar, de vivir este conocimiento en todos los órdenes de su existencia. El espíritu que le ha permitido asir la realidad eterna que lleva dentro de sí, motivo de su angustia, le permite darse cabal cuenta de su angustia, y superarla, abrirse paso a través de ella. Entonces descubre las posibilidades infinitas que dilatan su vida material.

A cada paso, en los escritos de Mallea, encontramos una expresión que involucra la meta hacia la cual tienden vanamente sus personajes y que, según Mallea, es la única forma posible de vida: dar fruto. El hombre, para dar fruto, necesita vivir sin subordinar a las cosas de la realidad exterior su yo espiritual, interno, y al mismo tiempo sin alejarse de la realidad por las vías de un intelectualismo engañosamente emancipado de su objeto; sin alejarse del mundo que requiere su participación fervorosa, directa. El hombre se realiza expresando, dando al mundo lo mejor de sí. Ha de coadyuvar con su vida al orden inmanente. Pero es la propia naturaleza

humana quien le sopla en voz baja los consejos de la inercia y se fuerza en disgregarlo: en cercenarlo de su yo espiritual, entregándolo al mundo en una entrega fragmentaria mientras permanece estancado el hombre verdadero; o en cercenarlo del mundo, sin que tenga con él otros vínculos que los de una superficial conexión, para librarlo a los juegos de su inteligencia o de su fantasía. Expresar, gestar, crear (vivir) implican una entrega íntegra donde el hombre se encuentra a sí mismo, y por consiguiente un acto de amor. Implican conocer y sacar fuera de sí lo mejor de uno para entregarlo a otro ser, a otros seres, reintegrándose al orden universal. Dentro y fuera del hombre trabajan las fuerzas poderosas que se oponen a su entrega y para no caer en algunos de los extremos mencionados le es menester ejercitar su voluntad y su espíritu; mutilar muchos aspectos de su persona que le hubiesen deparado una vida fácil, aunque ilusoria. El contacto vivificante entre el hombre y el mundo se realiza a costa del hombre. Ha de sufrir para mantenerlo. En caso contrario también sufre — y de una manera estéril que acaba por destruirlo — al no poder arribar a esta etapa superior del sufrimiento.

Los personajes de Mallea no pertenecen a esa clase de seres que hacían estallar de risa a Kierkegaard cuando una teja, cayéndoles encima, les aplastaba el cráneo, ni tampoco — a semejanza de los personajes de Julien Green — ubican

equivocadamente su angustia en la consecución de un objeto concreto. Los consume un problema íntimo, de orden espiritual, y tienen conciencia de su desesperación. Esta lucidez les impide aportar a los actos que forman su vida cotidiana la pequeña dosis de entusiasmo común a casi todos los hombres. Sus actos están vacíos de sentimientos. No cuentan para ellos. Por eso Mallea desuella a un personaje cuando lo encara en forma subjetiva, porque va fatalmente a detenerse en el punto neurálgico, en el drama esencial que no ha dejado espacio para que ningún otro proceso anímico se desarrolle en la vida del sujeto; en lo *único que vive en él*. Desde afuera, en cambio, el dolor desaparece. Entonces nos muestra al personaje como a través de los ojos de cualquier testigo que, no estando en el secreto, contemplara indiferente a este ser que soporta blandamente la existencia sin poner en ella el menor entusiasmo vital y que parece un autómeta.

El contraste entre el hombre pasivo y conforme a los ojos del mundo, y la criatura miserable, retorcida de dolor que es en su intimidad, surge en todas las obras de Mallea. No en vano una frase de "Dipsalmata" me ha venido al correr de la pluma porque, como a Kierkegaard, a Mallea le interesa en primer término esta criatura miserable, retorcida de dolor, a quien consume la angustia... y en virtud de lo cual le otorga su estima:

“Una sola cosa salvaba a Jacobo Uber de la abominación: era esa sustancia de sufrimiento con que había amasado su vida y que acabó por destruirlo”.

Interesarse en un sufrimiento determinado, encarnarlo en sujeto y luego amar a este sujeto porque lo padece ¿no lo llevará a compadecerse arbitrariamente del sujeto? ¿A pretender salvarlo y torcer su destino? ¿No lo llevará a perder su objetividad de novelista?

En “La causa de Jacobo Uber, perdida” (1) el drama de “Sumersión” adquiere un cariz trágico, sin esperanza. Hay una página de “Conocimiento y Expresión de la Argentina” que podría servir de epítome a este relato:

“El verbo es todo: el verbo es vida, el verbo es amor porque posee antes de crear, porque nos prolonga, porque nos conduce de la pasión a la comunión desde el fondo de nuestro deseo. Pocos saben hasta qué punto un hombre que no se entrega a su voz es un hombre triste; hasta qué punto agoniza en sí, desesperado; hasta qué punto está contenido en la atmósfera de su llanto. Y no creáis que está librado de esto por su modo de evadirse hacia Dios, pues como la oración, la confesión es también verbo. La carencia de voz es el hirsuto lazo que ata al hombre a su yo árido”.

Jacobo Uber, cuya estructura psicológica encaja exactamente en alguna de las tan zarandeadas categorías de Jung,

(1) “Sur”, N° 9.

no tiene más contacto con la humanidad que su deseo de aproximarse a ella. La lucha terrible que sostiene para satisfacer su deseo no es lo bastante intensa para que pueda desprenderse de su “yo árido” y crear un vínculo permanente con el universo. Él tiene su propio universo abstracto cuyo fin es Jacobo Uber. Allí los espejismos de su fantasía se persiguen los unos a los otros, dejándolo “extenuado y angustiosamente sombrío”. Hasta el espectáculo de la naturaleza le sirve de pretexto para no mirarla y forjar un cuadro “que nada tenía que ver con el paisaje circundante”, donde se contempla encaminándose a su casa, al encuentro de una mujer y de un hijo de su carne; “pero sobre la casa y esos seres pesaba un agüero de tragedia. El sol no daba sobre éste o aquél árbol, sino sobre su miraje”.

En efecto, cada vez que Jacobo Uber da un paso hacia la realidad, el universo que alimentó morosamente con sus sueños y que ha llegado a esclavizarlo le devuelve las cosas reales en imágenes deformadas y blandas, parecidas a él. La mujer de su imaginación tiene los rasgos físicos de la maestra de idiomas:

“... pero reaccionaba a su voluntad y se movía a su placer, con su suave andar, sigilosa, vestida con los trajes que él escogía, volviéndole los gestos que él, en un instante dado, necesitaba, reclamaba.”

Para no engañar a la mujer ficticia, Jacobo Uber abandona a la verdadera y durante un tiempo se siente feliz. Sin embargo, este universo de abstracciones que prefiere al mundo real y que le exige una fidelidad absorbente, no le ofrece en cambio otra perspectiva que su propia imagen reproducida hasta el infinito, cada vez más borrosa y exangüe. Jacobo Uber termina por no reconocerse, por no distinguir sus deseos. Ya no sabe lo que quiere. Ahora a su fantasía le ha dado en cambiar: añora la mujer de carne y hueso y piensa que en sus encuentros gozó realmente con pasión, con plenitud... Este espejismo se reproduce en todos los órdenes de su existencia. El mortal aburrimiento que emana del mundo abstracto en que se asfixia lo impulsa a la realidad, y el miedo a chocar con la realidad, a perderse en ella, lo retrotrae a sus abstracciones con la sensación amarga de haber traicionado su naturaleza de hombre.

“Se veía, no sin terror, en una fuga perdida, sin origen ni meta, indigente de tierra, de cielo, de aire, de pasión, de fe, de amistad — con su ser atrozmente libre de raíces en un universo donde su espíritu flotaba a la deriva, alucinado y pasivo.”

Y Mallea logra conmovernos con una figura atterradamente árida, en virtud de su aridez. Vuelca en ella toda la simpatía que parece tan sólo inspirarle cierta especie de sufrimientos humanos. La fusión entre el autor y el personaje,

indispensable en un relato de esta índole, entraña el peligro que señalé anteriormente: el peligro que el novelista, que ya mira como suyo el destino de su héroe, no pueda menos de claudicar de su papel de narrador y necesite forzosamente *salvarse*, imprimiendo un sesgo arbitrario a los acontecimientos. Ahora bien, Mallea nos conmueve porque empapa al relato de piedad, pero se vale de un subterfugio: la exterioriza en la misma piedad con que Jacobo Uber considera su propia miseria. Y es precisamente esta lástima ante sí mismo, que se contagia al lector, el pecado de Jacobo Uber; pecado que Mallea hace resaltar en el curso de sus páginas grises, fatídicas, y que le permite mostrarse con él implacable y trazar sin vacilaciones la parábola de su riguroso destino. Jacobo Uber se ama demasiado; por eso “no consiguió nunca matarse lo suficiente como para renacer”, por eso no logra entregarse. Ante la imposibilidad de continuar viviendo hermético, mudo, se entrega definitivamente al vacío y se suicida.

En “La Angustia” (1) nos encontramos con un proceso análogo, de trayectoria opuesta. Aquí, como en “Sumersión”, el factor adverso es el mundo real: tan alejado del espíritu que debió informarlo y ser su fuente como el ir y venir del más árido intelecto. En vano Ana Borel escruta los rostros de los hombres y trata de percibir, a través de sus gestos, el reflejo

(1) “Revista de Occidente”, Nos. CXXX y CXXXI.

de esa llama ondulante que prolonga y comunica un sentido trascendente a la materia. Desde niña comprende que los seres se realizan dándose íntegramente a los seres y que todos, concertados en un orden, han de trabajar en la persecución de un fin. Pero Mallea nos dice que este orden que intuye en el mundo le llegaba como un eco por vías subterráneas, y no de frente, por vías humanas. No tiene ningún intercambio humano con las personas a las cuales mezcla su existencia en la casa de modas, o más tarde en ese otro infierno helado e igualmente repugnante que es su matrimonio. El espíritu, condenado en ella al soliloquio, al fin irrumpe en su vida real y la destruye. Primero se expande en sus sueños. Como en ciertos dibujos de Cocteau, Ana Borel ve brotar de un pecho humano un largo reguero de sangre que cubre el pavimento y que al fluir le deja una sensación de alivio exquisito, creciente. Poco a poco la voz del espíritu resonará en ella de otra manera, sin disfraz alguno, y Ana Borel, despierta, habrá de sentir cómo le cobra en forma de angustia la clausura en que estuvo siempre relegado. Sus noches se convierten en una larga vigilia durante la cual escucha formularse nítidamente la protesta que llevó hasta entonces latente. La protesta de lo que hay en ella de inmortal:

“Una voluntad de prolongarse creando, dándose, integrando con su feminidad expectante y receptiva esa unidad humana de la que,

solamente, podría surgir su fruto; su fruto, su fruto; ¿es tolerado vivir sin dar fruto? Pero no podía llegar a un fruto de la carne sin haber realizado antes otra clase de comunión, sin haber dejado a su espíritu tímido perderse en otro espíritu para reencontrarlo en una expresión intrépida. Oscuramente deseaba pasar su palabra silenciosa, recóndita, a otro clima humano donde fruteciera.”

“Transcurría, así, la noche, devorada por un febril deseo de comunicarse con algún ser de ese modo mágico y sin palabras que son, por sí, la fe y el amor. Esta vocación fervorosa la sobrepasaba en la noche y acababa por sumirla en un estado de desesperación subterránea. Cada hora traía su cúpula resonante para la angustia. De pronto, obsesionada ella se sentía gritar, sentía su silencio desgarrado por fuertes gritos, entonces permanecía tensa, en un gran esfuerzo para permanecer muda.”

Este grito estalla. Es el delirio cerebral. Y cuando Ana Borel se encuentra a punto de morir, su marido por vez primera piensa que para arrancar a esa alma agonizante de la soledad no hizo otra cosa que inundarla con palabras, con palabras vacías.

“¡Palabras superficiales! ¿Es que había dicho alguna vez otras, más profundas?” se pregunta Jacobo Uber. Y Mallea, al hablar de Buenos Aires en la conferencia citada, afirma que “la ciudad es un mar de palabras vacías” y que los escritores vuelven al silencio a fin de encontrar “el maravilloso cauce original de cada palabra, la parcela pura de universo que cada una de ellas contiene en su esencia” y partir del

silencio con un “lenguaje limpio, propio de la candidez involucrada en su nueva visión de las cosas”.

Las palabras vacías, oponiéndose al verbo, a la expresión, en vez de unir continúan separando a los hombres. Y las palabras vacías provienen de los hombres que se hallan interiormente divididos, en los cuales el espíritu y el intelecto aparecen sofocados por una vida exterior que no ha sido construída de acuerdo a ellos, que no refleja su substancia eterna; o peor aún, cuando es el intelecto humano quien no reconoce ningún principio superior que lo trascienda y quiere sentir y existir por sí mismo, como los ángeles rebeldes de la Escritura.

Adrián, en Pont-Vieux (1), también escucha palabras vacías. Predomina en los intelectuales un afán tiránico por hacer triunfar sus “pequeñas verdades dispersas” y un despegó semejante al que reina entre los seres que siendo incapaces de pensar y formular estas verdades, se contentan con desparramar en el mundo su desordenada actividad, como un eco del desorden que anida en los cerebros de aquellos que pretenden guiarlos. Los intelectuales europeos vociferan en la Abadía de Pont-Vieux contra la intolerancia. Y en el fondo último de sí mismos son violentos, facciosos. “Su humanismo liberal era de carácter virulento y reaccionario”. Sus declaraciones personales, discontinuas, suenan a hueco en la Abadía

(1) “Nocturno Europeo”. Ed. “Sur”, 1935.

al romper un silencio que otrora estuvo unificado, palpitante de expresión, consagrado a la plegaria.

La soledad de Adrián es un tormento. Y su condición de escritor lo faculta para enfrentarse ideológicamente con el problema, discriminar sus causas, analizar, uno a uno, los medios que tiene a su alcance para resolverlo. Se dice que los hombres viven como islas, como islas humanas, y que mientras menos se entregan más grande es su nostalgia de una entrega humana y menos se soportan. Todo aislamiento es un mal que ha de combatirse y vencer por una absoluta identidad de nuestro espíritu con el espíritu de los otros hombres. Adrián busca seres impulsados por un sentimiento análogo al suyo, cuya voluntad de unión haya nacido de una aflicción semejante. “Necesitaba encontrarse con los otros protagonistas de su propia circunstancia”.

Esta circunstancia es particularmente dramática. Ya no le es dado ceder a cualquiera de los tantos artificios que la humanidad brinda al hombre con el objeto de aletargarlo y adopta, hacia el mundo, una actitud de ferviente aspereza que comenzó ejercitando contra sí mismo al rechazar sus formas anteriores de vida. Adrián pertenece a esta humanidad que contempla con tanta acritud, y contribuye con su inercia al estado de disolución que advierte en ella. Por eso, lo que reprocha y exige del mundo es lo que a sí mismo se reprocha

y exige. Su voluntad de comunión humana, nacida de la angustia de su aislamiento, se ha vuelto entre tanto tan angustiosa y ardiente que ahora no acepta soluciones parciales y sólo puede manifestarse haciendo más ostensible su repudio, acentuando su aislamiento.

La noche de Europa le responde. El cisma interno de cada individuo engendra efectos insospechados, nuevas y nuevas consecuencias, cuyo resultado final es dividir a los seres entre sí y alejarlos del mundo en que viven. Adrián observa al hombre destrozado por su obra. El ansia de poder, el capitalismo, la lucha de clases, las dictaduras, la guerra en ciernes, la irrespirable atmósfera europea...

El europeo, en tierras americanas, frente a una naturaleza demasiado indómita, añora sus propios paisajes que, al decir de Mallea, "parecen haber entrado en un orden"; en la obra del hombre americano — ciudades, edificios, libros — lo lastima esa ausencia de continuidad histórica, de un pasado verdadero, que la tornan hueca e inconsistente; y en su trato con el americano, lo que hay en él de tenso e inmaduro lo induce al europeo indefectiblemente a desplazarse y a tener sobre todo en cuenta sus posibilidades, su futura personalidad de hombre, de acuerdo a lo que aún necesita aprender. El nativo de estos países le da la impresión de un ser en quien la vida no ha dejado huellas, un poco inconsciente y pueril;

en suma, de un hombre añorado, especie terrible comparable a la de los niños prematuramente envejecidos.

Pues bien, en Europa, Adrián experimenta la sensación contraria. Estas gentes civilizadas, cuyos semblantes saben “articular confesiones”, ofrecen tanta materia donde asirse que Adrián, a su modo, también los trasciende y resbala sobre ellos para ir a caer, como por un escotillón, en su pasado. Y desde esa perspectiva distante, al pensar angustiado en el futuro del mundo, comprende que a los europeos nada les queda por aprender. Les bastaría con recordar. Es preciso que recuerden el orden inmanente que Adrián descubre en la obra humana perdurable. Por mucho que la vida lo haya corrompido, hay en él algo congénito que quizá le permita encontrar la verdad que su espíritu reclama. La costumbre no lo ha alejado definitivamente de las cosas. Y Adrián contempla las cosas de Europa con ojos cargados de dolor, pero no obstante vívidos, un poco infantiles, ansiosos de esperanza — ojos de americano; los más adecuados, en la hora presente, para captar su secreto.

El Palacio de Justicia, los arquitecros de Nôtre Dame “por donde al aire de origen divino entraba en dignas vías preparadas por el hombre”, la Abadía de Pont-Vieux que “pertenecía a esa especie de arquitectura que ha sido creada en unci3n”, el espectáculo de Florencia que lo emociona “por el

divino equilibrio de los espacios abiertos entre toda aquella estricta arquitectura” develan la verdad simple, luminosa, que los hombres se empeñan en tergiversar.

Así, en orden de simplicidad creciente, vale decir de misterio, Adrián se ve transportado del individuo a aquella parte de su obra que exterioriza en la tierra lo que hay de excelso e infinito en la substancia humana. Y por este camino, insensiblemente, llega a esclarecer el significado recóndito de la naturaleza que a su vez permite que “nos acerquemos todavía más a nosotros mismos”.

“Allí, en el contorno, comandaba, no fuerza humana alguna, sino ese orden rotundo en que estaban organizados en su insomnio la garganta terrosa, los cipreses, la fronda, el espacio, toda aquella elevación de cuerpos predominante sobre el vacío. Nada vivo podía arrebatarse, resistirse a ese orden.”

Los cipreses del Arno le permiten transponer a un plano mental — comprender — la emoción que le inspira un fresco de Benozzo-Gozzoli que tanto admira. Al ponerse en contacto con el paisaje dentro del cual se ha desarrollado la vida del artista, Adrián piensa que

“El secreto de su grandeza residía en un acto de total entrega: se había arriesgado a no ser para ser más; se había entregado obstinadamente a desconfiar de su propia concepción original, de su verdad individual, y a crear aquel conglomerado de vida plástica sometiéndose

virtuosa, circunstanciada, minuciosamente, a la jerarquía de naturaleza divina que en el mundo levantaba sus formas. De esta fe en el sentido inmanente que reside en todo lo creado, había surgido la forma de hombre-Benozzo-Gozzoli."

Y Adrián sintetiza su propio anhelo en estas palabras:

"Ser como un río hombre, y estar adherido a una convicción como el río a su cauce — Río hombre — corriente... Río hombre que refleja la tierra, los árboles, los hombres sin estar contaminado en su color. Una humanidad flúida que corre arrastrándose sin esforzarse, sólo con progresar naturalmente, entre esquistos, obstrucciones, rocas, dificultades."

¿Llegará Adrián a concebir la simplicidad absoluta que preexiste a todo orden y de donde el orden proviene, a la cual el hombre no puede arribar por la sola vía del entendimiento? Llegará a salir de su "isla árida" mediante un acto de amor, de total entrega, venciendo sus resistencias humanas, "arriesgándose a no ser para ser más", destruyéndose lo suficiente para merecer las palabras que Cristo repite a los judíos: ¿No está escrito en Vuestra Ley: Yo dije: Dioses sois? Al finalizar la obra Adrián parece acercarse a Pascal no sólo por la angustia... Mallea se detiene, y en su "Despedida del Novelista" se limita a glosar la frase de Gertrude Stein que sirve de epígrafe al libro: "Sois una generación perdida".

Sí; pero esta generación perdida no trata de engañarse

ni se complace en su llaga, y traslada a su obra el drama que padece en la realidad — el desgarramiento de habitar un mundo que quiere condenarla a ser estéril — a riesgo de convertirla en algo tan imperfecto, anochecido y triste como su vida. Mediante ella, por de pronto, cumple con la activa participación que el desquiciado mundo actual exige de todos sus hombres, principiando por los intelectuales. Ya el escritor no elude sus problemas urgentes. Antes de escaparse hacia un universo ficticio prefiere arder en el incendio, mostrando, como un reflejo del caos, su propio caos: el estado de incertidumbre y miseria a que se ve reducido el hombre.

“Lo demoníaco es lo reservado e involuntariamente revelado” afirma Kierkegaard. Esta generación no calla su angustia o adopta con respecto a ella una actitud de distracción equivalente al silencio: pone toda su voluntad y ardor en revelarla. En su trabajo más reciente ⁽¹⁾, que arroja tanta luz sobre “Nocturno Europeo” (Adrián ¿no es acaso “el escritor de hoy frente a su tiempo”?) Mallea se pregunta:

“¿Está ya concebida la forma en que renacerá de su agonía nuestro tiempo? ¿En qué modo está viciada la concepción de los problemas no temporales del hombre? ¿Cuáles son los términos en que se plantea la duda esencial de cada espíritu? ¿Cuál es la razón final de los postulados en que la inquietud de las turbas se divide? Estas cuestiones

(1) “El Escritor de Hoy Frente a su Tiempo”, Sur. N° 12.

implican lucha contra elementos heterogéneos y no determinados, implican fracaso. Todo existe entonces tal vez en perdurable, tal vez en breve obscuridad.”

Y a los tres estadios de Berdiaeff — el teológico, el humanista y el anímico iniciado por Dostoievski, que le permite al hombre reencontrar Cielo e Infierno en las profundidades de su alma — Mallea agrega un cuarto estadio y considera al mundo actual “como una noche en marcha hacia su vía de luz”. El hombre

“... después de haber encontrado en su propia tiniebla subterránea los yacimientos más graves de la vida de su espíritu, después de haberse examinado en su prolongación psíquica y sensorial del modo más extremo (Proust, Freud, Joyce) no puede ya buscar sino trascenderse, superar, bien por una realidad superior a su temporalidad, la fracción exacerbada y agotada del individuo.”

Y Mallea nos está declarando que las últimas formas de conocimiento que han conducido la literatura a su actual encrucijada, Proust, Freud, Joyce así como el Superrealismo (“voluntad de revuelta y destrucción para llegar al infinito”) agudizan uno de los términos del problema del hombre de occidente sin contribuir en nada a resolverlo. Ese problema que consiste en el “conflicto del ser planteado por las condiciones de su substancia temporal y de su esencia eterna”.

“El ‘‘Ulises’’ denuncia definitivamente los gérmenes de muerte que asaltan a cada hombre al regresar a su confinamiento en sí. A partir de esta representación suprema del hombre-isla, el intelectual comienza a considerar y representar la tendencia íntima de este tipo a convertirse en hombre-río. Aparecen las comuniones fascistas, las comuniones marxistas. Las Comuniones.’’

Ahora bien, para dejar de ser “una conclusa isla viva” y “fundirse en una fluidez universal que asegure a cada humana célula su fertilidad total”, el hombre no tiene ante los ojos esta doble ruta que le ofrece Mallea: realidad de comunión humana o realidad superior a su temporalidad. Dostoievski, genialmente interpretado por Berdiaeff en el libro que Mallea cita, nos dice que el amor verdadero está indisolublemente unido a la inmortalidad. Es la afirmación de la inmortalidad y de la vida eterna. El amor a los hombres nos lleva a buscar una armonía futura que se basa en privar al hombre de la libertad de su alma, de realizar el bien o el mal y forjar en la tierra su propio destino. En síntesis, nos conduce a la crueldad y al exterminio, a esas dos formas de comuniones humanas fascistas y marxistas, igualmente monstruosas, intuídas por Dostoievski en “La Leyenda del Gran Inquisidor” y en “Los Demonios”. Adrián, en “Nocturno Europeo”, parece haber comprendido esta antinomia cuando antes y después de entrar al oratorio y oír las voces de los

hombres que se elevan en unísono hacia Dios, escucha las atroces palabras del obrero... Para que haya comunión humana no basta con que exista una realidad superior a la temporalidad del hombre. Es preciso todavía que esta realidad haya descendido hasta él, enseñándole con su ejemplo el único camino a seguir para salvarse: el camino del sacrificio y del amor. La comunión de los hombres sólo es posible en el Hombre.

JOSE BIANCO

PREFACIO PARA EL PRESENTE *

“El hombre no aspira a lo imposible. Si aspirara, todos lo juzgarían insensato.”

ARISTÓTELES (Moral a Nicómaco).

“Cuando pierdan el camino, cuando el camino los pierda, entonces...”

LEÓN CHESTOV

Aunque pertenece — como todos lo saben — a la austera colección de armas de Hegel — sacado de la más temible de las panoplias filosóficas, — el título de este libro no dejará en épocas como la nuestra, de despertar en el lector la idea confusa pero tenaz de un acto de conciencia de un presente demasiado obsesionante e importuno para que el espíritu pueda negarse a considerarlo y no caiga en la tentación de extraer una enseñanza. Porque para nadie es un misterio que nuestro mundo: ideas, estructuras, economía, valores, espera turno ante el síndico, y que el hombre no ha estado jamás tan obligado como ahora a buscar una salida en la historia y de vincular su destino al de una modificación apasionada de los hechos.

Si a primera vista, este libro no responde a lo que se espera, no hay que inferir que tenemos en menos la presión del peligro, que cerramos los ojos a las amenazas crecientes del pauperismo, de la guerra, de la estupidez y de la maldad sistemática, que nos imaginamos al abrigo de las convulsiones de una cultura que amenaza, al desmoronarse, sepultarnos vivos bajo sus escombros — y que despre-

(*) Prólogo de la obra “La conscience malheureuse”, que aparecerá dentro de pocos días en París, editada por Denoël et Steele.

ciamos, desde lo alto de la Torre contemplativa, esa voluntad humana legítima de forjar *con sus medios propios*, bajo pena de ahogarse, una desesperada empresa de salvamento. No hay contemplación, no hay especulación pura, que pueda disputar a las sociedades humanas el derecho vital de suspender una condición que se ha hecho para la inmensa mayoría de sus miembros, *insostenible*. Por evanescente y precaria que sea la trama de los acontecimientos históricos, políticos y económicos, nos es forzoso reconocerles *una presencia terrible*. ¿Podemos acaso desentendernos? ¿No hemos sido arrancados de nosotros mismos y *forzados* a una reacción tan irrazonada como inmediata, que nos lanza a la calle, ardiendo de acción, de resentimiento, de indignación, de ira? ¿No estamos *obligados* a someternos al *primum vivere* y a relegar a un plano secundario, cuestiones hasta entonces clasificadas como primordiales, por mortificados que estemos por las perturbaciones y las angustias que no sólo surgen del hecho de *ser entre los hombres* — sino también, y simplemente, del hecho de *ser*?

Somos a la vez, en cuanto ciudadanos de la desdicha social, seres políticos, y en cuanto ciudadanos de la desdicha humana, seres metafísicos. *Primum vivere, deinde philosophari*, sería un excelente precepto si la filosofía sólo fuera — lo que por otra parte, cree ser — una ciencia formal, aplicada a *conocer* los primeros principios, a promover los *criterios* de los valores y a reflexionar sobre lo trascendido. Pero en cuanto *es*, no en cuanto *conoce* (en un Chestov, en un Nietzsche, en un Kierkegaard — para no citar sino a los modernos), la filosofía no es un verificador de pesas y medidas — o como ella dice, de las evidencias — sino *el acto mismo por el cual el existente afirma su propia existencia, el acto mismo del viviente, buscando en sí y fuera de sí, con o contra las evidencias, las posibilidades mismas del vivir*.

¿Será lícito, por consiguiente, aprovechar la importancia y la tragedia de la situación, como también la extrema urgencia con que requiere nuestra decisión, para disputar al hombre que, más allá de los obstáculos exteriores y materiales — ajenos a su voluntad —, se apoya en las resistencias internas y espirituales — también ajenas a su voluntad —, el derecho, no menos legítimo, de velar por la conservación de lo esencial, ensordecido por el torrente agresivo de lo inessential y de vacilar dos veces antes de comprometer, sin condiciones, la *ictalidad* de un ser que no se encuentra representado? Demasiadas personas, en la hora actual, proclaman desgañitándose que levantar el menor polvo metafísico equivale a querer disimuladamente defender el orden de los valores comprometidos y hacer solidario el grito angustioso y profundo del ser con el mantenimiento de un estado de cosas tan ruinoso como inicuo que él es el primero en sufrir.

Por justa que sea la insurrección colectiva contra la realidad económica, ética y política, ¿por qué obligarnos absolutamente a pagarla con el abandono forzado de los requerimientos de nuestra vida interior y con el rechazo tan angustioso como inútil de una realidad que no se da y no está presente sino en lo más íntimo y en lo más secreto del individuo? ¿Si la misma experiencia metafísica no fuera sino una experiencia *privilegiada*, ligada a la excepción, en qué perjudicaría, me lo pregunto, a esta experiencia mayoritaria que, como tal, envuelve en su red hasta los casos de excepción? A la categoría ética colectiva que llamamos: injusticia, corresponde en otro registro humano, la categoría metafísica, tan poco clara como la primera y que llamamos: desdicha. ¿Por qué entonces — cuando los mejores entre nosotros estamos de acuerdo sobre los problemas inmediatos de la guerra, de la paz y de la justicia social — quieren imponernos tantas presiones y cortapisas con el único fin de hacernos creer que *nuestro destino está enteramente*

agotado por las obligaciones y las exigencias de lo social? Si los conductores de nuestra civilización, en nombre de una táctica fecunda pero forzosamente simplificadora, rehusan enfrentar la realidad actual como la primera corteza de una realidad más profunda — ¡están en su derecho! Pero el nuestro es el de confesar honestamente la integridad y la indivisibilidad de la conciencia desdichada — una conciencia desdichada que sufre en forma global, pero no indistintamente —, de la ausencia de pan, de trabajo, de libertad, de justicia, pero también de la presencia hostil de irrealidad de la contradicción, de la impotencia, de la necesidad, de la muerte — y por ahí de ese *Fatum* por el cual inexplicablemente se opera la enajenación total de los poderes del hombre.

Sin duda hemos salvado algo rápidamente las distancias que separan la actualidad *bruta* (que se nos perdonaría más fácilmente de olvidar) de la actualidad *pensada*, que no es más que un caos agitado de concreto informe, pero que señala un *momento* de una realidad moviente, surcada de una corriente inteligible llamada *dialéctica*, dialéctica que no sólo pretende una explicación pertinente del hombre social a través del fenómeno económico, sino también una explicación *exhaustiva* del hombre puro y simple. No negaré que la dialéctica histórica agota una parte importante de nuestra realidad; pero, aún: ¿envuelve *todas* nuestras cuestiones? ¿No deja nada de lado? ¿No arrastra problemas *insolubles*, que no pueden suscitar por su propia marcha, el problema en particular del “sacrificio humano”, que su desenvolvimiento mismo exige, solicita y reclama?

Fuerza devoradora y ciega, aunque teleológica ¿ignora acaso la dialéctica que los contrarios postulados, rebasados y negados por ella, no son meras abstracciones “cómodas”, sino individuos humanos, de carne y hueso, que su *movimiento* entrega impasiblemente a la muer-

te? (1). ¿Puede una filosofía de lo concreto no tomar en cuenta las vidas humanas que son *necesarias* a la formación de sus conceptos, por buenos que sean? Acepto que una filosofía que francamente se propone “transformar el mundo” y no entenderlo, tiene forzosamente que recurrir a “conceptos” comprensibles y manuales (basados sobre lo que tienen en común los hombres, sobre lo que les es idéntico: las relaciones de producción, por ejemplo, más aún que los postulados éticos y el principio de contradicción) — tiene forzosamente que rechazar lo singular, lo excepcional, lo individual, los estados vividos de la conciencia, por no ser ni objeto de claro pensamiento ni de interés social.

Ese audaz pensamiento se digna al fin “transformar el mundo” y es natural verlo establecer instituciones destinadas a regular los rasgos comunes, estadísticos, económicos, ya formulados y que soportan la materia concreta que ella se ha adjudicado. Es natural que espere que esas modificaciones sensibles de lo social no dejarán de imprimir efectos profundos, y quizá bienhechores, en la sustancia de ese “singular” que ha debido dejar en suspenso. Pero es extraño — para no decir otra cosa — verlo dictaminar sobre los rasgos individuales, singulares, excepcionales, tachar de “abstracciones” o de “estafa” la vida interior y las angustias vividas del yo — ya que esa vida interior, ese

(1) Cf. a ese sujeto, MARX, *Páginas escogidas*, p. 106: “En Inglaterra las huelgas han dado lugar ordinariamente a la invención y a la aplicación de algunas máquinas nuevas. Las máquinas eran, cabe decirlo, el arma empleada por los capitalistas *para combatir el trabajo especial en huelga*. El *self acting mule*, la mayor invención de la industria moderna, *puso fuera de combate a los hilanderos huelguistas*. Aunque las coaliciones y las huelgas no tuvieran otro resultado que hacer reaccionar en su contra los esfuerzos del genio mecánico, *ejercerían siempre una influencia enorme en la evolución de la industria*”.

Es evidente que en este caso la dialéctica sacrifica deliberadamente y sin la menor lástima, los “hilanderos huelguistas” al genio mecánico — en vista de que el genio mecánico es necesario al *desarrollo ideal de la dialéctica*. Pero la dialéctica no se preocupa de esos hilanderos *derrotados*. No puede ni quiere dar cuenta de su destino. Al igual de Nietzsche, — aunque en otro sentido — se eleva *por encima de la piedad*.

yo singular, y sus horrores, y sus luchas y sus reacciones y su impotencia frente a lo real metafísico, *no han entrado en la formación de sus conceptos* y están, por consiguiente, *fuera de lo real aprehendido*. Obrar sobre elementos que no nos hemos propuesto, *que no hemos pensado*, he ahí una tarea que contamina de *idealismo* la dialéctica histórica. Una filosofía de lo concreto — que no es una táctica revolucionaria y una política del *presente* — debe definir en primer lugar lo concreto que toma por objeto y no cometer la ingenuidad de llamar *abstracción* a lo que precisamente *no se deja abstraer*, y se niega al “sistema”, aunque por ello deba limitar su *Weltanschauung* y ceder deliberadamente a otras técnicas — a las filosofías de lo concreto *cualitativo* — el cuidado de apropiarse lo que les corresponde de pleno derecho. Es más “prudente” querer ser una teoría neta, sin otro objeto que el social, que una “religión” confusa y pretenciosa que conserva y mantiene entre los hombres un estado oscuro de tensión y de conflicto.

Rehusar a *lo que es* el derecho de ser eternamente “lo que es”, rehusar a “lo que es” el predicado de la verdad, tal es en suma, o a lo menos tal debería ser, el doble proceso dialéctico y metafísico. Pero las técnicas empleadas son necesariamente *distintas*, ya que están sometidas, aquí y allá a finalidades de diversos órdenes y alcances. Aquí está en juego la corteza de lo real y ahí su médula; aquí se considera la condición humana dentro de lo social y ahí la condición humana en lo real; aquí, se *mide* el hombre desde lo exterior como fuerza útil y razonable; y ahí lo *viven* en la plenitud viviente de su yo, como fuerza singular y absurda. El movimiento cuantitativo que agota la realidad del hombre social carece de medida común con el movimiento cualitativo que surge en las tinieblas del individuo, de igual manera que el mandamiento ético: “te sacrificarás a la felicidad de tu seme-

jante” carece de medida común con el mandamiento metafísico: “perseverarás en tu ser”. Pero es harto común que esas consideraciones, bajo la presión interna del sistema denuncien alguna pérdida de sustancia, dolorosamente resentida: al hombre social lo molesta con todo derecho que la especulación metafísica menosprecie tanto su condición terrestre y sus miserias históricas; a nosotros nos molesta también que la dialéctica defina al hombre, “en su realidad”, como “el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 51) y sacrifique a la ligera las “abstracciones” que no son más que estados vividos de la conciencia, aunque deba reconocer por otra parte “que la producción en general es asimismo una abstracción”. Pero, repetirá Marx, “esta abstracción es razonable” — y he ahí la “razón concreta” de Hegel que reaparece, bajo la apariencia, esta vez, de lo “concreto razonable”. ¿Habrá que recordar que también existe un concreto “irrazonable”? ¡Prohibido! El malentendido, como se ve, no se ha agotado.

Hay pues un lazo seguro, aunque enigmático entre la *condición desdichada* y la *consciencia* desdichada. Las revoluciones sociales no modificarán jamás la estructura profunda de lo real, ya que también están lejos de proponerse ese fin. Por más que la desdicha sea modificada sensiblemente en determinados puntos reumáticos, guardará siempre la mayor parte; y la conciencia no será aligerada de su división consigo misma. Se plantearán los mismos problemas, con igual intensidad, aunque el orden y la dicha sociales hayan sido realizados y aunque sea *muy importante* que hayan sido queridos y realizados. El hombre no podrá substraerse a la necesidad de plantearse eternamente la significación de su existencia, por la simple razón de que no puede imponerse a su existencia, ya que es la existencia la que se impone a él. No puede renunciar a querer poseer la verdad, por la simple razón de que la verdad no renuncia a él. El aguijón de una desdicha

común empujará siempre a los unos por caminos que los otros no podrán emprender más que a medias, predestinados como están a perseguir, en condiciones desesperadas, soluciones menos fáciles.

Habrà siempre, en las fronteras extremas de toda sociedad futura, un sitio para esa movilización permanente contra una realidad hostil, inexplicable y absurda, una doble voluntad tenaz de "racionalizarla" o de "caotizarla", de negarla o de hacerla propicia, de cortarla a nuestra medida o de someternos a la suya. El hombre jamás abandonará la solución de esa realidad, y siempre intentará apoderarse de ella por una absoluta fusión o "un desarreglo de todos los sentidos" — aunque esté convencido de oponerle su renuncia, su resignación o su ausencia.

Es verosímil suponer que una sociedad del todo exenta de la menor preocupación material — si eso acontece alguna vez — sea más apta que la nuestra para entregarse totalmente y sin segunda intención a la angustia metafísica. Sea lo que fuera, nada nos hará admitir que se emprenda una lucha sólo por creerla fácil y para realizar inmediatamente sus fines — y que el hombre pueda rehusarse a una lucha más grave, contra un adversario más temible, sólo porque las posibilidades de ganar parezcan, a primera vista, utópicas e improbables. Mientras la realidad sea lo que es, de una manera o de otra — por el poema, por el grito, por la fe o por el suicidio — el hombre atestiguará su irresignación, aunque esta irresignación sea — o parezca — un absurdo y una locura. No está dicho, en efecto, que la locura no acabará, algún día, por tener razón contra la razón.

P O S D A T A

En los estudios que integran este libro, no hemos tenido la pretensión de exponer “objetivamente” el pensamiento capital de las obras enjuiciadas, por la simple razón de que... Pero nos mueven a ello muchas razones de las que ninguna, para decir la verdad es simple.

En efecto, no es simple confesar que uno se ha despertado una mañana dolorosamente insatisfecho por las respuestas, las evidencias, las consolaciones y las verdades que de todas partes se ofrecen a los llamados angustiados de nuestro yo — ni que en lo más íntimo del ser nuestra fe en la razón ha sido conmovida — como si un terremoto lento y sordo hubiera devastado la conciencia, modificando íntegramente nuestro mapa mental. Habíamos hasta entonces — como todo el mundo — seguido el “camino real” de la filosofía. Estábamos de acuerdo con Husserl cuando éste declaraba francamente que la filosofía sólo buscaba “las evidencias primeras y absolutas que *deben y pueden* sostener el edificio de la ciencia universal”.

Le habíamos creído y seguido como hombres de orden, felices de poner fin, con él, a la era de los relativismos, de los criticismos, de la anarquía espiritual. ¿Qué más *natural* que desear construir un edificio inexpugnable de certidumbre, y estar listo a sacrificar cuanto pudiera *molestar* su construcción? Había ahí una gran claridad, tan grande, que al fin nos acometió la sospecha de que, detrás de esa claridad, se ocultaba un miedo atroz: el miedo de que esas evidencias no fueran ni verdaderas ni primeras ni absolutas, el miedo de que la filosofía no fuera otra cosa que un acto frustrado, una neurosis obsesional, un secreto vergonzoso que había que callar a cualquier precio — bajo pena de hundirse, de hacer fondo en la angustia, en el absurdo y en

la locura. Sin duda, antes de levantar su edificio, un Husserl ha *visto* eso; por haber *visto* eso ha intentado, con una audacia y un poder increíbles, el más desesperado de los sistemas racionalistas; por haberse enfrentado cara a cara con el miedo y con el peligro, el peligro y el miedo lo han marcado tan profundamente — tan indeleblemente — que parece que en él, la Razón misma se ha enloquecido. ¿Pero qué cosa ha visto que lo ha hecho desafiar el temor tan furiosamente? Ha visto... *que era imposible ver.*

Lo que se debía silenciar a cualquier precio — el pavoroso secreto del *homo philosophus* — ¡con qué lentitud, pero con qué pasión, lo hemos deletreado en nosotros! ¿Era posible que el conocimiento — esa pura sabiduría, ese antiguo saber — trampeará, para que olvidáramos que había escamoteado su primera pregunta, la *primer pregunta de todas*: “¿Por qué el conocimiento? ¿Por qué evidencias primeras y absolutas? ¿Por qué evidencias que deben y pueden sostener el edificio del saber? ¿Y qué hacer con las evidencias que *deben, pero no pueden* sostener ese edificio? ¿Para qué ese saber *fundado en el sacrificio*? ¿Acaso la vida lo precisaba para vivir, acaso ese saber era necesario, indispensable a la vida, o al contrario, se trataba de un *rechazo de la vida*, de un suicidio, de un proyecto de evasión, de algo que *no quería* la vida?”

Sin duda alguna, las contestaciones a esas preguntas participan extrañamente del absurdo. En efecto, son absurdas y más absurdas de lo que se piensa. Pero el hecho de que esas preguntas provoquen contestaciones absurdas, no significa que ellas sean absurdas y no habría, me parece, ningún obstáculo mayor a que fueran planteadas. Tal es al menos la opinión de Bergson en su reciente libro: *El Pensamiento y lo Móvil*: “Lo cierto es que en filosofía, y aún fuera de ella, se trata de *encontrar* el problema y por consiguiente de *plantearlo*, más que de

resolverlo". Estamos en el buen camino. Desgraciadamente eso no es otra cosa para Bergson que una proposición en el aire: la simple lectura de sus *Dos Fuentes de la Moral y de la Religión* basta a demostrarlo. Una proposición semejante supone una ruptura dramática con las condiciones mismas de toda filosofía y Bergson no se cuida de consumarla. Mucho más penetrantes que él fueron en efecto un Aristóteles que había escrito: — ¡Hay que detenerse! — y un Kant, que escribía: "Ya es una grande e infalible prueba de cordura y de luces, saber *lo que uno razonablemente puede pedir*. En efecto, si la pregunta es absurda en sí y provoca *contestaciones ociosas*, no sólo cubre de vergüenza al que la hace, sino que tiene también el inconveniente de llevar a contestaciones absurdas al auditor que no se fija..." (Lógica Trascendental). Pero se entiende que en la *práctica*, Bergson ha desconfiado de su propia proposición y ha evitado cuidadosamente *cubrirse de vergüenza*. Así, acerca de Dios y de la moral no ha formulado ninguna pregunta "que provoque contestaciones ociosas", como tampoco han sido formuladas *desde que la filosofía existe*, todas las preguntas que ésta no podía resolver decentemente. Como en filosofía se trata de resolver los problemas y no de plantearlos (según lo vieron tan valerosamente Kant y Aristóteles) hemos tenido que avanzar clandestinamente, de tabú en tabú. Como *plantear* ciertos problemas es una operación tabú para la filosofía. — tabú cuya violación los cubre de vergüenza — nos hemos visto obligados a guerrear *contra* la filosofía. Por más que diga Bergson, desconfiad de su astucia; antes de formular una pregunta de cuya solución es incapaz la filosofía, recordad las amenazas de Kant. Por lo menos este último era discreto; porque no sólo "os cubriréis de vergüenza": instantáneamente una potencia oscura os abandona; la tierra bajo vuestros pies, el cielo sobre vuestra cabeza y el equilibrio interno se trastorna, algo os priva de la

asistencia del bien, de la virtud, del deber; os retiran la servicial presencia de la certidumbre, de lo axiomático, del acuerdo tranquilizador y ecuánime con los hombres; la grandeza, la belleza y el heroísmo huyen antes que hayáis abierto la boca, y el ojo terrible, que ya fulminaba a Caín, os persigue, y os acusa implacablemente de haber “manchado vuestra conciencia”, por haber faltado a las leyes de la “probidad intelectual”. Preguntas como: “¿qué es el conocimiento, de dónde saca su derecho de juzgar y de promulgar evidencias?” no se formulan en la luz de la cordura, sino en una noche, negra tan repentinamente, que llegáis a creerlos ciegos. “¿El Saber sería sólo virtud?” os preguntais. Pero ahora todos están de acuerdo en rechazar la clara intuición socrática. “¿Sería, entonces dicha, plenitud, coronamiento de la existencia?” Pero Nietzsche surge ante vosotros, ese gran fantasma. Amenaza, muy seguro, él también, de “desgracia” el que haya “manchado su probidad intelectual”; pero no puede menos que advertirnos — *como si algo más alto que la probidad intelectual lo impulsara* — que el saber nos ha arrebatado “todo lo consolador y santo, todo lo que cura, toda esperanza” para hacernos adorar “la piedra, la inepticia, la pesadez y el destino”. Otros, después de él, han confesado ingenuamente, como Freud, que la ciencia no es más grande por haber tenido el coraje de enseñarnos la resignación al “universo hostil” y que la filosofía no es otra cosa que “el abogado general del renunciamento” — vale decir un profesor de virtud. Esta virtud que generalmente no confiesa lo que es y que se oculta con bastante astucia bajo los nombres de saber, razón, y progreso, se entrega más abstractamente en lo que llama Heidegger “la tercera forma de la actividad trascendental: vale decir la justificación, la legitimación, la explicación”.

¡Yo también he caído en esa trampa de la “tercera forma de la actividad trascendental”! ¡El lector se dará cuenta y rectificará por

sí mismo! Y sin embargo, contra mi voluntad, se ha hecho en mí la luz devoradora, esa luz que algunos juzgan noche. ¡La noche? ¡Sea! Noche maravillosa y atroz. Noche sofocante en la que todo se desmorona, en la que el pensamiento no encuentra cosa alguna a qué asirse, sino a sí mismo; “pensamiento asido al pensamiento y tirando” (Rimbaud). Este pensamiento angustiado no es aún libre, pero la libertad es una de sus posibilidades. Adivina, presiente que *lo más importante* no es edificar una ciencia a medida del hombre, sino elevar al hombre al nivel de su existencia, sino resolver el término del más terrible de los conflictos. Vuelta a sí misma, se irrita con las “evidencias” que “deben y pueden” sostener la ciencia universal y encuentra un sabor de libertad en las evidencias que se *niegan* a sostener esa ciencia insolente. Ya no es un pensamiento *autónomo* sino un pensamiento solidario de la existencia, que “participa” de la existencia y que exclama: “¿qué necesidad tiene la existencia de que la legitimen y justifiquen, es decir de aceptar un tribunal, aunque ese tribunal sólo tuviera la misión de confirmar pura y simplemente sus datos?” Bien sé que mucho antes de Husserl, Kant había replicado tranquilamente a ese grito (en su prefacio a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*): “Nuestro siglo es el verdadero siglo de la crítica; nada puede escaparse. En vano tratan de eludir la religión, a causa de su santidad y la legislación a causa de su majestad. Levantan justas sospechas contra ellas, pierden todo derecho a esa sincera estima que la razón no acuerda sino a lo que ha podido sostener su libre y público examen”. ¿Pero, en verdad, qué hará la existencia con la “sincera estima” de la razón? Esta “sincera estima”, otorgada después del libre y público examen, la ayudará a vivir? ¡Pero es evidente que la razón-virtud tiene otras inquietudes que la de “legitimar” y “justificar” (realmente cubrir de su “sincera estima”) las absurdas nece-

sidades de la existencia! No le importa la existencia y no descansa hasta haber levantado su "edificio", como lo llaman Husserl y Kant o como dice Kant, "hasta haber instituido un tribunal que, *asegurando sus legítimas pretensiones...*" ¿En ese caso, qué recurso le queda a la existencia, rechazada en su demanda, *refugiada* en el libre y público examen, con o sin la *sincera estima de la razón*? ¿Va a retirarse del juego y permitir al saber que levante tranquilamente su edificio? ¿Aceptará confiar en una "reconciliación" futura, en una de sus síntesis dialécticas que le conceda un lugar mínimo pero soportable? ¿No sabe acaso que nunca saldrá de la jurisdicción de la razón y que, mientras exista el conocimiento, debe considerarse perdida — cuerpo y bienes? Bien considerado, vale más renunciar a la "sincera estima" del saber. ¿Vale más salvar la existencia, aunque tuviéramos que romper en pedazos ese conocimiento después de haberlo superado — aunque nosotros mismos fuéramos rotos en pedazos, si fracasamos!... Pero un hombre que teme más perder su existencia que "la estima" del saber — admitiendo que sea un hombre honesto — ¿qué derecho conserva aún al noble título de filósofo? ¿Qué filósofo es ese que confiesa no lograr obtener satisfacción sin detrimento del conocer y que pretende que la verdad no está en el término de un saber sino en el de un poder, no es una evidencia a priori sino una presencia realizada, no una cosa que se *sabe*, sino una cosa que se *vive*? ¿Qué filósofo es ese para el cual la libertad no empieza sino donde termina el conocimiento?

Es el momento de confesar que el autor de esta obra no ha llegado a la investigación filosófica por las vías habituales de la escuela (¿de la que no posee, por supuesto, las virtudes, las disciplinas y mucho menos el espíritu!) y que no se cree de ningún modo obligado a guardar un silencio oneroso frente a una operación cuyo encanto le interesa deslucir lo antes posible. He ahí la razón por la cual llega

a opinar tan inoportunamente sobre las cuestiones de que Poincaré había perentoriamente afirmado “¡que no se plantean!”. Una de esas cuestiones es que nuestra conciencia es desdichada. Plantear esta cuestión — *solamente plantearla* — es ya liberar la conciencia; porque ella es libre desde este momento, aunque sólo fuera para *luchar* contra la desdicha que la informa y reconocerse *distinta*. Es libre de *esperar* que la desdicha partirá un día, así como un día llegó.

Esto declarado, el lector no dejará de adivinar los móviles que impulsan al autor a evitar la lucha leal, “objetiva” y el “libre y público examen” que, sometido a los estatutos de la legitimación, de la justificación, de la explicación, deciden, en última instancia, sobre *cuestiones que no se plantean*.

El “percibirá” que el autor debe pasar por las mallas mismas de la “tercera forma de la actividad trascendental” y que por esto, sólo puede librarse a una táctica astuta de guerrillas frecuentes, cualesquiera que sean, por otra parte, el rendimiento que descuenta, o el fracaso que lo acecha. Aunque haya sido conducido a este camino por un maestro que ama y venera entre todos, aunque lo haya impulsado una presión tan afectuosa como lúcida, se *comprenderá* que no quiere compartir con nadie la responsabilidad, que entiende asumir plenamente, de su temeraria empresa.

BENJAMIN FONDANE

NOTA SOBRE SPENGLER

Oswald Spengler debe su reputación casi exclusivamente a *La Decadencia de Occidente*. Antes de la publicación de este libro resonante era un desconocido, y sus escritos posteriores se aprovecharon del renombre alcanzado por el autor sin acrecentarlo; uno de ellos, el titulado *El Hombre y la Técnica*, en lo que no es mera repetición de temas tratados o insinuados en *La Decadencia de Occidente*, proporciona a ratos una especie de clave para entenderla mejor.

El hombre ha meditado sobre la historia con distintos propósitos y desde diversos puntos de vista. Un mero afán de recordar y de comprender, de retener en imagen el pasado y de ahondar en él y en el saber peculiar que nos lo da, inspira la habitual historiografía de todos los tiempos y cierta tardía indagación de las esencias históricas y de las condiciones y maneras del conocimiento histórico: Herodoto en un extremo y Dilthey en el otro. En el trayecto nacen dos nuevos órdenes de incentivos para la meditación sobre el acaecer humano, ambos de índole práctica, aunque de calidad y tono muy diferentes. En primer lugar, la preocupación política, el designio de utilizar la historia como experiencia en vista del presente y del inmediato futuro: así en los mayores historiadores griegos, que cuando rebasan la pura comprobación se convierten en políticos o en filósofos de la política, y sólo por excepción en verdaderos filósofos de la historia. En se-

gundo término, cuando surge la sospecha o la creencia de que la historia va hacia alguna parte, el afán de ponerse en claro sobre la dirección y el sentido de la progresión histórica; hablando en fraseología kantiana, ya no, como en el caso anterior, el “¿qué debo hacer?”, sino el “¿qué puedo esperar?”.

En realidad, como Hans Freyer ha advertido muy bien, la auténtica filosofía de la historia nace con esta segunda actitud, no sólo porque el hombre se interesa tanto por el porvenir como por el presente, sino también porque busca en el porvenir la justificación del ahora. El “presentismo” griego no permitía manera de filosofar sobre lo histórico; el “futurismo” cristiano, la vida terrena concebida en función de la vida eterna, proponía los primeros problemas de una filosofía de la historia, ya que la historia, estática hasta entonces, se dinamizaba por la tensión entre las dos ciudades, la de los hombres y la de Dios.

Mientras dura la fe — sea la activa creencia medieval, sea la que se va recogiendo cada vez a reductos más secretos y angostos a lo largo de la Edad Moderna — la filosofía de la historia es la misma, tan general y admitida que apenas vale la pena formularla, salvo ocurrencias excepcionales; porque la agustiniana *Ciudad de Dios* es como un discurso inaugural tras la liquidación del Paganismo, y el *Discurso sobre la Historia universal*, de Bossuet, en las vísperas de Voltaire, se asemeja a un discurso de clausura. La crisis sobreviene en el siglo XVIII con el reemplazo de aquella filosofía cristiana de la historia por otra profana que trabaja en edificar sobre la tierra — en la lejanía horizontal, no en la vertical como antes — la mítica ciudad del porvenir. En el auge de la idea de evolución y desenvolvimiento, que triunfa ampliamente en el Romanticismo, la nota implícita de valor sustituye a la esperanza garantizada anteriormente por la divinidad;

la filosofía de la historia de Hegel es la culminación del intento romántico de dar nuevamente sentido a la vida del hombre a través de los siglos. La noción de evolución es la consigna del siglo XIX, el esquema universal que se aplica a todos los órdenes de la realidad. La subsiguiente etapa, la positivista, prohija la concepción romántica de desenvolvimiento, adaptándola a sus peculiares propensiones, procurando eliminar de ella los componentes de índole ideal, los valores, los fines. Los recursos de hecho son los preferidos; por ejemplo, para la evolución histórica, los geográficos, los biológicos. El mismo Darwin esboza ya (*The Descent of Man*, chapt. V) una rudimentaria filosofía de la historia, intentando incluso explicar biológicamente la decadencia española. El único valor que se deja intacto es el de utilidad, bien asociado a resortes biológicos, bien relativamente autónomo.

El biologismo histórico del siglo XIX y comienzos del XX, aparte de la prolongación a la vida social del transformismo de corte darwiniano o de un evolucionismo supuesto ya en la substancia inanimada, ha sentido predilección por dos maneras de interpretar la historia. Unas veces elige la peculiaridad biológica, la raza como elemento determinante: Gobineau, Vacher de Lapouge, Houston Stewart Chamberlain y todo racismo. Otras veces asimila la vida de una cultura a la del individuo, y destaca en la primera períodos de juventud, florecimiento y senilidad, con la muerte cerrando el ciclo: el norteamericano Draper expuso en 1864 esta concepción en un libro completamente olvidado hoy.

A estos ensayos conviene aproximar *La Decadencia de Occidente* para ponerla en su sitio; es sin duda una explicación naturalista de la historia, una explicación naturalista de marcado tono biológico. Las propensiones del autor se revelan con un poderoso subrayado en *El Hombre y la Técnica*, libro que recuerda a cada paso a Hobbes y que

Hobbes hubiera podido escribir si en lugar de pensar con esquemas mecánicos, como pensaba el naturalismo del siglo XVII, hubiera pensado según esquemas vitales, como casi todo el naturalismo de nuestro tiempo.

Con Spengler se ha cometido el mismo error que con Bergson. A ambos se les ha atribuído una radical originalidad que ninguno de ellos posee. Me refiero a la originalidad en el sentido más corriente de la palabra, la que supone una absoluta novedad, una total ausencia de precedentes. La sobreestima de tal originalidad pertenece a la concepción popular del genio, que lo imagina como un coloso solitario que extrae de la nada todo un mundo de pensamiento. Esa clase de originalidad no ha sido nunca el sumo valor artístico, ni científico, ni mucho menos filosófico; ni Shakespeare, ni Newton, ni Kant la han poseído. Ortega y Gasset, en el prólogo antepuesto a la traducción española de *La Decadencia*, advierte con razón que “casi todos los temas fundamentales de Spengler le son ajenos, si bien es preciso reconocer que ha adquirido sobre ellos el derecho de cuño”. Así es. Sus antecesores han visto este o aquel ingrediente, este costado de la cuestión o el otro. Han allegado a veces una abundante prueba documental. Alguno se le asemeja, por ejemplo, Houston Stewart Chamberlain (*Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, 1899-1904); pero ninguno puede equiparársele con justicia. Con unas cuantas nociones fácilmente filiables ha construído un sistema robusto y que le pertenece por entero; y ha relleno este armazón con un sorprendente caudal de saber histórico. Sus interpretaciones del acontecer humano, de la significación y alcance de las inflexiones en la marcha histórica, son con frecuencia geniales. Este hombre sentía la historia como pocos, y ello ha de reconocerse aún cuando los principios supremos a que en última instancia se refería, las bases teóricas de su interpretación, no

nos contenten. Más de una honda intuición suya está pasando ya al dominio común como definitivo logro; sectores parciales de su obra puede desmontarse del conjunto, y conservan aislados todo su prestigio. Al parecer, alcanza Spengler la cima de la interpretación naturalista del devenir histórico. Es un final glorioso, no un comienzo. Todas sus limitaciones brotan de su naturalismo.

Una comprensión crítica de Spengler tiene por tanto, en mi opinión, dos tareas ante sí. La primera comprende una filiación de los conceptos que utiliza y el examen del especial cariz que en él asumen y de la síntesis o estructura a que dan lugar. La segunda tarea consiste en la exégesis de su postura, especialmente en relación con las ideas que poco a poco se van ordenando actualmente en una filosofía de la cultura que supera cualquier naturalismo. Es decir, primero, una persecución de orígenes y una “crítica inmanente”, y segundo, una estimación fundamental de su sistema. Nada de esto, desde luego, puede intentarse en esta nota sumaria y ocasional.

“En este libro se acomete por primera vez el intento de predecir la historia”. Con estas palabras se inicia *La Decadencia de Occidente*. Ciertamente se ha puesto Spengler con más energía que otro alguno a la faena de predecir el porvenir; pero no ha sido el primero en querer descorrer el velo que oculta las cosas venideras. Como indiqué antes, hay dos especies de filosofía de la historia — puestas aparte la historia sin filosofía y la historia prolongada en sabiduría política: una se propone sus problemas con clara intención teórica, e indaga las esencias históricas y las formas y categorías mediante las cuales el saber histórico es posible y válido; otra se arroja apasionadamente sobre el devenir histórico para arrancarle su secreto. A esta segunda especie, teñida siempre de profetismo, pertenece Spengler. El antecedente más remoto está en el “recomenzar eterno”, viejísima intuición

renovada por Nietzsche; el primero entre los filósofos modernos de la historia, Vico, ofrece también en su doctrina un rudimento de previsión. Toda regularidad supuesta en el acaecer trae consigo una dosis de previsibilidad, sea esta regularidad el proceso dialéctico, la ley de los tres estadios, la evolución darwiniana o spenceriana o cualquier ritmo biológico. Refiere Flint que Fichte comunicó cierta vez a F. A. Wolff haber llegado sobre la época homérica por la deducción *a priori* a las mismas conclusiones que el ilustre filólogo por el método empírico; esto es, que era capaz de profetizar el pasado. Comte y Spencer y Marx no han escatimado anticipaciones sobre el futuro. Draper asignaba a la civilización occidental una edad precisa, y aunque su optimismo yanqui retroceda ante la gravedad de sacar las consecuencias, todo su libro muestra en qué consiste la conclusión necesaria. Y Gobineau mismo se adelanta al responso spengleriano sobre nuestra cultura: “Las masas que en la Europa occidental y en la América del Norte representan actualmente la última forma posible de cultura...”

La novísima filosofía de la cultura, desde Dilthey, se plantea la cuestión del conocimiento histórico como un problema de “comprensión”, conocimiento distinto del “explicativo” que es propio de la ciencia natural. Se trata de penetrar los ocultos resortes y de aclarar la validez y los límites de un modo de saber que el historiador y el hombre común aplican a cada momento, y que consiste en pasar de algo significativo — rostros, documentos, expresiones de todo género — a lo significado; de la corteza material al núcleo íntimo y vivo, psíquico o espiritual. Este problema de índole técnica lo deja Spengler de lado, aunque se propone otro que puede confundirse con él. Cada cultura es para Spengler la obra de un alma que en ella se explicita y realiza; la delimitación y caracterización de cada cultura remite al

alma correspondiente que la ha producido. “Comprender la historia es como conocer a los hombres, en el más alto sentido de la palabra. La pura imagen histórica no es visible sino para quien la mira con esa mirada que penetra en lo íntimo de las almas y que nada tiene que ver con los medios del conocimiento estudiados en la *Crítica de la Razón pura*”. La historia, la experiencia del alma que se va realizando, se nos da en una especial intuición, distante de cualquier habitual conocimiento científico. El saber científico queda resueltamente subordinado al histórico — historicismo —, y en la morfología de la historia universal, que el saber histórico permite esbozar, entran como momentos las grandes concepciones científicas, entendidas como productos peculiares de cada ciclo, sin significación fuera del ciclo a que pertenecen; algunas de ellas han sido analizadas por Spengler con singular penetración, ante todo los sistemas matemáticos. Respecto a la morfología de las culturas, las ciencias matemáticas y las naturales representan un saber de segundo grado; así también la viva explicitación en cada cultura del alma correspondiente — tema de la morfología histórica — es una realidad más actual e inmediata que los *productos*: porque todo lo real, todo lo científicamente cognoscible, que nos parece naturaleza, “procede de algo histórico, el mundo, en cuanto realidad, de un yo en cuanto posibilidad que en aquél se realiza”. Estos puntos de vista se aproximan a los sostenidos con mucha menor resonancia por algunos filósofos del valor, en los cuales también se mediatiza la noción de naturaleza, ya en función del valor (Münsterberg), ya en función de la cultura, gobernada a su vez por el valor (Rickert). Y aquí cabe destacar cierto íntimo conflicto, a cuya tensión atribuye sagazmente Hans Freyer (*Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 1930, pp. 37 y 38) la nerviosa vitalidad y aun la fecundidad del pensamiento spengleriano: el contraste entre la condición

solitaria y perecedera de las culturas, y la plena y concreta realidad atribuída al devenir histórico. Condicionado de hecho el carácter de realidad del acontecer histórico por la relatividad histórica de las culturas, se relativiza aún gnoseológicamente: “No hay verdades sino con relación a un determinado tipo de hombres. Mi filosofía es ella misma expresión y reflejo del alma occidental, a diferencia, por ejemplo, de la antigua y de la india; y lo es sólo en su actual estadio de civilización. Con esto quedan definidos su contenido, como concepción del mundo, su importancia práctica y los límites de su validez”.

El naturalismo cae aparentemente vencido en este historicismo relativista que relega las ciencias y la naturaleza misma a la situación subordinada de productos. “El producirse es siempre el fundamento del producto. Ahora bien; la historia representa una ordenación de la imagen cósmica en el sentido del producirse. Luego la historia es la forma *primitiva* del mundo...” Pero el naturalismo subsiste en realidad vigoroso mediante la capital noción spengleriana de cultura. No es en verdad el naturalismo lo que se descarta, sino uno de sus esquemas, el mecanicista, y sólo en provecho de otro, de un organicismo típicamente biológico. Para este viaje, podría decirse, no se necesitaban alforjas. Spengler trae las suyas bien provistas de hechos que hará entrar, unos por las buenas, otros más o menos forzadamente, en los cuadros de su hipótesis. “*Las culturas son organismos*. La historia universal es su biografía. La gran historia de la cultura china o de la cultura antigua es morfológicamente el correlato exacto de la pequeña historia de un individuo, de un animal, de un árbol o de una flor”. Nada más peligroso en ciencia y filosofía que una metáfora. Afortunadamente, después de esta expresión peligrosísima: “el correlato exacto”, Spengler tiene sobrada cautela para no extraer todas las consecuencias de su afirmación extremando las semejanzas entre las

culturas y los entes que estudia la biología. Pero de su identificación surgen dos tesis centrales de su teoría, ambas sumamente discutibles: que las culturas pasan por las etapas propias de los seres vivos, y que son entre sí casi impermeables — como el individuo biológico sigue siendo un mundo cerrado y aparte a pesar de los intercambios que establece con su ambiente. El organicismo cultural ha sido sostenido desde bastantes años antes de *La Decadencia de Occidente* por un etnólogo audaz, Leo Frobenius, muy próximo a Spengler en más de un respecto; el supuesto, la existencia de un alma informadora de cada cultura, remite a notorias intuiciones románticas (*Volksgeist*, etc.), y registra una experiencia al parecer definitiva, autorizada por la unidad de estilo que cada cultura nos muestra cuando la contemplamos en adecuada perspectiva. Pero lo más indubitable de esta comprobación tiende a ser utilizado en la doctrina actual de las “concepciones del mundo”, doctrina que avanza pausadamente y que aun espera una estructuración satisfactoria. Spengler, que, por otra parte, aporta a la doctrina de las concepciones del mundo más de una contribución inolvidable, radicaliza y extrema sus conclusiones, en un afán de ver almas distintas donde acaso sólo hay distintos estados de alma, mutaciones y no bases sustanciales diversas, aunque esos estados muestren a veces notable divergencia. En la moderna filosofía de la cultura, la interpretación apolínea de la cultura griega llegó tempranamente a ser un lugar común, casi un tópico callejero (la “serenidad griega”). Spengler utiliza tanto esta interpretación como la que en violenta reacción le opuso Nietzsche, cuando distinguió entre el principio apolíneo y el dionisiaco; porque lo fáustico que introduce Spengler para caracterizar el alma occidental no es sino lo dionisiaco nietzscheano, componente para Nietzsche del espíritu griego, y único principio para Spengler de nuestro Occidente. La caracterización de nuestra cultura,

su explicación por el alma fáustica, cuenta sin duda entre lo mejor de *La Decadencia*; Spengler ha contribuido como nadie probablemente antes que él a que el hombre de esta cultura se comprenda y se eleve a plena conciencia de sí. Lo discutible es si esta concepción arranca desde tan lejos como él imagina, y también si el principio fáustico es un motivo último. En cuanto al final obligado y a la no transmisibilidad de las culturas, sus conclusiones son, por lo menos, prematuras. La misma biología descubre que hay líneas de evolución truncas y otras que se prolongan — para acudir en busca de argumentos a una de las fuentes predilectas de Spengler; y la vida cultural es demasiado breve para que podamos generalizar sobre las formas ya dadas. Precisamente, partiendo del intento de Spengler y de Frobenius de trazar una morfología de las culturas, pero sobre todo con un claro propósito de rebasar el arraigado naturalismo de ambos y las limitaciones consiguientes, acaba de proponer Spranger algo que, siendo apenas un plan de trabajo, diseña ya todas las posibilidades de tal empresa (*Probleme der Kulturmorphologie*, 1936), y comienza distinguiendo los cuatro tipos posibles de influjo o contacto entre dos orbes culturales: fenómenos de inmigración pacífica o guerrera; colonización; influjo a distancia (por ej., el del sistema de Luis XIV sobre Alemania y otros países), y los llamados casos de “renacimiento”. Son grupos típicos que poseen, pese a la singularidad de los hechos históricos que los componen, cierta estructura típica y general, desconocida aún como tal y que debe ser estudiada. Por este camino, naturalmente, se tardará mucho en poder predecir el destino de la cultura occidental... y lo único que puede predecirse desde luego es que una obra extensa consagrada a este asunto nunca logrará tantos lectores como *La Decadencia de Occidente*.

La mayor insuficiencia spengleriana, en mi opinión, consiste en

no plantearse el problema del espíritu. Lo que en filosofía de la cultura impide cualquier generalización, sobre todo anticipadora, es la innegable presencia de este personaje casi incógnito, casi recién llegado. Ya otros, con más hondura que Spengler, han visto el drama de la cultura, el del presente y el del futuro, en el conflicto, irremediable al parecer, entre el espíritu y la vida. Pero otros todavía más avisados han planteado el problema absteniéndose de prejuzgar, atentos a la rigurosa novedad, a la estricta peculiaridad del *hecho* espiritual — porque se trata de un hecho, no de una vana fantasía, no de una ilusoria esperanza. Desde este punto de vista, creo que los atisbos más fecundos están en Scheler y en N. Hartmann; con la reserva de que acaso yerren muchos de los filósofos no naturalistas de la cultura en su unilateral propensión a explicar toda la cultura en función del valor y de la espiritualidad, y de que habría que introducir desde este punto de vista más de un reparo en la noción de espíritu objetivo tal como la presenta, por ejemplo, Freyer.

En *El Hombre y la Técnica* — uno de los libros más amargos que se hayan escrito en los últimos años — Spengler polemiza en cierto modo contra esta filosofía de la cultura, más actual y de mucho más porvenir que la suya. *El Hombre y la Técnica* es como una réplica a *El Puesto del Hombre en el Cosmos*, de Scheler; Spengler tuvo sin duda a la vista este último libro y hasta parece aprovechar algún pasaje. A veces hay entre ambos una sorprendente similitud de tono. El duelo entre estas dos posiciones casi antagónicas, entre estos dos hombres que rayan a ratos en la genialidad, es un espectáculo magnífico. Cuando exponen sus últimas convicciones, ambos logran una apasionada elocuencia, contenida, como reprimida en Scheler, torrencial y afiebrada en Spengler. De un lado la afirmación del espíritu, sobrepuesto a las energías cósmicas y vitales, débil, desnudo, pero in-

troduciendo un sentido nuevo en la realidad y dueño acaso del porvenir; del otro lado, el desarrollo consecuente de esta tesis: El hombre es un animal de rapiña.

Hay demasiada pasión, demasiada elocuencia en *El Hombre y la Técnica*. Las verdades científicas, por lo general, se enuncian más tranquilamente. Y este libro es como un testamento. “La noche quita cuerpo, el día quita alma”, ha escrito alguna vez Spengler, y ahora que él ha ingresado en la noche definitiva, hechos y doctrinas se adelgazan y esfuman, para dejarnos ver con claridad el alma que creó u organizó todo eso. Este teórico y profeta de la decadencia nos ordena amar la decadencia y avanzar resueltos hacia el previsto final, en un ímpetu suicida. Desde Schopenhauer y Mainländer no ha escuchado nuestro Occidente una voz parecida, más peligrosa esta vez porque suena en el inmediato plano histórico, y no en remotas lejanías metafísicas. Cuando deduce su capital precepto, absolutista e imperioso, se olvida Spengler del prudente relativismo histórico que él mismo ha asignado a su teoría. Se olvida también de otras cosas. Una trágica voluntad de negación es lo que en él deja, descarnada, la noche, que “quita cuerpo”.

FRANCISCO ROMERO

HOMENAJE A FREUD

SUS OCHENTA AÑOS

Hace pocos días — exactamente, el seis del mes actual — ha cumplido ochenta años Sigmund Freud, el creador — no es desmesurado apellidarle genial — del psicoanálisis. Con este motivo, y en tal fecha, a su humilde piso de Viena — situado en un barrio excéntrico, al final de una calle en rampa — que sólo distingue una breve placa sobre la puerta (“Pr. Freud. 2-4”); a ese sobrio gabinete de espera que algunos visitantes nos han descripto, y que en nada se diferencia del de un médico corriente — muebles sin estilo y en las paredes cuatro grabados débilmente alegóricos del agua, el fuego, la tierra y el aire, más una fotografía que representa al maestro en medio de sus primeros colaboradores — habrá llegado un fervoroso mensaje congratulatorio suscrito por intelectuales de todo el mundo y ofrecido por uno de sus discípulos más próximos, el doctor Heinrich Meng, de Basilea.

La carta circular reclamando nuestra adhesión, que recibimos hace pocas semanas, venía firmada enteramente por literatos: Thomas Mann, Romain Rolland, Jules Romains, H. G. Wells, Virginia Woolf y Stefan Zweig. Si resalto este hecho es por creerlo muy significativo de las verdaderas devociones que rodean a Freud, insinuando asimismo sobre qué medios ha ejercido mayor influencia su obra y las co-

nexiones de ésta con la literatura, según luego veremos. Mas por el momento me interesa aún más subrayar un simple detalle incluido en dicha convocatoria de homenaje. Se rogaba allí que ninguna de las personas requeridas para él divulgásemos la noticia, a fin de que el Dr. Freud ignorara el honor preparado hasta el momento de recibirlo. Este detalle es casi conmovedor en su pueril ingenuidad. Nos ilumina mejor que largos estudios comparativos sobre el estilo vital centroeuropeo, sobre la sencillez y seriedad de su vida intelectual, en contraste con el sistema de alharacas e hipérboles característicos de países que nos son más próximos — empezando por el nuestro. Quiere decir que en lugar del “banquete monstruo”, de la fiesta oficial, de los discursos académicos, o hasta de la inauguración del monumento en vida que un creador de la talla de Freud se hubiera dejado levantar en cualquier otro país, el único rasgo conmemorativo de su octogenario habrá sido probablemente ese puñado de adhesiones recibidas silenciosamente en su hogar.

En el mensaje de felicitación no deja congruentemente de ponerse en relieve la dignidad moral de Freud, su insobornable independenciam intelectual, virtudes que hacen de él “ein Mann mit erzenem Blick”, como Nietzsche dijo de Schopenhauer; “un pensador y un investigador que supo vivir solo y que, luego, naturalmente, atrajo muchos hacia sí, anduvo su camino y tropezó con verdades que parecían peligrosas porque descubrían algo que se había ocultado con temor y porque alumbraban oscuridades”. En efecto, Freud ha rasgado anchas franjas de luz donde antes sólo existían púdicas o hipócritas penumbras. Buzo de profundidades abismales no ha vacilado en romper capas de convenciones para llegar a los últimos repliegues subconscientes. De ahí el revolucionarismo no voluntario sino fatalmente adherido a su obra y cómo ésta ha hecho más por la liberación que fundamentalmente

importa — la del individuo en cuanto conciencia antes que como partícula social — que todos los sistemas subversivos. La aportación freudiana al conocimiento del hombre es capital. Ante su mirada colónida han acabado las tierras incógnitas, incorporando a la psicología, a la ciencia, al arte regiones antes insospechadas.

FREUD, LITERATO.

Ya queda registrado que este homenaje rendido en su octogenario al sereno y aguerrido nauta de lo inconsciente y de la sexualidad partió de un grupo de grandes escritores europeos. No extrañe, pues, que un aprendiz del mismo gremio se aventure ahora a corear el homenaje y, descartando todo rubor de incompetencia frente a una obra que se estima privativamente científica, lo prolongue con algunos comentarios de simple alcance literario. Mas, por otra parte, hablar de Freud y del psicoanálisis literariamente pienso que no constituye ninguna extralimitación. ¿No será, por el contrario, el lenguaje y la actitud de enfocamiento literario aquella que mejor cuadre a esta obra? En rigor a la literatura debe Freud algunos de sus más profundos entendedores y de sus más fervorosos apologistas. La obra misma del autor de "Totem y Tabú" es en buena parte obra de literato. Y no aludo solamente a esa porción de arte que hay hasta en las disciplinas más aparente o presuntuosamente alejadas de él, a ese espíritu artístico que lleva siempre aparejado toda verdadera creación científica, sino a otras cualidades literarias más específicas que en cualquier escrito de Freud sobresalen. Aun los que sólo se hayan asomado a sus libros reconocerán que el creador del psicoanálisis escribe

admirablemente. El arte expositivo con que Freud presenta sus “casos”, la finura de sus análisis, la gradación novelesca con que enlaza detalles son algunos de los principales encantos que nos retienen en sus libros. Hay en él quizá, por consiguiente, un excelente literato doblado de un agudísimo investigador — y no al revés, como suele creerse.

Partiendo de esta impresión bellamente literaria que dejan sus libros pudo Giovanni Papini no hace muchos años, sin gran irreverencia, y valiéndose como trujamán de “Gog”, simular una interview con el profesor vienés y presentarle fundamentalmente como un literato. ¿Se recuerda? Con el absoluto desenfado a que dan derecho las entrevistas declaradamente apócrifas Papini ponía en boca de Freud declaraciones como estas: “Y soy un hombre de ciencia por necesidad, no por vocación. Mi verdadera naturaleza es la de artista. Mi héroe secreto ha sido siempre, desde la niñez, Goethe”. Y luego hacía confesar que su ideal hubiera cristalizado al ser poeta o al escribir novelas; pero se vió obligado a renunciar a él, eligiendo rumbos económicamente más provechosos, forzado por el escaso rendimiento de las letras y la situación estrecha de su familia, unida a su oriundez judía, factor este último que le hubiera deparado desventuras semejantes a las de un Heine. Además, al hacerle narrar simuladamente su estancia en París, por el año 1885, cuando predominaban los métodos de Charcot en psiquiatría y las corrientes naturalista y simbolista en literatura, Papini le muestra más influído por estas últimas que por los primeros. “Literato por instinto — llega a declarar — y médico por la fuerza concebí la idea de transformar una rama de la medicina — la psiquiatría — en literatura. Fuí y soy poeta y novelista bajo la figura de hombre de ciencia. El psicoanálisis no es otra cosa que la

transformación de una vocación literaria en términos de psicología y patología”.

EL CONFESOR SIN CONFIDENCIAS

Como todas las bromas desaforadas ésta de Papini — o mejor, de su diabólico *Gog* — nos deja un poco perplejos. En su misma demasía e inverosimilitud las supuestas confidencias de Freud, si se las sometiera a su procedimiento indagatorio quizá no dejaran de presentar algunos ribetes lúcidos, parcialmente verosímiles. Por lo demás carecemos hasta la fecha de manifestaciones ciertas que nos ilustren inequívocamente sobre el origen y desarrollo de su genuina vocación. Freud, tan ducho para provocar confidencias ajenas, maestro en el arte de la catarsis, supremo confesor laico — ya que a esto se reduce en muchos casos la psicología abisal que practica, su método psicoanalítico — ha sido contrariamente muy parco en confesiones propias.

Espigando a todo lo largo de su vasta obra sólo encontramos un par de textos donde el profesor vienés accede a brindarnos algunas declaraciones, y estas versan no tanto sobre su vida íntima como sobre el origen y proceso de sus descubrimientos. Me refiero a un breve apéndice al tomo IX de sus Obras Completas en español (Biblioteca Nueva) “Psicología de las masas y análisis del yo”, y al capítulo titulado “Esquema del psicoanálisis” en el tomo XVII — “Nuevas aportaciones al psicoanálisis” — de la misma colección. Datos complementarios, y aun mayores esclarecimientos se encontrarán en el retrato moral que Stefan Zweig traza de Freud en el ensayo sobre éste de la trilogía “La curación por el espíritu”.

Para escudriñar en lo posible sus datos autobiográficos no será supérfluo recordar algunos de los más salientes. Sigmund Freud nació el 6 de mayo de 1856 en Freiberg (Moravia), pequeña ciudad de la actual Checoslovaquia. Sus padres eran judíos, confesión a la que sigue perteneciendo. A los cuatro años fué trasladado a Viena, con su familia. Manifiesta Freud que en sus años adolescentes no sentía predilección especial por la carrera médica, ni tampoco la ha sentido después. En cambio —y aquí asoma un detalle revelador para nuestro objetivo—, escribe, “lo que me dominaba era una especie de curiosidad relativa más bien a las *circunstancias humanas* que a los objetos naturales”. Deliberadamente hemos subrayado dos palabras del anterior párrafo y con un poco de audacia estaríamos ahora tentados de preguntarnos: ¿no implica tal dilección cierto espíritu analítico de artista que lo mismo pudiera haber cristalizado en la novela que en el psicoanálisis?

Desdichadamente Freud cambia a continuación el sesgo de su autobiografía y ningún otro detalle esclarecedor de esta naturaleza viene a agregarse. Todo lo demás que podamos saber sobre su vida íntima — y no es tampoco gran cosa — lo debemos a biógrafos officiosos, como el ya citado Stefan Zweig. Este nos presenta un Freud antítesis de sus clientes neuróticos, un espíritu equilibrado por excelencia. Como lo requiere el intenso trabajo a que se entrega desde hace más de cuarenta años, llevando a cabo diariamente hasta una docena de exámenes psicoanalíticos que le obligan a una especial tensión, un extremo aguzamiento captador. Por lo demás, su vida — regulada por una salud perfecta — no ofrece ninguna peripecia extra profesional. Cosa nada extraña a la postre puesto que su vida, como la de todo gran creador, es su obra. Y recíprocamente.

Hay empero ciertas páginas en su autobiografía científica en las

cuales podríamos esperar descubrir algunos indicios que nos ilustrasen sobre sus reacciones íntimas. Me refiero a aquellos pasajes en que Freud señala algunas escisiones producidas en sus secuencias; en una palabra las direcciones cismáticas del psicoanálisis que tienen por líderes a personalidades tan eminentes por lo demás como Alfred Adler y C. G. Jung. El primero, substituyendo el factor sexual por el principio de poderío; y el segundo, haciendo derivar el subconsciente de lo individual hacia lo colectivo y el mundo de los mitos. Pero ninguna de ambas defecciones — que en puridad no son restas sino importantísimas contribuciones al psicoanálisis inicial — logran perturbar la serenidad de Freud ni arrancarle otro calificativo que el de “heréticos” para sus autores.

PSICOANALISIS Y CREACION ARTISTICA

Si el psicoanálisis no implica una nueva concepción del mundo en general — y no sólo del psíquico — poco ha de faltarle. Recordando la vasta obra de Freud y de sus comentaristas (señalemos entre las pocas contribuciones españolas una muy atinada, el doctor López Ibor en un libro, cuyo título recuerda del de Croce sobre Hegel, “Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis”, Editorial Miracle, Barcelona) se verán partir rayos de nueva luz hacia muy diversos campos. Aquellos que iluminan el proceso de creación en el arte y en la literatura son, naturalmente, los que más nos interesan. Reunirlos en un haz conjunto es tarea difícil pues tales contribuciones psicoanalíticas no llegan a formar en Freud un cuerpo de doctrina ni se presentan fácil-

mente sistematizadas. Alguien debiera cuidar de su enlace. Entretanto valga esta ligera tentativa.

Freud ha querido aplicar a la obra de arte, a la creación literaria el mismo espíritu analítico, la misma técnica interpretativa que a los sueños o las confidencias del subconsciente. Y ha logrado ejemplos magistrales. Baste citar los más conocidos: “El delirio y los sueños en la “Gradiva” de Jensen y “Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci”. Pero aún tiene otras aportaciones menos notorias: así el capítulo sobre “El sueño y la poesía” (vol. VII de sus Obras Completas en castellano) y unas páginas del apéndice que cierra el tomo IX. La mayor parte de sus estudios sobre temas análogos aparecen en el libro titulado “Psicoanálisis aplicado”, aún inédito en castellano, pero que formará el volumen XVIII. A la luz de su método examina allí Freud el Moisés de Miguel Angel, el tema de los tres cofrecillos en dos escenas de “El mercader de Venecia” shakespiriano y un recuerdo de infancia en “Poesía y verdad” de Goethe.

Sin embargo Freud no rebasa sus límites y reconoce explícitamente que sus análisis — aun siendo tan penetrantes y lúcidos — no llegan a perforar esa zona misteriosa, casi inabordable, donde radica la génesis de la creación artística. A lo más que, según él, puede aspirar el psicoanálisis es a establecer algunas relaciones entre “La creación literaria y el sueño despierto”. Este es precisamente el título del más sugestivo capítulo de su “Psicoanálisis aplicado”. Encara allí la obra literaria o artística como una traslación al plano imaginativo de represiones o deseos insatisfechos. Y afirma que el hombre feliz no tiene fantasmas; sólo los crea el hombre insatisfecho. “Los deseos no satisfechos — agrega — son los promotores de fantasmas y todo fantasma es la realización de un deseo viniendo a corregir la realidad incapaz de procurar satisfacción”. Pero equiparar insatis-

facción y poesía fuera harto simplista e inexacto. Por ello se pregunta Freud: ¿puede compararse el poeta al “soñador en pleno día” y sus creaciones a los sueños diurnos?

Dándole la réplica fueron más allá filósofos y escritores no sólo de hoy sino de otras épocas. Otto Rank ha recogido abundantes testimonios a este respecto. Si Kant aseguraba ya que “el sueño es poesía involuntaria” con más razón puede Saint-Pol Roux — un precursor superrealista — fijar esta cartela sobre la puerta de su cuarto mientras duerme: “El poeta trabaja”. El Diario de Hebbel abunda en anotaciones como estas: “Cada día me confirmo más en la idea de que el sueño y la poesía son algo idéntico”. “Los hombres deben imaginarse el estado de inspiración poética como un estado análogo al del que sueña. Se prepara en el alma del poeta algo que él mismo ignora.” Sin embargo, más adelante Hebbel manifestaba su absoluto escepticismo respecto a la posibilidad de que algún día pudiera un hombre anotar sus sueños con toda libertad, sin trabas de ningún género, asociándolos a sus lecturas y a sus experiencias vitales.

EJEMPLOS

Se equivocaba. Tenemos ya, entre las creaciones literarias de estos últimos años, diversas obras donde se llega a esa plena franquía onírica, a esa expansión liberada y liberadora de los sueños. ¿Acaso representan otra cosa en definitiva los textos de escritura automática producidos por algunos escritores superrealistas? Ejemplos de gran valor documental, aparte de su fina calidad literaria y su turbadora belleza son dos libros novelescos de André Breton: “Nadja” y “Les

vases communicants''. Asistimos en esas páginas al extraordinario espectáculo de un hombre que sueña su vida y vive sus sueños. Identificando los estados de sueño y vigilia el poeta ha logrado resolver dialécticamente la pugna planteada desde siempre entre la realidad y el ensueño, creando un universo sin fronteras visibles entre esos elementos y anulando el divorcio que denuncia un verso de Baudelaire: "Un monde où l'action n'est pas la soeur du rêve". Esas obras suministrarían al mismo Freud mejores ejemplos que los entresacados por él de Hoffmann al estudiar la "inquietante extrañeza" de ciertas creaciones literarias. Con excepción de Franz Kafka, no estudiado tampoco, que yo sepa, hasta la fecha, por ningún psicoanalista desco- nozco ningún otro escritor que, como Breton, haya sabido encontrar lo fantástico en un mundo real de contornos tan alucinantes y precisos al mismo tiempo.

El influjo fecundante del psicoanálisis sobre la creación artística, o simplemente las analogías coincidentes entre ambas, presentan numerosos casos. Ni los ejemplos anteriores ni los que recopila Charles Baudoin en un libro de título más prometedor que su contenido — "Psychanalyse de l'art" — pueden agotarlos. De modo especial en lo que se refiere a las transcripciones literarias del pensamiento disociado y subconsciente. En rigor casi todas las exploraciones que cuentan, efectuadas en estos últimos años, traducen de un modo o de otro influencias o sugerencias freudianas. El extraordinario monólogo de Mary Bloom que cierra el "Ulises" de Joyce ¿no pudiera pasar por el ejemplo más audaz y desvergonzado — cierto que en un plano de sublimación artística salvadora — de catarsis psicoanalítica sin ataduras lógicas ni represiones morales?

La intersección de los planos correspondientes a la vigilia y al "sueño despierto" se halla perfectamente lograda en cierto pasaje de

otra grandiosa creación novelesca de nuestro tiempo: “La montaña mágica” de Thomas Mann; en las escenas carnavalescas de aquella especie de “walpurgisnacht” donde Hans Castorp declara su amor a Clawdia Chauchat.

Pero hay todavía, sin salir de las grandes figuras, un nombre sobre el cual los reflejos froidianos son más evidentes y aun obsesivos. Aludo, como se sospechará, a D. H. Lawrence y no tanto a los libros doctrinales en que pretendió dar una proyección personal a lo inconsciente — “Psychoanalysis and the Unconscious” y “Fantasia of the Unconscious” — como a cualquiera de sus grandes novelas, ya sea “Canguro”, “La serpiente emplumada” o “El amante de Lady Chatterley”. En efecto, las conclusiones netas que podrían extraerse de los primeros libros — su fetichismo pansexualista, su fobia del intelectualismo, de la sofisticación vital — a través de la jerigonza que en ellos maneja Lawrence — el plexo solar, el flujo nocturno... — son menos evidentes que cualquier capítulo perteneciente a las novelas antes mencionadas.

La influencia psicoanalítica no se ha traducido solamente en obras de pura creación; abarca también a la crítica. Contamos ya con interpretaciones de grandes escritores vistos a esa luz. (¿Y por qué no si ya se ha intentado interpretar ciertas épocas literarias a otro resplandor más espacioso, el del materialismo histórico, y sabemos que se prepara en Francia una gran historia literaria desde el punto de vista marxista?). Sin propósito de trazar una nómina completa recordemos un libro de René Laforgue sobre Baudelaire y el denso estudio psicoanalítico de E. A. Poe por Marie Bonaparte. En términos más generales Hans Sachs, O. Pfister y Otto Rank han tratado de precisar relaciones entre el arte y el psicoanálisis. Los dos primeros en sendos capítulos del grueso symposium “El psicoanálisis y la vida

moderna” — compilado por los doctores Federn y Meng —. Además Pfister objetivó sus estudios hace pocos años sobre un movimiento de nuestro tiempo, el expresionismo (“Der psychologische und biologische Untergrund des Expressionismus”), mientras Rank quiso trazar la caracterología general del artista, en “Der Künstler”.

Pero Rank, a la zaga de Nietzsche, llegaba a concluir que el tipo del artista está “superado”, como lo fué en su día el de fundador de religiones. Agregaba que el artista al adquirir una conciencia creciente de sí mismo se vería conducido a dejar de ser artista trocándose en psicoanalista y médico de almas. La conclusión es peregrina, propia de un investigador unilateral. Es un reflejo de los excesos a que suele llevar toda teoría aplicada secamente desustanciando la realidad, permutando la vida por guarismos o símbolos. Pero el psicoanálisis no necesita de tal celo exclusivista. La grandeza de Freud puede prescindir de esos homenajes que disminuyen. Y la irradiación continua de su obra requiere espacios no carcelarios ni dogmáticos, ámbitos oreados por el viento de la absoluta libertad espiritual.

Madrid, mayo de 1936.

GUILLERMO DE TORRE

NOTAS

SIEGFRIED Y LA AMÉRICA LATINA

La obra de Siegfried se puede ya dividir en libros de dos especies bien determinadas. Las investigaciones pacientes, concienzudas, minuciosas, por el estilo de *Los Estados Unidos de hoy*, de *La crisis británica en el siglo XX*, y las visiones a vuelo de pájaro sobre países o continentes, como el folleto que dedicó a la *América latina*. Sus grandes méritos y sus defectos evidentes aparecen en ambos géneros, primando éstos en uno y aquéllos en otro.

Es notable en sus trabajos de toda especie el espíritu científico, es decir el deseo de ver las cosas como son en realidad; su habilidad para manejar los conceptos de su ciencia; su facultad de abstracción para ver con los ojos del espíritu lo que escapa a los del cuerpo en el estudio de los hechos sociales; su fineza de observación. También se nota en todos sus escritos el pliegue profesional, revelador del hombre que no se ha libertado de la tendencia a dar a los conceptos de su propia disciplina científica más realidad y exactitud de las que tienen, y su incapacidad para interpretar por medio de categorías pertinentes, ajenas a la economía, lo que no es del dominio de ésta y su sentido de lo concreto le ha permitido no obstante observar con acierto. Méritos y defectos se combinan con tanta armonía, que los segundos llegan a esfumarse y los primeros aparecen más importantes de lo que son. La vivacidad de sus facultades espontáneas, que constituyen el valor principal en sus trabajos superficiales, es el complemento de las grandes investigaciones llevadas según los métodos aprendidos. Su dominio de éstos presta la solidez posible a sus trabajos superficiales.

El folleto que da pie a este comentario (*), participa algo de las dos especies de libros que integran la obra de Siegfried. Una parte se refiere a la América del Norte, que él conoce tan bien por haberla estudiado a fondo en dos de sus grandes encuestas. Otra parte se refiere a Méjico, fracción de la *América latina* a que había prestado menos atención en el magnífico reportaje dedicado a nuestro continente. Aquella pone al día las encuestas dignas de hallarse entre los libros de cabecera de todo diplomático. Pero lo que interesa especialmente a los lectores sudamericanos es la parte del presente folleto que se refiere a uno de nuestros países hermanos.

El género de los reportajes sobre la base del examen apresurado de un país es forzosamente superficial. No hay talento que permita superar los inconvenientes del género: éste impone generalizar, y la materia examinada es casi irreducible a ello por su concreción. Pero Siegfried ha dado en él verdaderos modelos a seguir para la observación de países y continentes a vuelo de pájaro. Es sincero. No se propone halagar, sino comprender. Es observador sagacísimo, de grandes intuiciones. Ve cosas que nadie había visto antes que él entre los extranjeros que lo precedieron, — fuesen pacientes investigadores o apresurados viajeros — o por lo menos que rara vez se dicen. Es de una habilidad de poeta para hacer hablar las estadísticas. Sabe abstraer como pocos entre los hombres habituados a una disciplina tan empírica como es la economía. La visión panorámica que dió de nuestro continente es grandiosa.

Esos aciertos se repiten en los artículos dedicados a Méjico en el folleto que comentamos. Pero también el defecto primordial del intitulado *América Latina*. En éste, Siegfried había señalado la originalidad sudamericana en su invención del presidencialismo, cuya necesidad reconoce por la naturaleza misma de la economía, la geografía, la historia, la etnografía de nuestro continente, pero había juzgado su operación con un criterio ajeno a la originalidad señalada, tendiendo a confundir ilegalidad con discrecionalismo, lo que es negar las bases del fenómeno reconocidas por él mismo. En los presentes estudios sobre Méjico, Siegfried nos da una exposición notable sobre la raigambre histórica de la economía mejicana, con una explicación plausible de la revolución que tiene convulsionado a aquel país hace tantos años. Pero al indicar las taras subsistentes en los gobiernos

(*) *Etats Unis, Canada, Mexique*. Le Havre, 1936. 1 volumen de 96 páginas.

revolucionarios, parece que se le escapan sus verdaderas causas, que son ideológicas más que de otra índole, y reincidir en el error de juzgar el fenómeno político del presidencialismo sudamericano con un criterio extraño a nuestro continente.

JULIO IRAZUSTA

UN TALWEG ONTOLOGICO

A riesgo de que los profesionales ortodoxos de la filosofía me acusen de cometer la más intolerable de las herejías metafísicas, siempre he creído que (por lo menos en muchos casos) entre la diferencia de esencia y la de grado hay sólo una gran diferencia de grado. Esto me ha movido a revisar la oposición irreductible entre la cantidad y la calidad y a suponer que tal vez no sea tan *irreductible* ni tan *oposición*. Sin llegar a reconsiderar el concepto hegeliano de la "identidad de los contrarios", puesto que no tengo la idea de plantear ni siquiera esquemáticamente como contrarios la esencia y el grado, estimo que puede haber una solución inédita (llámese tercero excluido o como se quiera) que reduzca todo a una cuestión de percepción, y casi me atrevería a decir de percepción métrica, a un psiqueo sobre las intuiciones tanto sensibles como racionales de número, de mensura, de magnitud, es decir, de cantidad. Y que por ese camino llegaran, en algunas zonas, a ser indiscernibles lo cualitativo y lo cuantitativo, o por lo menos a entrar ambos en conflicto de jurisdicción.

Estimo que no hay interferencias entre este punto de vista y lo que el bergsonismo trata de aclarar una vez por todas. Me refiero a la equivocación señalada en *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, donde Bergson analiza el problema de la libertad y el determinismo y la triple confusión previa de la extensión y la duración, la sucesión y la simultaneidad, la calidad y la cantidad.

¿Dónde estaría la diferencia de lo cualitativo y lo cuantitativo? Ratifico mi impresión de que en muchos casos, a determinar ulteriormente, una marcada dife-

rencia de grado constituye una diferencia de esencia; una marcada diferencia de cantidad determina una diferencia de calidad. Con esto no quiero significar una negación del concepto de esencia, sino una circunscripción del mismo.

Es indispensable aclarar que las observaciones que formulo acerca de las diferencias de esencias y grado se refieren a abstracciones y realidades que guarden entre sí un mínimo de homogeneidad, imposible de dosificar.

Bergson afirma que hay, en cierto sentido, objetos múltiples, que cada uno de ellos tiene propiedades características y obedece a una ley determinada de evolución, observando que el objeto y su derredor no están separados de una manera nítida, pasándose por gradaciones insensibles de uno a otro. Luego agrega que la estrecha solidaridad que liga a todos los objetos del universo material, la perpetuidad de sus acciones y reacciones recíprocas, prueba suficientemente que ellos no tienen los límites precisos que les atribuimos.

Considero que tal aseveración bergsoniana evidencia la dificultad de la demarcación concreta del objeto, el relativismo del contorno, la persistencia de una zona indeterminada.

He vuelto a reflexionar sobre la dificultad de demarcar los objetos materiales y las concepciones abstractas.

El pasaje del día a la noche está marcado por el crepúsculo. Así he dado en suponer que aun admitiendo zonas equivalentes al crepúsculo para delimitar los objetos, el problema subsistiría sin solución, porque el pasaje del día al crepúsculo, o del crepúsculo a la noche, como el pasaje del objeto a la zona intermedia siempre queda indeterminado, como queda indeterminado el pasaje del color A al color B, de lo dionisiaco a lo apolínico, de lo sublime a lo grotesco, del reposo al movimiento.

El fitozoario esfuma la diferencia entre el vegetal y el animal; la ley de los tres estados, y en general todo el positivismo comtiano, entran en quiebra al pretender demarcar con una precisión arbitraria e ilusoria los diversos tipos de conocimiento. Las gradaciones de lo teológico a lo metafísico y de esto a lo positivo son pues indeterminadas.

En la paradoja epistemológica el pasaje de la negación del fenómeno a la admisión del mismo es de una imprecisión que el razonamiento no puede suprimir.

Ahora bien, en esta evidente imprecisión hay una serie de gradaciones imponderables que no permiten lo discontinuo.

La frontera entre el *fin* y los *medios* es inestable, huidiza y suele volatilizarse hasta que uno y otros pueden, en ciertos casos, llegar a ser indiscernibles. Una de las tragedias de la casuística sería la incapacidad de diferenciar el *fin* de los *medios*, sobre todo frente a la doctrina de los equívocos, la dirección de intenciones y la restricción mental combatidos tenazmente por Pascal.

Me atrevo a esperar que aparezca un día una discriminación que resuelva este conflicto encontrando un talweg ontológico, es decir, una demarcación basada en el "curso profundo" capaz de evitar posibles discordias y de prolongar la concepción del sondeador del tiempo subjetivo a que me referí.

De todos modos, la demarcación que señalo, presunto requisito de conocimiento y exigencia de lo descriptivo, sería trazada (por suprema paradoja) sin infirme exclusivo de la razón, en su expresión analítica y discursiva, y en cierto sentido se aclararía por medio de intuiciones múltiples e introspecciones ultra-penetrantes que se pronuncian en última instancia acerca de la diferencia de grado y de esencia.

Pienso que ese *talweg ontológico* estaría dotado de mayor aptitud para permitirnos la aproximación de las soluciones pre-noumenales, evitando en lo posible, apoyarse en los supuestos de lo discontinuo.

En realidad considero que en la mayoría de los casos en que se produce la confusión de la esencia y el grado, el litigio jurisdiccional se complica por una "cuestión de palabras".

Al paralogismo resultante de la inadecuación del pensamiento con la realidad, se agrega una inadecuación verbal: el lenguaje, en su fatal imprecisión corriente no distingue la importancia de jerarquizar y diferenciar las palabras hasta su límite extremo.

Así, por falta del sentido del matiz, progresivamente decantado, el lenguaje no ha podido desprenderse de sus resabios de animismo primitivo, ni ha sabido evadirse de las correspondencias con lo concreto y lo espacial, lo que, evidentemente lo hace responsable, muchas veces, de logomaquias acerca de lo continuo y lo discontinuo. Las palabras suelen aplicarse por simple mandato de impulsos desmedidos, inhibitorios para la justeza verbal, y, lo que es más grave, para la justeza del pensamiento.

Además, las palabras se emplean mal por indolencia para pensar bien y por falta de agudeza discriminativa.

La secular denuncia del conflicto del pensamiento con el lenguaje formulado, una vez más, por Challemel Lacour, al señalar que el idioma de la filosofía es a la vez “flotante y abstracto, y vacila sin cesar entre las formas de la ciencia y de la poesía”, debe de mantenerse sin perder de vista el contenido de la carta que Bergson dirigió a Höffding en la que puede leerse:

“Nous ne sommes jamais sûrs que ce que nous pensons soit réellement passé dans ce que nous avons dit”.

La búsqueda de una notación apropiada a la metafísica se observa a partir de *La Grande Obra* de Raimundo Lulio, en *La Característica Universal* de Leibnitz, determinando siempre la permanente búsqueda de la semántica alerta en todo momento.

Este concepto puede empalmar con el prólogo de *Données immédiates de la conscience* donde Bergson dice: “Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace”; lo que implica exigencias (por parte del lenguaje) de discontinuidad entre las ideas como si se tratara de objetos materiales.

Pero dentro de la semántica también habrá que aclarar dónde termina el semantemo (elemento lingüístico que expresa las ideas de representación) y dónde empieza el morfemo (relación entre las ideas) actuando este último de tal modo que impide la discontinuidad de las asociaciones del pensamiento y el lenguaje.

Entre otras realizaciones, el talweg ontológico aclararía el proceso del *salto cualitativo*, la iniciación del choque de la tesis y la antítesis que forman la síntesis en la dialéctica materialista.

Es posible que en nuestra época, paralelamente al conflicto del individuo y la persona, se acentúe la tendencia a canalizar el diferendo de lo continuo y lo discontinuo con análoga perseverancia a la que en el siglo XVII orientó el pensamiento de acuerdo con el método cartesiano.

Al margen de ese conflicto he tratado de denunciar la ilusoria demarcación que separa lo esencial de lo relativo.

ALVARO GUILLOT MUÑOZ

CRITICA DE ARTE

NUEVAS EXPLICACIONES

A muy breve distancia de nuestra declaración inicial, creemos útil volver sobre los "principios" para mayor claridad de quienes nos leen.

Aun la sede desde donde nos dirigimos al lector, a pesar de la loable hospitalidad que presta a nuestras líneas, no está totalmente inmune de la categoría de defectos que hacen mover con ligereza la pluma, en ocasiones, cuando sería necesario apretarla más, hasta que las palabras quedasen grabadas. Y no decimos esto adoptando una inútil posición incomprensivamente purista y abstracta, porque también nosotros hemos escuchado y comprendido la cómoda armonía del *rítmico arroyo que lleva perennemente agua a su molino* pero sin hacernos de ella, por voluntad expresa, un breviario.

Como la parte espiritual de la vida del hombre no podrá nunca existir independientemente de la parte material, este natural cambio es fuente de todos los aspectos, negativos y positivos, de la vida. La interpretación de este importantísimo problema (actualmente en función, conexas con los agravadísimos males de la humanidad) lleva también a eminentísimos hombres de pensamiento a echar abajo "puertas abiertas", y siempre por defectos de presunción y de traición a la totalidad del problema, y, especialmente, por una interpretación *elástica y relativa* de la verdad y la moral.

Los deberes y los fines de una crítica de arte constructiva son enormes, ásperos, y no pueden ser tratados sino en íntima unión con la manifestación total de la vida.

Por eso nuestra crítica, que no tiene simpatía por las extralimitaciones literarias, y ninguna intención de echar abajo "puertas abiertas", no propondrá remedios más o menos eficaces, sino que procurará no hacerse fragmentaria, pasando por encima de la moral, y no reducirse a una inútil e insulsa crónica de las exposiciones de las diversas galerías de Buenos Aires.

La naturaleza misma de la crítica de arte, por su función de colaboración en el lento e íntimo mundo del progreso espiritual del hombre, no puede echar mano del recurso del golpe escénico o de las fatalidades utilitarias, por ejemplo, de la crónica judicial: reducir la crítica a una *crónica* no puede menos que hacernos caer en la inutilidad y en el tedio.

Toda la colección de frases hechas, como “pintar con empaste jugoso”, “paleta rica en armonías simpáticas”, “pincelada fácil”, y otras mil, igualmente triviales, que nos regalan todos los días, sin cansarse, críticos de muchos diarios y revistas, que son las resultantes de la transformación de los deberes críticos en “crónica”, con inútiles pretensiones de llamarse crítica.

No parecerá entonces extraño e inoportuno, a quienes nos leen, encontrar el problema crítico tratado bajo un aspecto más vasto, más de acuerdo con la vida, y no el juicio restringido sobre un cuadro expuesto, porque éste es el único camino a seguir para llegar a la *concienzuda estructura crítica* que pueda disciplinar y orientar al público hacia los artistas mejores, y que pueda despertar en los artistas el sentido de confianza, de respeto y aun de temor hacia el juicio crítico.

RODRIGO BONOME EN LA GALERIA MÜLLER

Si no nos hubiéramos trazado una línea de conducta, habríamos liquidado en dos líneas la exposición de Bonome con el solo fin de cumplir con nuestra obligación. Pero, fieles a nuestros principios: *optimismo, confianza y generosidad* (entendiéndolos en su significación moral y constructiva, no en el sentido especulativo de la eterna armonía con el prójimo), tratamos de evitar, en cuanto es posible, demoliciones herméticas y elegimos de preferencia el camino largo y difícil de la convicción. Aspiramos precisamente a la colaboración con el trabajo del pintor, una de las aspiraciones esenciales de nuestra crítica.

DIBUJOS, TEMPLES, OLEOS

Los dibujos, que son para nosotros la radiografía de la calidad de un pintor, nos revelan en seguida, en toda su diligente mecanicidad, el mundo hueco en que se mueve este pintor. En efecto, a pesar del efectismo de los títulos — *Con-*

valecencia, El apoyo, Barrio obrero, — a sus cuadros les falta vida con relación al hombre y les falta vida con relación a la pintura.

En sus figuras no se ve ninguna tentativa de animarlas, aunque el dibujo no sale del esquema verista; al contrario, se complace en él.

Sus paisajes son un poco como cubos puestos al sol sobre primeros planos de terreno ondulado; no son Buenos Aires. Les falta el espíritu de observación que concreta el alma del paisaje, que hace sentir al hombre, no como una figurilla decorativa, sino como habitante y creador del ambiente.

La libertad de composición que puede invocar Bonome en su defensa no debe servir para hacer genérico y escenográfico el paisaje, sino al contrario; la libertad de composición debe servir para condensar lo *esencial*, extraído de los aspectos siempre fragmentarios de lo real, para expresar, en síntesis, las características íntimas de un ambiente dado.

Buenos Aires, a pesar de la rigurosa geometría de los 100 metros \times 100 metros y la aparente igualdad de la casita particular *standard*, tiene para nuestros ojos críticos aspectos mucho más interesantes y emotivos.

La monotonía y la pobreza de empaste del color, que para nosotros resulta exasperante, es en este pintor marcadísima. Pocos tonos fáciles en amplia extensión forman su lenguaje usa el ocre indiferentemente para un muro de una casa, para la tierra o para modelar una figura.

El temple, elegido con preferencia, según puede comprobarse en los trabajos expuestos, facilita, tal vez más, los defectos que hemos enunciado.

MONOCOPIAS

Un contraste inexplicable encontramos en cuatro monocopias donde se cierne una atmósfera completamente diversa, despojada hasta del pecado de simpatía exagerada hacia el mundo de Spilimbergo, reprochable en otros trabajos suyos.

Invitamos a Bonome, con toda la convicción que puede derivarse de nuestro amor por la pintura, a observar íntimamente sus monocopias y a saborear todos los recursos que puede tener el color cuando, con la penetración difícil y compleja del empaste, se transforma en pintura.

Lo invitamos también a prestar atención, en este caso específico, a las sugerencias casuales del procedimiento técnico, riquísimo en sensaciones imprevisibles, y a captar el misterio (¿casual?) de la naturaleza. Casualidad eterna del mundo sensible, escuchada intensamente por Leonardo de Vinci y en nuestros días por Picasso. Dos artistas separados por siglos, pero muy cercanos en aquel continuo descontento que revela toda la inquietud necesaria para hacer arte.

La dimensión del largo razonamiento valga para demostrar nuestra sinceridad.

EL OBELISCO

No queremos escribir en defensa del obelisco, primero porque lo ha defendido muy bien su autor, el arquitecto Alberto Prebisch, y luego porque ahora se defiende él mismo con su candor, contra el fondo azul del cielo. A sus pies se desarrolla un entrecruzamiento de vida intensísima. La geometría pura, llevada al campo del lirismo, nos demuestra que puede vivir, orgánica, entre el tráfico de los automóviles saetas, como en las silenciosas plazas clásicas por donde caminan tranquilamente los turistas.

Para nosotros, se entiende, no es una novedad, porque nuestra interpretación del maquinismo y sus influencias sobre nuestra sensibilidad se deriva, precisamente, de la comprensión de que el movimiento "de la máquina" es la expresión de la geometría mecanizada. El ingeniero que aumenta la velocidad del automóvil en el tubo aerodinámico, aumenta involuntariamente su estética.

Pero no es una finalidad lírica la de la presente nota; por eso querríamos sacar conclusiones sobre el insólito interés que despierta esta obra.

Se ha hablado de desproporciones, de traición a las tradiciones del obelisco, de la pequeñez de la plaza, etc. Nadie ha pensado en la inevitabilidad casi humana de ciertos errores.

El ejemplo de los romanos, que junto a la mole del Coliseo pusieron, con admirable sentido de la proporción, una fuente pequeña llamada *Sudante*, a distancia de siglos, no ha podido evitar que el arquitecto Mengoni y todas las comisiones de entonces construyeran en Milán, para terrible sofocación del Duomo, la Galería Vittorio Emanuele y los Pórticos Septentrionales y Meridionales.

Si alguna objeción estética se puede hacer a la colocación del Obelisco en la Plaza de la República, provendría de la imposibilidad de demoler los palacios

de la Diagonal, que molestan con su fea arquitectura culturalista y presuntuosamente modernizante; pero es innegable que si se limita la osadía, en busca de una absurda perfección, no se hará nada, y por eso nos parece imposible negar la belleza del Obelisco a causa de semejantes errores.

Si, por otra parte, la infracción a un reglamento urbano de altura ha servido para despertar el simpático interés del público y de los técnicos hacia un problema estético, no podemos sino lamentar la falta de reglamentos análogos que podrían despertar el interés de la opinión pública hacia el problema de los feos monumentos que continuamente arruinan los ángulos libres de la ciudad.

EL MONUMENTO A DON PEDRO DE MENDOZA

Casualmente hemos visto en las salas de Amigos del Arte las *maquettes* del monumento a Don Pedro de Mendoza. No empleamos palabras de desaprobación porque deberíamos descender demasiado.

Aquella figura aventurera de Don Pedro de Mendoza, de ánimo borrascoso, héroe de una tragedia como la fundación de Buenos Aires, a quien la historia sigue los pasos a través de su vida orgiástica de Roma y de sus enfermedades que no permitían decidir la salida de una expedición cuyos componentes soñaban, con la morbosa excitación del oro, en la partida que no podía emprenderse y que parecía ya el vaticinio de su triste fin; la llegada a las costas rioplatenses, la fundación de la ciudad de Buenos Aires, el asedio de los indios, el hambre, el triste retorno, el testamento y, por fin, su tumba oceánica en aguas del ecuador: todo un mundo inmenso de fantasía para quien sabe captar los fantasmas líricos y transformarlos, a través del proceso espiritual, en plástica.

En cambio, todos los concurrentes, que se detienen en los esquemas de un simbolismo mezquino de la "barquilla" y del "laurel", han presentado *maquettes* que no son dignas de un monumento a un fundador de ciudad y navegador interesante del 1500, y ni siquiera serían propias para un estadista sedentario.

Es menester no haber tenido, ni de niños, el don de soñar con los libros de aventuras, para reducirse a semejantes expresiones ante la personalidad de Don Pedro de Mendoza y las peripecias de su vida.

Era suficiente una asociación de ideas entre la lejana fecha del 23 de febre-

ro de 1536 y la Buenos Aires de hoy, vibrante de vida, para hacer brotar poesía suficiente a plasmar la materia más rebelde.

No conocemos el resultado del concurso; estamos seguros de que la rigidez burocrática habrá limitado las facultades de los concurrentes, pero no a tal punto que excuse el fracaso de las *maquettes* premiadas y no premiadas.

LEONIDAS FRECHKOP EN LA GALERIA MÜLLER

Antes de ver los cuadros de este pintor leímos las exageraciones de la crónica de un importante diario de la mañana, que lo presentaba como una celebridad indiscutible: viene del otro lado del océano, de centros de arte refinados; tiene cuadros en los museos, ha conquistado premios; es un ruso que abandonó la patria durante la revolución; en suma, todo el aparato de la gloria.

A nosotros, que hemos estado siempre muy enterados del mecanismo de los premios, de las comisiones, y sabemos cómo van los cuadros, muchas veces, a parar a los museos, sin méritos excepcionales, todo eso nos dejó indiferentes.

Estábamos casi inclinados a tolerar todo el fraserío de esa presentación como un desahogo provinciano de exagerada cortesía, de hospitalidad (que no exalta ciertamente al periodismo argentino frente al extranjero), si no hubieran aparecido en los diarios otras alabanzas y juicios exageradamente descarriados. Y esta vez con la agravante inexcusable de ser juicios nacidos frente a los cuadros.

A nosotros, esta exposición nos ha sido fácil de juzgar por su desorganización y por las piruetas de saltimbaqui que hay en la concepción y en la técnica de los cuadros, piruetas que querrían justificar y explicar las fases del trabajo constructivo del pintor, pero que, juzgadas en su sustancia pictórica, revelan su falsa pretensión de ser pintura de alta calidad.

Basta el examen del autorretrato, que parece estudiado en los efectos de esas bellísimas fotografías para anuncios de impermeables mojados por la lluvia, con adición de una pincelada brillante de rojo en los labios, y el examen del cuadro titulado *Homenaje a Ticiano*, donde el calco del esquema exterior quisiera ayudar al color que no existe. Toda la sustancia de los rojos profundos de Ticiano está reducida, en este cuadro, a maliciosos toques de color y a matices de barniz que dejan transparentar toda la trama de la tela. El color carne de las mujeres de Ticiano, de una uniformidad tan perfecta, tan incorporada a las formas mór-

bidas del dibujo, está reducido aquí a esfumaduras de un rosa que tiende a amarillo con penosos intentos de modelar en gris desentonado.

A propósito de un cuadrito titulado *Bebé durmiendo*, hemos leído con asombro frases como esta: “lograda expresión de la tierna poesía de la infancia”; “acentos suaves y sutiles”. Una cabeza de niño, de pocos centímetros, recortada con todos los artificios usuales para que guste fácilmente y sobre el esquema de centenares de cuadros con igual tema y hasta con la misma entonación de color, nos hace pensar, no en alabanzas, sino en esta frase de A. M. Cassandre: ...“naturalezas muertas, desnudos, paisajes, que irían a engrosar el número de otras naturalezas muertas, de otros desnudos, de otros paisajes, a los que será necesario un día resolverse y arrojar al mar... como el café”.

La pretensión de este pintor y la ingenuidad o falta de preparación de ciertos críticos que han tomado por oro puro el oro falso, nos han hecho insistir sobre juicios de detalle, que no nos agradan porque se prestan a interpretaciones dudosas.

Nosotros los jóvenes estamos habituados a suponer demasiado a la ligera una preparación cultural, por lo menos en materia histórica, a ciertos críticos que no militan entre los defensores de la cultura moderna. Desgraciadamente, ellos mismos nos desmienten, como en nuestro caso, y no podemos sino estarles muy agradecidos, porque nos ahorran, por lo menos una vez, la dura tarea que desde hace años llevamos a cuestras, la polémica contra la confusión y en defensa del arte.

HECTOR NAVA EN LA GALERIA WITCOMB

De cuando en cuando nuestro fatigoso vagar por exposiciones insignificantes o chocantes tiene momentos de gozo, si no propiamente de satisfacción. Si bien este pintor no puede ofrecer nada a nuestro plano crítico, porque responde a tendencias de otra época, nuestro amor, sin “recetas”, por la pintura, entendida ante todo como emotividad lírica del color, nos lleva a apreciar la honradez del artista y a gustar, en consecuencia, de ciertos trozos de buena pintura. Preferimos los paisajes sin figuritas porque la facilidad con que las esboza crea una atmósfera demasiado anecdótica que debilita el lirismo del cuadro.

Como trabajos exclusivos de figura, sólo presenta dos, opuestos, no como

técnica, sino como atmósfera de concepto: un Autorretrato en traje de fiesta, con brillante sombrero de copa, y un *Cristo* doliente entre dos figuras. No hay que pensar en un intencionado contraste psicológicamente polémico. La misma incoherencia y facilidad que le permite, sin acaso percibir el contraste, exponer dos cuadros de atmósferas tan opuestas, es la misma incoherencia y facilidad (tenemos el derecho de suponerlo) que le ha permitido pintarlos.

Se nos ocurre pensar, frente a estos ejemplos, en la moralidad (nunca suficientemente puesta en duda por ciertos críticos) de pintores modernos del nivel del pobre Tulio Garbari, que supo transformar su existencia, ya en las montañas trentinas donde nació y vivió parte de su fatiga, ya en la babélica París donde murió a la temprana edad de treinta y nueve años, en una lucha continua para llegar a imponer a su pintura un orden sublime y religioso. El contraste de Garbari, contrapuesto el ejemplo ya citado en la exposición de Héctor Nava, no quiere ser un reproche para Nava personalmente, sino otra prueba del derecho moral que tienen las generaciones jóvenes a criticar toda la farsa del mundo burgués, que habiendo confundido y perdido, entre convencionalismos de toda especie, la realidad de la vida, llevó al arte hacia la superficialidad y la decadencia.

De estos contrastes, que tanto aclaran, los advertimos nosotros los jóvenes, todos los días, y bajo infinitos aspectos; para no salir de nuestro campo, citaremos las diversas impresiones provocadas por el Autorretrato de Nava. Mientras el crítico de un importante diario ha tomado el pretexto de este hombre vestido en traje de fiesta para emitir una reflexión intimista, a nosotros nos recuerda irresistiblemente la psicología de aquellos sombreros de copa, captada por René Clair en su película *À nous la liberté*.

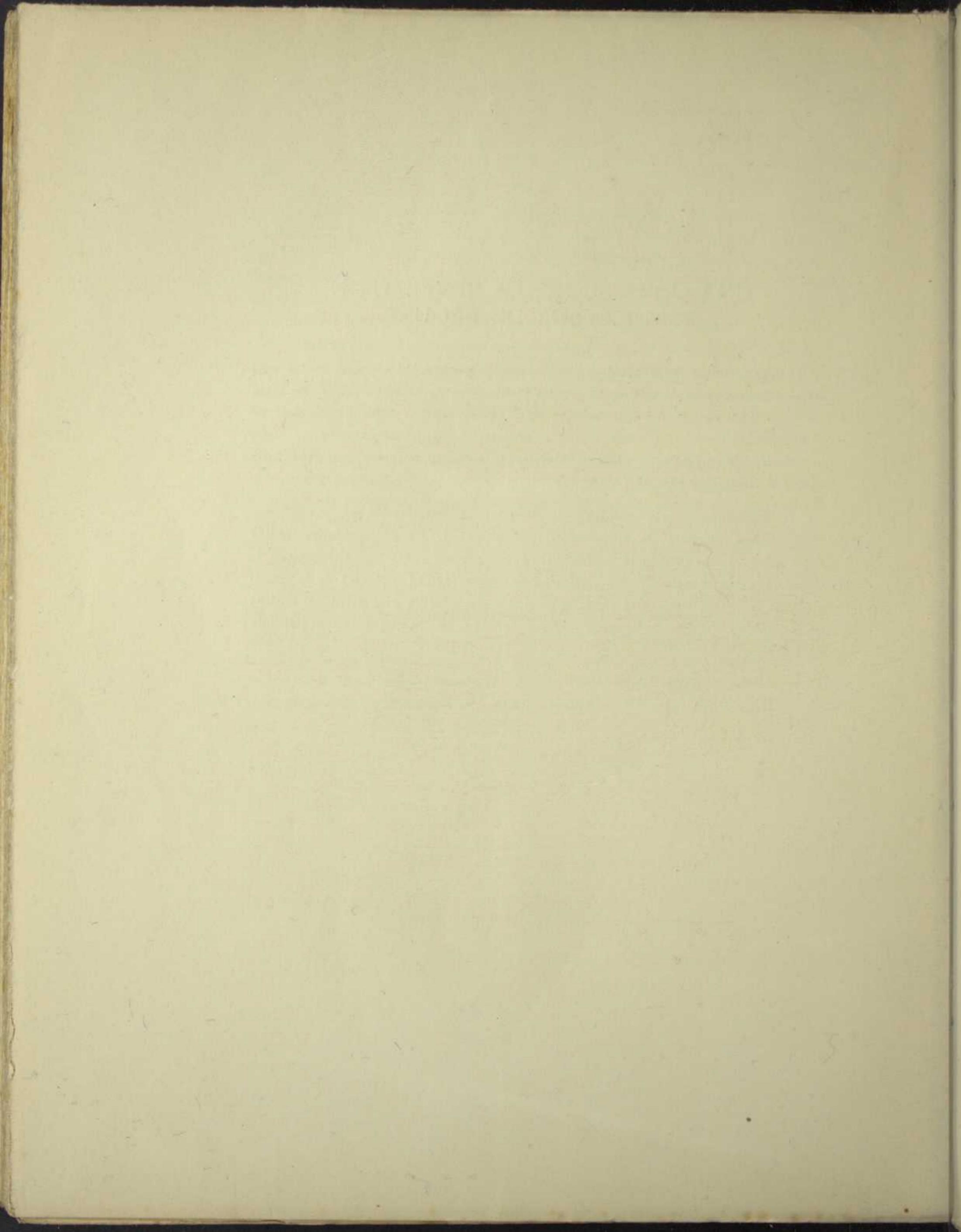
ATTILIO ROSSI

UNA OBRA SOBRE LA REVELACION PSICOLOGICA DE PROUST

A partir del número próximo iniciaremos la publicación de uno de los más extraordinarios trabajos críticos suscitados por la obra de Marcel Proust. Se trata del bello libro de Arnaud Dandieu que lleva el nombre del autor de *Du côté de chez Swann*.

Baste, para apreciar el excepcional interés de esta publicación, con reproducir aquí sus títulos de capítulo:

I. Introducción a la psicología de Proust. La significación de la metáfora.
II. formación histórica de la metáfora proustiana: 1. La concepción romántica del tiempo; 2. La influencia de Ruskin; 3. La música. III. La psicología de la metáfora-acción sagrada: 1. La revelación en Proust; 2. El problema de la personalidad; 3. El individuo y la obra de arte. IV. La pérdida progresiva del sentido de lo real en Proust: 1. La esquizoidia y la obra de Proust; 2. La esquizoidia de Proust.



ESTE VIGÉSIMOUNO NÚMERO DE SUR SE ACABÓ
DE IMPRIMIR EN JUNIO DE 1936, EN
LOS TALLERES GRÁFICOS DE LA
IMPRENTA LÓPEZ, PERÚ 666,
BUENOS AIRES

Cuajada de La Martona

Procedimiento Metchnickoff



Alimento para intelectuales
y sedentarios en general

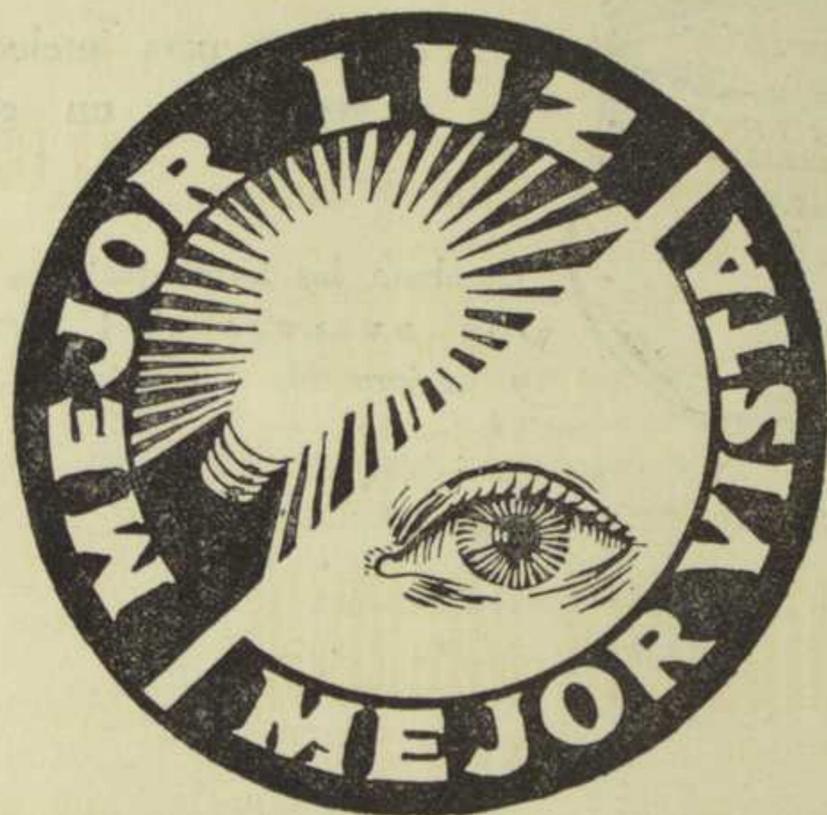
Combate las fermentaciones intestinales
los avances del artritismo
y mejora las condiciones de la piel

Et

Banco Municipal

realiza diariamente interesan-
tes ventas de joyas, objetos de
arte y toda clase de artículos;
y periódicamente Remates de
Muebles, Cuadros y Libros
seleccionados.





LA VISTA TRABAJA INCESANTE-
MENTE Y ES UNA PARTE MUY
DELICADA DEL ORGANISMO.

LA SALUD DE SUS OJOS
REQUIERE UNA CORRECTA
ILUMINACION.

Dinero en Hipoteca a Cargos Plazos

5%

DE INTERES ANUAL

TRAMITACION RAPIDA
CONDICIONES VENTAJOSAS
SOBRE INMUEBLES UBICADOS
EN JURISDICCION DE LA PRO-
VINCIA DE BUENOS AIRES. —

BANCO DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES

INFORMESE EN NUESTRAS CASAS,
BUENOS AIRES, LA PLATA Y SUCURSALES

CASA MATRIZ:

LA PLATA

Av. Ing. Luis Monteverde 726

CASA CENTRAL:

BUENOS AIRES

San Martin, 137

Bmé. Mitre, 451/57

BANCO HIPOTECARIO NACIONAL

25 DE MAYO 245



La mejor inversión de capitales

ES ADQUIRIR

Cédulas Hipotecarias Argentinas

Del 5 % de INTERES ANUAL CUYO INTERES RESULTA MAYOR SI SE ADQUIEREN
POR UN PRECIO INFERIOR A SU VALOR NOMINAL.

ESTOS TITULOS ESTAN SOLIDAMENTE GARANTIZADOS:

- 1º POR LAS PROPIEDADES GRAVADAS EN PRIMERA HIPOTECA A FAVOR DEL BANCO.
- 2º POR LAS RESERVAS DEL BANCO.
- 3º POR LA NACION (Art. 6º de la Ley Orgánica).

EL BANCO SE ENCARGA DE LA COMPRA VENTA DE LAS CEDULAS Y LAS RECIBE EN CUSTODIA, RESPONSABILIZANDOSE DE TODO RIESGO, SIN GASTO ALGUNO. — ADEMAS ADMINISTRA LA RENTA DE CONFORMIDAD CON LAS INSTRUCCIONES QUE POR "CARTA ORDEN" LE TRASMITEN LOS INTERESADOS, YA SEA ADQUIRIENDO NUEVOS TITULOS, GIRANDO SU IMPORTE, DEPOSITANDOLO EN ALGUN BANCO O ENTREGANDOLO A LA PERSONA QUE SE LE INDIQUE, SIN COBRAR NINGUNA COMISION POR ESOS SERVICIOS

LAS CEDULAS HIPOTECARIAS, Y LAS RENTAS DE LAS MISMAS NO ESTAN GRAVADAS POR NINGUN IMPUESTO.

SOLICITEN INFORMES MAS COMPLETOS PERSONALMENTE O POR ESCRITO A LA GERENCIA DEL

BANCO HIPOTECARIO NACIONAL

"Testimonios"

por

VICTORIA
OCAMPO

Precio 6 pesos
con 60 centavos

✱

EDICIÓN DE LA
"REVISTA DE OCCIDENTE"

"LA CIUDAD JUNTO

AL RIO INMOVIL"

por

EDUARDO
MALLEA

Precio 3 pesos
(7.50 pesetas)

✱

EDICIONES "SUR"

"Un Cuarto Propio"

por

VIRGINIA
WOLF

Precio 2 pesos
(5 pesetas)

✱

EDICIONES "SUR"

"André Gide y Nuestro Tiempo"

Precio 2 pesos
(5 pesetas)

✱

EDICIONES "SUR"

El Arte del Libro

●
**IMPRESA
LOPEZ**

Arte y Técnica
al servicio del libro.



PERU 666, B. AIRES
U. T. 33 - 5261 y 6917

El arte de imprimir libros no puede ser el producto de una improvisación apresurada, sino el resultado de una sólida experiencia alcanzada a través de una constante y esmerada dedicación.

El buen impresor de libros ha de ser artista en su oficio y cooperar con el escritor para la perfecta materialización de sus pensamientos.

Contribuiremos al éxito de su obra.

C O N S U L T E N O S

SUR

SUMARIO DEL N° 20

GABRIELA MISTRAL: Recado sobre Victoria Kent — *JORGE LUIS BORGES*: La doctrina de los ciclos — *ANA M. BERRY*: ¿Existe una nueva consciencia? — Primer debate de "SUR" — *LOUIS OLLIVIER*: Misión o demisión del hombre.

NOTAS: — *Vicente Fatone*: Sobre la educación del hombre argentino — *Raimundo Lida*: Korn, o el filósofo prudente — *Attilio Rossi*: Crónicas de arte — *Julio Irazusta*: El "Catilina" de Ernesto Palacio y la historiografía romana.

Adquiera los siguientes libros publicados por "SUR"

<i>D. H. Lawrence</i> "CANGURO"	<i>Aldous Huxley</i> "CONTRAPUNTO"
<i>D. H. Lawrence</i> "LA VIRGEN Y EL GITANO"	<i>Virginia Woolf</i> "UN CUARTO PROPIO" (Recién publicado)
<i>F. García Lorca</i> "ROMANCERO GITANO" (Edición de lujo)	"ANDRÉ GIDE Y NUESTRO TIEMPO" (Recién publicado)
<i>Victoria Ocampo</i> "SUPREMACIA DEL ALMA Y DE LA SANGRE"	<i>Francisco Luis Bernárdez</i> "EL BUQUE"
<i>Victoria Ocampo</i> "LA MUJER Y SU EXPRESION" (Próxima aparición)	<i>Leopoldo Marchal</i> "LABERINTO DE AMOR"
<i>Eduardo Mallea</i> "NOCTURNO EUROPEO"	<i>Igor Strawinsky</i> "CRONICAS DE MI VIDA"
<i>Eduardo Mallea</i> "CONOCIMIENTO Y EXPRESION DE LA ARGENTINA"	<i>Igor Strawinsky</i> "NUEVAS CRONICAS DE MI VIDA"
<i>Eduardo Mallea</i> "LA CIUDAD JUNTO AL RIO INMOVIL" (Recién publicado)	<i>C. G. Jung</i> "TIPOS PSICOLOGICOS"
	<i>André Malraux</i> "LA CONDICION HUMANA"

S U M A R I O

W. I. *IVANOV*: Ensayo sobre las orientaciones del espíritu moderno — *JOSE BIANCO*: Las últimas obras de Mallea — *BENJAMIN FONDANE*: Prefacio para el presente — *FRANCISCO ROMERO*: Nota sobre Spengler — *GUILLERMO DE TORRE*: Homenaje a Freud — NOTAS — *JULIO IRAZUSTA*: Siegfried y la América Latina — *ALVARO GUILLOT MUÑOZ*: Un Talweg Ontológico — *ATTILIO ROSSI*: Crítica de arte.

\$ 1.—

(2.50 pesetas)



H0006481

S1CJ.14.4.4