27

# SUR

# SUR

DIRIGIDA POR

*VICTORIA OCAMPO*

DIRECCION Y ADMINISTRACION

*Viamonte 548*

Buenos Aires





**CONDICIONES DE VENTA Y SUBSCRIPCION**

Número suelto . . . . . $ 1.—

**SUBSCRIPCION ANUAL:**

Argentina, América y España . „ 10.—

(Por semestre $ 5.—)

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

En venta colecciones completas
a precios especiales

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

VIAMONTE 548, BUENOS AIRES

# ...y cuando YPF dice...

Es una verdad incontrovertible la argentinidad de Y P F. En este sentido, podemos decir que es una amplia expresión de lo argentino, porque es obra, exclusivamente, de este pueblo. Con sus yacimientos en el país, Y P F explora, explota y elabora con personal propio, que es argentino; transporta su producción en su flota, que es la más importante entre las que están al servicio de una empresa industrial argentina, y distribuye sus productos con elementos propios. ¿No es ello una expresiva síntesis de argentinidad? De ella deriva esa "calidad argentina" de los lubricantes Y P F, señor automovilista, con los cuales, se lo aseguramos, su coche será mejor.

*Consulte en garages y estaciones de servicio la tabla de lubricación del Motormóvil YPF. Le indicará el Motormóvil que su coche necesita.*

Exija lubricantes MOTORMOVIL YPF en sus legítimos envases de color azul y blanco, de uno, cuatro y 18 3/4 litros. Y cuide siempre que la lata sea rota en su presencia.

11 PUNTOS DE SUPERIORIDAD

**Si Ud. desea conocer el significado técnico de cualquiera de estos puntos y la influencia del mismo sobre la calidad del aceite, le enviaremos gustosamente detalles interesantes. Bastará que los pida por teléfono o carta a YPF División Lubricantes.**


YACIMIENTOS PETROLIFEROS FISCALES - PASEO COLON 922 - 33-6031 - Bs. AIRES

# LUBRICANTES YPF

100% ARGENTINOS

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

# CAJA NACIONAL DE AHORRO POSTAL

9.527 LEYES 11.137

## La Garantía de la Nación

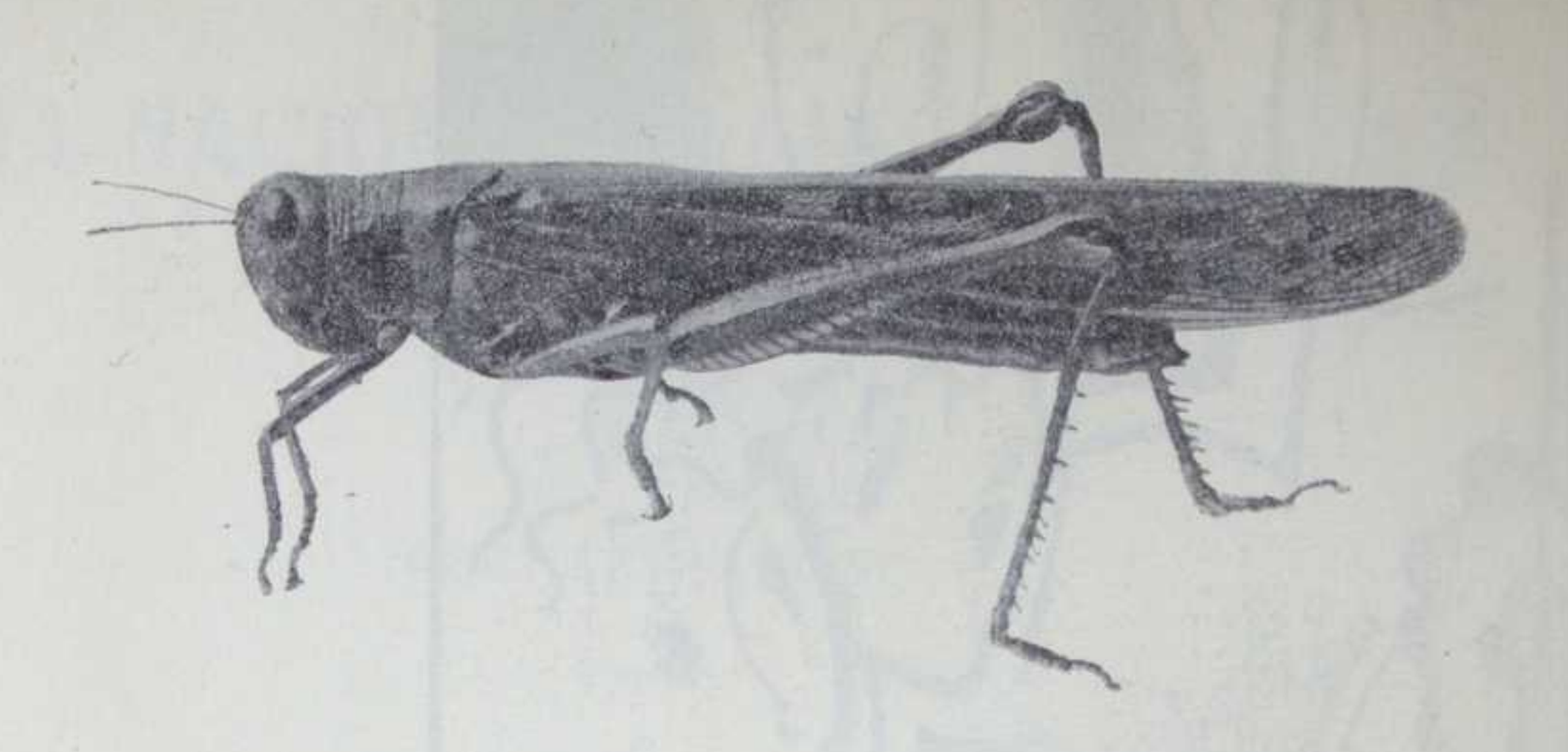
y el PRIVILEGIO de la INEMBARGABILIDAD para los depósitos y la propiedad urbana o rural, amparan los ahorros de cerca de DOS MILLONES de depositantes.

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



Señor Agricultor:

No devuelva la barrera que ha arrendado este año. Así la tendrá en su chacra y podrá disponer de ella en el momento oportuno. El Ministerio de Agricultura le concederá las formas más ventajosas de pago.

**Ministerio de Agricultura de la Nación**

**Comisión Nacional de Defensa contra la Langosta**

# SUR

*REVISTA MENSUAL*

*PUBLICADA BAJO LA DIRECCION DE*

*VICTORIA OCAMPO*

DICIEMBRE DE 1936 AÑO VI

BUENOS AIRES

# SUMARIO

# CONFERENCIA DE JACQUES MARITAIN A PROPOSITO DE LA "CARTA SOBRE LA INDEPENDENCIA"(*)

Señoras, señores:

El día de nuestro desembarco en Buenos Aires, lo primero que encontré al llegar al hotel, fué un número de "SUR" que contenía la traducción española de mi *Carta sobre la Independencia,* sorpresa gratísima que me complazco en agradecer aquí a la señora Victoria Ocampo; también le doy las gracias por haber editado en tirada aparte la traducción de mi *Carta.*

Ahora, a propósito de esta *Carta,* "SUR" ha tenido la gentileza de organizar esta reunión para sus amigos y pedirme que exponga mi pensamiento, a lo cual creo seguirá una conversación. Me alegro de tener esta oportunidad de delimitar las posiciones que defiendo, no precisamente *en política* (porque siempre me he mantenido alejado de la acción política propiamente dicha, en la idea de que un hombre no puede

(*) Pronunciada expresamente para "SUR", el día 6 de octubre de 1936.

hacer bien muchas cosas a la vez y de que bastante tengo con la filosofía), sino en materia de *filosofía social y política,* porque en este terreno me parece que es hoy deber de particular urgencia ver claro en un momento en que tantas conciencias están en confusión.

Sabéis que estoy colocado en el punto de vista de una filosofía cristiana. Juzgo que la filosofía cristiana tiene que salvar un gran retardo en estas materias. Personalmente, he pasado muchos años ocupándome sólo de metafísica, porque pensé que era lo más urgente. No creo haberme equivocado, pero también era urgente pasar a la filosofía práctica.

Hay en todos los países, en Francia como en los demás, una juventud admirablemente generosa; es lástima verla tantear por todas partes en su deseo de ser útil, y verla extraviarse muchas veces porque la generación precedente no le ha preparado el camino, limpiando el espíritu de prejuicios y de ideas hechas que obstaculizan la percepción justa de lo real, y elaborando una doctrina positiva.

Por eso es para mí cuestión de conciencia trabajar en este dominio; en términos generales creo que es deber del pensamiento cristiano tener existencia propia, afirmar su autonomía en todos los terrenos; tanto, a mi modo de ver, en el terreno social y político, como en el especulativo. No se trata de refugiarse en lo espiritual y de no dejar, a los cristianos

decididos a vivir su fe, más alternativa que el desierto o el martirio. Tampoco se trata de bautizar por la fuerza, bajo pretexto de colaboraciones necesarias al movimiento de la historia, a errores rebeldes contra la concepción cristiana de la ciudad, tales como el comunismo y el fascismo; se trata de tener en cuenta a un mismo tiempo *toda la verdad,* la verdad de los principios intemporales y la verdad temporal de la historia, la realidad de sus condiciones actuales, para intentar proponer una concepción temporal cristiana *posible* respecto de los tiempos en que entramos. En otros términos, se trata, si queréis, de intentar rehacer una cristiandad, o de ver en qué condiciones sería posible y pensable hoy una nueva cristiandad totalmente distinta de la medieval.

Lo cual quiere decir que hay otra solución, que debe haber otra solución además del dilema fascismo o comunismo; y que, a mi juicio, sólo puede dar esta solución una filosofía y una actividad de inspiración cristiana, orientadas hacia lo que he llamado humanismo integral, y hacia una justa idea de la libertad. A grandes rasgos, he aquí cómo se me plantea el problema.

Ahora, antes de ir más lejos, me permitiré haceros ciertas aclaraciones de orden histórico para evitar malentendidos y confusiones que por sí solos tienden a crecer y complicarse.

Cuando llegué a Buenos Aires, me enteré, por ciertos pe-

riódicos más o menos bien intencionados, de tres cosas: primero, de que en Francia yo me había adherido al Frente Popular; segundo, de que había saludado una manifestación del Frente Popular levantando el puño; por último, de que el arzobispo de París me había excomulgado. Ignoro el origen de estas informaciones. El arzobispo de París no me ha excomulgado; más aún: el órgano oficial del arzobispado, *La Semaine religieuse de Paris* ha recomendado recientemente — lo cual me produjo cierto placer — mi último libro, titulado *Humanisme Intégral*, que es la continuación de la *Carta sobre la independencia*. El día de las manifestaciones del Frente Popular me hallaba trabajando en casa, y debo confesar que jamás he saludado levantando el puño ni según otro rito; en materia de rito exterior, me basta el signo de la cruz. Jamás me he adherido al Frente Popular, y hasta le consideró invención peligrosa. Añado que nunca tuve la menor relación con una revista comunista cristiana que se llama *Terre Nouvelle;* en la portada ha adoptado como emblema la cruz, y sobre la cruz, la hoz y el martillo. Es revista de algunos jóvenes un poco primarios y muy utopistas, que no tienen ninguna influencia en Francia; pero los partidos de derecha han explotado mucho la existencia de esta publicación, cuyo peligro y error señalaron mis amigos desde el momento de su fundación. Hasta se dice que ciertos grupos derechistas se han suscrito

en gran número a *Terre Nouvelle*, y envían la revista a toda clase de lugares bien elegidos, a Roma, por ejemplo, para hacer creer que todos los católicos franceses que no pertenecen a la derecha son comunistas, y para hacer confundir con *Terre Nouvelle* otras revistas, como *Esprit, Sept* o *La Vie Intellectuelle,* que no tienen nada que ver con ella. Y naturalmente se ha hecho correr el rumor de que yo era uno de los fundadores de esta revista; a causa de este falso rumor os hablo de ella esta tarde.

Dicho esto, las posiciones que creo verdaderas se oponen a lo que se llama vulgarmente fascismo, mejor dicho (porqué esta palabra es equívoca) se oponen al totalitarismo del Estado político y a la violencia dictatorial de derecha, así como se oponen al comunismo y a la violencia dictatorial de la izquierda, y ello precisamente por oponerse al comunismo.

En efecto, no sólo juzgo que hay aquí y allí el *mismo estado de espíritu* al servicio de intereses e ideologías diferentes, sino que además es fácil notar que, así como la amenaza del comunismo es lo que da fuerza al desarrollo de los partidos totalitarios, de la misma manera las amenazas de los partidos de derecha es lo que en gran parte da fuerza al desarrollo del comunismo (no digo al triunfo del comunismo, porque nunca se sabe por adelantado quién triunfará; digo la fuerza de desarrollo del comunismo); y por último, una vez que han

robustecido así al enemigo a quien quieren derrotar, no dejan otro escape que la guerra civil, que en nuestros días se convierte en guerra de exterminio.

Pienso que los cristianos tienen aquí especialmente un deber muy grande. Creo que en el orden *temporal,* en el orden temporal de la vida terrena, y no sólo en lo que se refiere a la vida eterna, llegará quizás un momento en que el cristianismo aparecerá ante los hombres como la última esperanza.

Muchísimos hombres que no quieren ni quisieran ser comunistas, y que piden un poco de justicia y de piedad sobre la tierra, esperan, aunque inconscientemente y sin saberlo ellos mismos, que los cristianos les muestren el camino hacia una realización social-temporal de las exigencias del Evangelio. Defraudar tal esperanza me parecería terrible, tanto para una religión que es por esencia religión de amor, y a la que se desnaturaliza y desfigura si se la une a un espíritu de dureza y de odio, como para la ciudad terrena, que se vería entonces encerrada en una tragedia sin solución. Si se junta el cristianismo con una política de violencia y de defensa de clase, y no quiere distinguir lo que hay de bueno y malo en las aspiraciones de las masas, y se alza un muro de hierro ante tales aspiraciones, sin querer se precipitará *por desesperación* una muchedumbre de almas al comunismo y al ateísmo.

Esto es lo que ante todo hemos querido evitar. Creemos que es preciso separar la religión cristiana de cierto *desorden establecido,* de los intereses sociales egoístas y de las formaciones políticas unidas con las estructuras de una civilización arruinada por su propio materialismo, así como en tiempos de la caída del Imperio Romano fué preciso demostrar que la Iglesia no estaba unida a los destinos del Imperio.

Varias tentativas se han hecho en Francia en el sentido que acabo de indicar: unas siguiendo el plan estrictamente católico, — me refiero a la fundación de revistas de denominación católica como *Sept* o *La Vie Intellectuelle.* Las otras tentativas siguen el plan temporal y social mismo; me refiero a la fundación (1932) de la revista *Esprit* por un grupo de jóvenes que se inspiraban sobre todo en Péguy, revista nacida en el entusiasmo y en la pobreza, y que hizo sus comienzos con toda la inexperiencia y toda la elocuencia, a veces exuberante y enfática, de la juventud. Pero las personas avisadas que exigieran a lo que germina que se halle ya en estado de fruto, demostrarían con ello que son muy poco avisadas. Debo confesar que he tenido muchas disputas con mis amigos de *Esprit,* con Emmanuel Mounier, a quien estimo mucho y que es director de la revista. Pasé varios meses en enviarle casi todos los días telegramas llenos de amargos reproches; el resultado es que nuestra amistad se robusteció con eso; a

pesar de las imprudencias y a veces de los errores que han podido cometer, la orientación general de la revista es buena y generosa, y a Mounier, en especial, las mismas imprudencias que ha cometido le han servido para corregir su revista y para dirigirla de manera cada vez más satisfactoria. De todos modos, esta revista, que data de 1932, reúne ahora muchas amistades fervientes y se convierte en órgano de una importante porción de jóvenes intelectuales franceses; y ha obtenido ya un resultado notable: esa especie de solidaridad ilusoria entre el catolicismo y capitalismo que se había creado en ciertas partes de la opinión pública, y contra la cual había protestado enérgicamente el papa Pío XI, está ahora destruída en Francia. Al mismo tiempo, la revista *Esprit* ha mantenido su independencia en condiciones muchas veces difíciles. No se ha adherido al Frente Popular, y ella fué la que publicó en junio de este año los dos documentos que constituyen las acusaciones más formidables contra el gobierno actual de la Rusia soviética; me refiero a las dos cartas de Víctor Serge a André Gide.

Por otra parte, siempre en el mismo orden de ideas y a propósito de las mismas tentativas de que os estoy hablando, se podría señalar cierto número de manifiestos que los escritores católicos han debido redactar o firmar en Francia durante estos últimos años.

Sucedía muchas veces que se nos proponían manifiestos redactados por tal o cual partido político por causas que nos parecían justas. Desgraciadamente el manifiesto nos parecía siempre mal redactado. ¿Qué hacer? Había que hacer otro. Si nos negábamos a firmar lisa y llanamente, parecía que nos desentendíamos de la causa justa por la cual había sido escrito el manifiesto. Así es como el trabajo filosófico se ha visto interrumpido muchas veces por la redacción o revisión de manifiestos (en ocasión de los acontecimientos del 6 de febrero en Francia, de los acontecimientos de Austria, de la guerra de Etiopía...). Espero que esto haya terminado. El documento más importante, a mi juicio, y que por cierto no ha sido motivado como réplica a otro, es un manifiesto *Por el bien común* que redactamos algunos amigos y yo después de las jornadas de febrero de 1934 y cuya traducción apareció en esa época en la revista *Criterio*. Recordaré aquí algunas posiciones que defendíamos. Por aquel entonces comenzaban a constituirse los dos frentes opuestos, y en ese manifiesto decíamos que nos parecía que los hombres conscientes de las más altas exigencias del bien común, no deben dejarse empadronar en ninguna de las dos formaciones contrarias existentes en la actualidad. "Creemos que deben responder *no* a los que "por cerrar el camino al fascismo" querrían enrolarlos entre los que tienen un ideal materialista del

trabajo y de la vida humana y enseñan que la religión es el opio del pueblo. Y creemos que también deben responder *no* a los que "por cerrar el camino al comunismo" querrían enrolarlos entre los que comprometen las ideas y las virtudes de orden, autoridad, disciplina, con prejuicios e intereses de clase, con una concepción demasiado estrecha del interés nacional y con un desconocimiento inhumano de la dignidad del mundo que trabaja, y que con harta frecuencia consideran la religión como medio de gobierno temporal. Sería un fracaso moral que los católicos franceses, haciéndose ilusiones sobre sus deberes, y confundiendo la violencia con la virtud de fuerza que se requiere de ellos — y que no existe sin la justicia ni las otras virtudes del alma, — se dejaran incluir en las reacciones biológicas con las que un mundo anticristiano procura defenderse contra sus propias contradicciones internas, y se encontraran entonces prisioneros de ese mundo corrompido en un momento en que más que nunca se les pide que tengan vida propia y que estén prontos para el porvenir".

Insistíamos también, al final de ese texto, en el deber primero de verdad y de justicia que se impone a los hombres de buena voluntad en la acción política misma. "En las sombrías jornadas de febrero hubo muertos; estos muertos, todos ellos, tienen derecho a nuestra plegaria, — a la misma piedad, a la misma plegaria. Todos tienen un alma inmortal que Dios

ama y quiere salvar, — aun aquellos en quienes la opinión ortodoxa tiene a menos interesarse. ¿Hemos orado por todos? ¿Los hemos llorado a todos como hermanos y conciudadanos? Se nos ha dicho que velemos siempre. Creemos que en lo que toca al bien público, a cada cual le incumbe aquí una gran tarea en su vida privada y en su actividad individual. Es una tarea eminentemente positiva; se precisa mucha vigilancia y atención crítica para resistir a todas las solicitaciones de odio o de injusticia, para mantener libre el espíritu en un momento en que las mentiras convencionales presionan por todas partes, en que la prensa que defiende el orden establecido rivaliza en incitaciones con la prensa revolucionaria; en que se ha hecho de la mentira el arma política por excelencia, como si en este terreno la calumnia se convirtiese en pecado venial; se precisa mucha vigilancia para ofrecer refugio en el alma a las verdades despreciadas por los hombres, y para practicar, cuando juzgamos los acontecimientos y los actores del drama temporal, la *verdad* que nos exige el Evangelio. Y esta vigilancia interior se traduce en lo externo por palabras y actos. Y de este modo cada alma vigilante crea a su alrededor una irradiación eficaz de paz y verdad. Tenemos por seguro que si tales centros de irradiación fuesen numerosos en el mundo, muchas cosas cambiarían aún en la vida política de los pueblos; muchos males serían imposibles; muchas difi-

cultades, inextricables en apariencia, encontrarían soluciones imprevistas".

No hablaré mucho de la *Carta sobre la independencia,* puesto que se ha tenido la gentileza de publicarla aquí: esta carta data del 1º de diciembre de 1935; observo solamente que en ella procuro caracterizar el complejo psicológico de derecha y el complejo psicológico de izquierda, y decir en qué sentido yo no soy de derecha ni de izquierda. En tal sentido, no ser de derecha ni de izquierda "significa que estamos decididos a mantener en lo temporal y para lo temporal no sólo el necesario trabajo orgánico, las actividades cívicas, culturales y sociales que necesita el bien común temporal, y que le aprovechan más que las disensiones civiles, sino también cierta concepción política, cierto testimonio político, cierto germen de actividad política que juzgamos indispensable al porvenir de la ciudad y de la civilización. Todo el problema se reduce a saber si se cree que una política auténtica y vitalmente cristiana puede surgir en la historia y si se prepara invisiblemente desde ahora. Se reduce a saber si el cristianismo puede encarnarse hasta ese punto, si la misión temporal del cristiano debe llegar hasta ese punto, si el testimonio del amor vivificante debe descender hasta ese punto, o si hay que abandonar al diablo el mundo en lo que tiene de más connatural: la vida civil o política. Si se cree en la posibilidad

de una política auténtica y vitalmente cristiana, entonces el deber temporal más urgente es instaurarla. Y el más grande de los males sería dejarla prescribir. Agrego que una filosofía política justa — en tanto que doctrina y doctrina justa, superior, por consiguiente, a las diversidades materiales de temperamentos, — no es evidentemente de derecha ni de izquierda; pero que en la aplicación que requiere el estado de la época, una sana política cristiana (y entiendo por ello una política cristianamente inspirada pero que llame a sí a todos los no cristianos que la encuentren justa y humana) parecería sin duda que se interna mucho en la izquierda en lo que hace a ciertas soluciones técnicas, en la apreciación del movimiento concreto de la historia y en las exigencias de transformación del actual régimen económico, aunque en realidad tiene posiciones absolutamente originales, y en el orden espiritual y moral procede de principios muy diferentes de las concepciones del mundo y de la vida, de la familia y de la ciudad vigentes en los distintos partidos de izquierda: en efecto, estos principios (a los que han servido admirablemente algunos hombres de la derecha, como Albert de Mun o La Tour du Pin) no son, como acabo de indicar, ni de derecha ni de izquierda, sino superiores y fundados en Dios".

No se trata aquí de neutralidad, sino por el contrario, de una actitud positiva y constructiva.

Pues bien, lo que queda por indicar ahora, lo que me han pedido que exponga hoy es la continuación de esta *Carta sobre la independencia;* justamente he procurado indicar las consecuencias que me parecían derivar de estas posiciones iniciales y dar algunas explicaciones más detalladas en un libro que ha aparecido en Francia en el momento en que me embarcaba para la Argentina, que se titula *Humanisme Intégral;* es una reanudación, un desarrollo de las lecciones que había dado en Santander. He agregado explicaciones y precisiones nuevas y un nuevo capítulo.

En este libro, me he detenido un poco más en el "tercer partido" de que os hablaba hace un instante, y en las nuevas formaciones políticas de que trataba la *Carta sobre la independencia,* porque allí yo había hablado de esas dos cosas casi al mismo tiempo, y quizá no había señalado lo bastante que en mi pensamiento se trataba de dos cosas distintas; a mi juicio el tercer partido responde a una solución inmediata y de circunstancia, emparentada con lo que en la *Carta sobre la independencia* llamo "medicaciones de sostén", mientras las nuevas formaciones políticas cuyo nacimiento anhelo responderían por el contrario a una solución de fondo emparentada más bien con lo que en la misma carta llamo "medicación heroica".

En lo que concierne al tercer partido, por hipótesis reúne

hombres que no quieren adherirse al "Frente Popular" ni a lo que se llama "Frente Nacional", por la razón esencial de que estos dos frentes marchan por sí solos, por su propio peso interno, a la guerra civil. En lo que concierne al Frente Popular, creo que implica un equívoco muy peligroso. ¿Por qué? Porque, en primer lugar, se presenta como una alianza entre todos los partidos que *no quieren* la dictadura: y entonces comprendemos muy bien que concepciones de libertad realmente diversas al extremo, y aun opuestas unas a otras, puedan formar tal alianza. Poco importa, si la aspiración es un resultado puramente negativo: *impedir algo.*

Este es el primer aspecto. Pero en seguida hay otro; inmediatamente se pasa a algo positivo y éste es a mi parecer, el hallazgo genial de Dimitrof; se pasa a un *programa común,* a una *acción política común,* a un *dinamismo común* en que, naturalmente, el comunismo será el animador de la masa entera, y ésta servirá de materia privilegiada a la propaganda de las ideas comunistas, mientras los otros partidos se hallarán al mismo tiempo arrebatados por el más ardiente dinamismo partidario y atacados por una como timidez, por el temor reverente de no parecer bastante avanzados. He aquí, pues, el tenebroso equívoco doctrinal que se produce entonces: concepciones políticas no sólo distintas sino opuestas producirán un movimiento común, una acción positiva común. Es

un escándalo para la inteligencia. Entre la concepción comunista de la libertad, la concepción demócrata a lo Rousseau y la concepción demócrata personalista hay muy poco en común. Es lo suficiente para hacer un trabajo negativo, en ciertas condiciones para impedir ciertas cosas, pero es insuficiente y aún totalmente ambiguo si se trata de emprender en común un trabajo propiamente positivo. Inevitablemente habrá gran derroche de ilusiones y de equívocos; el esfuerzo que podrá ser hecho por los mejores elementos en el sentido de la justicia social y del bien nacional se hallará peligrosamente obstaculizado y comprometido. (Es claro que, si el juego de las instituciones de la nación lleva al poder a un gobierno del Frente Popular, como sucede actualmente en Francia, ya no hay que ver en él en primer término el Frente Popular sino el gobierno de la nación; y ya se le combata o se le apoye, se impone a su respecto en la conciencia del cristiano el precepto paulino del acatamiento a los poderes establecidos, como se impondría respecto de un gobierno del Frente Nacional que llegara al poder en las mismas condiciones).

¿Y si se trata del Frente Nacional? La negativa a adherirse a ambos frentes se explica a su respecto por dos razones que me parecen principales: la primera, que es el Frente Nacional el que crea al Frente Popular. En Francia lo hemos visto con la mayor claridad; después de las jornadas de febre-

ro, después de las amenazas de los partidos nacionalistas y de los partidos de derecha hicieron creer en el peligro más o menos próximo de la dictadura, el partido socialista y el comunista, que estaban divididos, que se oponían uno a otro, pensaron que debían unirse ante el peligro común; así surgió, primero el Frente Común; y después, bajo la inspiración de Dimitrof y de los comunistas, el Frente Popular; y hasta podemos preguntarnos si este ejemplo peculiar de Francia no sugirió a Dimitrof la concepción del Frente Popular; como quiera que sea, históricamente en Francia el Frente Popular se constituyó y robusteció ante el temor, por un fenómeno de temor, ante las amenazas de violencia que emanaban de los partidos derechistas.

La segunda razón es que las formaciones del tipo Frente Nacional, para combatir el Frente Popular drenan en general, cualquiera que sea la ideología que invocan, los elementos existenciales y las fuerzas históricas cuyas carencias, omisiones, ceguera, prejuicios y reflejos de clase son una de las causas hondas de los trastornos revolucionarios y del éxito de la propaganda comunista. Lejos de procurar una renovación y una transformación interior, confirman estos elementos y estas fuerzas históricas en su antiguo mal por una política de violencia exterior y de odio contra odio, y al mismo tiempo

niegan todo el bien y todos los gérmenes de vida que, por otra parte, conviven con el error.

Por estas razones y por otras análogas que derivan sobre todo de que las grandes dictaduras parecen unidas a la ley del prestigio y en última instancia de la guerra y de todos modos al espíritu de la guerra, me parece necesaria la existencia de un tercer partido como remedio inmediato de circunstancia que permite escapar al dilema Frente Popular o Frente Nacional. Así, pues ¿cómo concebir este tercer partido? Tal como recuerdo en aquel libro "no hay que considerarlo como un partido que disputa el terreno a los otros, sino como una reunión de hombres de buena voluntad para desarraigar los prejuicios y las ideologías convencionales de hombres aplicados a un trabajo positivo de justicia social e internacional que obran de consuno con las agrupaciones profesionales, y dispuestos, cualesquiera sean las preferencias políticas de unos u otros, a las colaboraciones útiles al bien común y al éxito de las experiencias que emprende el país, apoyando y suscitando las medidas reformadoras realizables en cada momento y dirigiéndose siempre, sean como fueren las vicisitudes del movimiento de la vida política, a lo que verdaderamente sirve a la justicia y a la paz".

En resumen, creo que se puede concebir el "tercer partido" como un conjunto de maniobra que no constituye un par-

tido de filosofía política determinada y programa político completo, sino que forma una simple reunión momentánea en la cual para un instante particularmente urgente, gran número de hombres de diferentes concepciones se reúnen con objetivos muy sencillos: en primer lugar, *contra la guerra civil;* y en segundo lugar, para ejercer influencia positiva, siempre en el sentido de lo que es justo y conforme al bien común, *sobre el gobierno existente,* cualquiera que sea, apoyando sus buenas iniciativas y haciendo campaña contra los males.

Cuanto más avanza el tiempo sin que se trate de crear tal reunión, más oportunidades pierde ésta. Queda por decir que la política que *podría hacer* el tercer partido es, a mi parecer, la que se impone a toda cabeza razonable. Es lo que vemos en Francia. No hay tercer partido, pero hay política de tercer partido que se cumple en realidad; sólo que esta política es mucho más difícil sin el tercer partido que con él.

En lo que atañe a la Argentina, —me permito aludir a vuestro país con todas las reservas convenientes de parte de un extranjero, pero, porque quiero a vuestro país y porque me angustia ver que unos recursos admirables y ricos de promesas corren el riesgo de malograrse por conflictos de importación extranjera—, me parece que no hay aquí ni temor de guerra extranjera, el temor que envenena la atmósfera política de Europa; ni problemas raciales; ni problemas debidos

a la concentración industrial. Hay sin duda problemas concernientes a la tierra, a la economía agrícola; pero no parecen muy difíciles de resolver, dada la inmensidad del territorio. En medios divididos por su filosofía y su religión, se encuentra aquí cantidad de elementos de buena voluntad animados por un espíritu de generosidad y de rectitud. Parece que bastaría derribar ciertas separaciones para permitir una unión eficaz.

Otra consideración: si no me equivoco, no tenéis todavía Frente Popular. A buen seguro, ciertos partidos tienden a promover una reunión de tal tipo. No creo que oficialmente exista ya en la realidad política; de suerte que si las reflexiones precedentes son exactas, parece que el primer objetivo sería evitar su formación, tomando la iniciativa de un trabajo audaz de progreso social, de penetración y de educación de las masas. Podría alegarse aquí como ejemplo el caso de Bélgica: los socialistas belgas han respondido negativamente al pedido de los comunistas que querían fundar el Frente Popular. No hay Frente Popular en Bélgica y ello ha permitido la colaboración saludable entre socialistas y católicos.

Por otra parte, me dicen que uno de los fenómenos importantes de la vida política argentina es la presión que ejercen las capas nuevas de población en su deseo de tener un lugar al sol y con su correspondiente ideología; y tal fenómeno

anuncia sin duda días difíciles; pero con paciencia esas pruebas pueden ser fecundas; y no pueden ser fecundas sino con paciencia. De todos modos, no hay peor cosa (como se puede verificar en la práctica y demostrar en teoría), no hay peor cosa que la política de lo peor. Además, importa ver las realidades históricas tal cual son: ignorar el trabajo de penetración del comunismo es cerrar los ojos a algo real; llamar "comunista" a todo lo que es "de izquierda" y declara su parentesco con la democracia es inexacto; es hacer el juego de los comunistas y sustituir la realidad por simplificaciones míticas.

Otro rasgo político que se me ha señalado es que hay a mano en vuestro país gran masa de población sin arraigo ni estructura interna ni asiento tradicional firme, lo que constituye un aspecto peligroso de vuestra situación política. Tal masa precisa cuadros recios. Y esto mismo, a mi juicio, señala el primer trabajo, la primera tarea que se impone: crear cuadros intelectuales, o sea, los cuadros políticos que tienen una concepción honda, seria, auténtica, de la filosofía social y política; porque la política consiste ante todo en el conocimiento de la realidad política, lo cual es muy distinto de los juegos del electoralismo. Pues bien, si esto es cierto, la formación (que resulta de un trabajo ya de suyo lento y difícil), la formación de estos cuadros es más importante que la exis-

tencia de un gobierno fuerte, porque un gobierno fuerte sin estos cuadros corre el riesgo de ser despótico o impotente, y de agotar las reservas de una nación. Lo primero que requiere una situación como ésta es la formación leal y honesta de cuadros intelectuales y políticos verdaderamente dignos de este nombre.

En conclusión: una reunión del tipo "tercer partido" me parece posible entre vosotros, y menos difícil que en otros países; y a mi modo de ver, resultaría saludable con respecto a todos los puntos que acabamos de recorrer.

He aquí lo que quería deciros sobre el problema del tercer partido. Ahora, tocante a las nuevas formaciones políticas que yo distingo del tercer partido, las concibo como formaciones de inspiración cristiana. Pero no se trata de ninguna manera de la constitución de un partido católico como era el *Centrum* alemán; pienso en un partido o en partidos, en *familias* políticas, si ha de dejarse a un lado la palabra partido, en las que se redescubriría los lazos vivos entre la política y lo espiritual, entre la política y lo moral, y en las que, por consiguiente, cierta fe que para mí es la fe cristiana —pienso, naturalmente, como cristiano y veo las cosas dentro de la perspectiva cristiana— animaría una actividad política con fina-

lidades y especificaciones propias y surgida de iniciativas totalmente laicas.

Se trataría, pues, de formaciones políticas enteramente nuevas que, a diferencia del tercer partido, elaboran un ideal político concreto muy claramente determinado y que se basan en cierta filosofía de la historia y cierta filosofía política sumamente diferenciadas; a mi juicio, se orientan hacia el advenimiento temporal de un mundo tan ajeno al materialismo capitalista como al materialismo comunista; me he detenido bastante en estas consideraciones en el libro de que os hablé. Creo que lo adecuado aquí son las palabras "nueva cristiandad" o "nuevo humanismo" con notas más particulares, tales como "democracia personalista", "ciudad pluralista", ciudad orientada hacia un ideal de amistad fraternal como hacia una idea heroica por realizar.

La idea de la persona humana y de la dignidad de la persona humana y de su vocación espiritual tendría ahí el lugar que en otras doctrinas políticas está ocupado por la idea de clase, de nación, de raza.

Me permitiré leeros una página en que intenté resumir mis opiniones sobre este tema: "Parece normal e inevitable que a concepciones sociales y políticas nuevas correspondan órganos apropiados de acción. El despertar de la conciencia cristiana a los problemas estrictamente temporales, sociales

y políticos implicados en la instauración de una nueva cristiandad, creemos traerá aparejado el nacimiento de nuevas formaciones políticas, temporal y políticamente especificadas y de inspiración intrínsecamente cristiana. Conviene, e nuestro entender, concebir estas nuevas formaciones políticas como hermandades temporales de tipo enteramente inédito, —que serían puramente profanas, a diferencia de Ordenes religiosas como las militares u hospitalarias de otros tiempos, y que afirman en principio el respeto a la persona y la fuerza del amor evangélico, a diferencia de una Orden profana pero atea, como es hoy, por ejemplo, el partido comunista..."

Decimos "partido comunista", pero este término no es exacto; el partido comunista es una especie de Orden profana que tiene sus reglas, su disciplina, su noviciado, su ascesis y desde este punto de vista da, por el lado del error, una idea de lo que podrían ser en verdad las nuevas formaciones políticas de que estoy hablando.

En el libro de los Webb sobre el comunismo soviético hay un interesante capítulo que los autores titulan *The Vocation of Leadership,* en que explican que el partido comunista en Rusia es una especie de poder espiritual subordinado a realizaciones políticas y temporales. No forma parte de la estructura constitucional del Estado ruso: lo cual constituye una situación muy significativa. Notad que el partido fascista

en Italia y el nacional-socialista en Alemania tienen características análogas. Creo que hay en estos hechos de la vida política de la Europa moderna novedades interesantes para el filósofo de la cultura y que dan idea de lo que podrían ser formaciones políticas nuevas, muy distintas de los partidos hoy en acción; dichas formaciones representarían en cierta medida lo que eran en la Edad Media las hermandades o las Ordenes religiosas (Hospitalarios, Templarios) de finalidad temporal; pero serían Ordenes profanas que tendrían como fin ser el elemento animador del cuerpo político. Se consagrarían a una obra transformadora de largo aliento, que requiere, unida a un espíritu de sacrificio, la difícil renovación de los medios, a la cual aludiré dentro de un instante.

En tanto que el tercer partido sería una formación lo más amplia posible puesto que responde a peligros inminentes, las formaciones de que estoy hablando serían evidentemente en su origen formaciones minoritarias que obrarían como fermentos y dependerían de las iniciativas de un escaso número. En cierto sentido deseamos su próximo nacimiento, porque las circunstancias externas podrían hacerlo muchísimo más difícil; pero si tenemos en cuenta las preparaciones internas que requiere, es claro que sólo la debemos desear para cuando las condiciones espirituales y doctrinales estén suficientemente garantidas y surjan en las generaciones nuevas las personali-

dades realmente aptas para tal obra. Conozco en Francia y en Bélgica algunos jóvenes que se creen destinados a ella. De todos modos, hay en esas naciones muchachos de quienes se puede esperar mucho.

«Ya en estos momentos puede empezarse a trazar bosquejos; la situación es perceptible para quien sigue con atención los indicios de las germinaciones nuevas; ya en estos momentos, lo decíamos en la *Carta sobre la independencia,* y en las condiciones más ingratas y con la torpeza de los primeros comienzos, la señal de la partida está dada. Pero la obra tardará en aparecer.

"Estas nuevas formaciones políticas presuponen a decir verdad, una profunda revolución espiritual, no pueden lograr existencia sino como expresión de la resurrección de las fuerzas religiosas que se producirá en los corazones. Implican también un vasto y multiforme trabajo preparatorio en el orden del pensamiento y de la acción, de la organización y de la propaganda. Suponen la penetración de concepciones nuevas en el mundo obrero y campesino, porque deben surgir del seno de las *élites* proletarias en colaboración con las "intelectuales"».

Como no se trata, repitámoslo una vez más, de formaciones políticas confesionales, o de *denominación* cristiana, sino de formaciones políticas de *inspiración* cristiana, podemos

concebir que se agrupen en su seno cristianos y no cristianos y que llamen a la obra a todos los hombres de buena voluntad que consientan en trabajar dentro de las líneas de su ideal. Y todo esto supone cierto heroísmo de parte de los iniciadores, pero en todas partes se exige hoy heroísmo; el problema está en saber si no es preferible invocar el heroísmo del amor antes que el de la violencia.

He calculado mal mi exposición; no tengo tiempo de hablar de un tema importante: el de los medios a emplear. En general, los medios deben ser proporcionados al fin perseguido; el orden de los medios corresponde al orden de los fines; los medios subordinados a un fin digno de la persona humana deben ser también dignos de la persona humana. Como lo ha recordado enérgicamente Henri de Man, hay una especie de encarnación del fin en el medio; el medio debe ser digno del fin perseguido. De ahí graves problemas para los hombres ocupados en una actividad política cristianamente inspirada. En mi libro *Du Régime temporel et de la Liberté* he hablado de este problema del medio, tomando como ejemplo los métodos de Gandhi (*). No siempre me han comprendido con exactitud lo que yo decía allí; se ha creído que rechazaba en principio todo recurrir a la fuerza, lo cual no es exacto.

(*) "Régime Temporel", págs. 102-212: "Qu'on imagine une confrérie politique... bien au delà de son pouvoir propre."

Me preocupé de indicar que, a mi manera de ver, existe una jerarquía de un orden de medios, pero que no está en las condiciones de la naturaleza humana ni de la vida política el rechazar en principio el empleo de la fuerza, entendiéndose siempre que se ha de echar mano de ella en el último lugar y en caso de absoluta necesidad y que se debe repudiar por completo la fuerza como medio de facilidad o de persuasión, y que para formaciones políticas de inspiración cristiana como las que estamos estudiando, los medios adecuados son, en primer lugar y ante todo, los medios de edificación orgánica y de sufrimiento voluntario, los medios relacionados con la fuerza del amor y de la verdad. "El estado de un mundo en que todas las violencias están desencadenadas reduciría inmediatamente a la impotencia o a la abdicación de sí mismos a los cristianos que, queriendo obrar en el plano temporal, no pusieran en él la locura del amor a la cabeza de sus medios de acción."

Paso ahora a otro problema. Según los principios mismos que he intentado recordar hace un momento, las nuevas formaciones que consideramos deberían mantener su independencia política a cualquier precio, sin contraer alianzas programáticas con las fuerzas fascistas ni con las comunistas. Su política sería, por lo demás, una política de largo alcance. También aquí se podría pensar en cómo preparó el socialismo

su acción sobre el mundo durante un largo período de elaboración casi subterránea, consintiendo en ciertos descalabros momentáneos y en no aparecer en la escena política con tanto brillo como los otros partidos. Después de los primeros utopistas vinieron Proudhon y Marx ¡y qué paciente labor de preparación! No veo por qué las fuerzas nuevas destinadas a una revolución más profunda, porque cambiaría los principios más arraigados de la civilización actual, no se orientarían hacia un fin tan lejano y que exige no menos paciencia. Se trata de la instauración de un mundo nuevo después quizá de períodos de crisis, de catástrofes y de tinieblas. Importa mucho a la acción medir por anticipado la distancia entre el trabajo del momento y el fin al cual se tiende, lo que de ningún modo impide el esfuerzo para remediar los males presentes; no lo impide en absoluto, lo único que hace es agregar la preocupación del porvenir y esto exige esa estricta independencia a que me refería hace un instante, con respecto a los otros partidos políticos.

Ahora bien: hay una objeción que se opone de inmediato a todo esfuerzo constructivo como éste de que he procurado hablaros: la amenaza del comunismo. Creo que esta amenaza es real, sobre todo debido a la debilidad y delicuescencia general, pero no creo que sea inmediata en países como los nues-

tros, ni sobre todo que sea tal que todo éxito de los partidos de izquierda signifique *ipso facto* la instauración del comunismo. De todas maneras creo que se puede requerir el empleo de la fuerza y es una eventualidad en la que debe pensar todo partido político y en la que efectivamente piensa; no hablo aquí de la fuerza cuyo empleo según las reglas de la justicia compite normalmente a los gobiernos legítimamente constituídos, hablo de la fuerza a la que pueden recurrir las agrupaciones de ciudadanos o los partidos políticos contra otras agrupaciones y otros partidos; pero tal empleo de la fuerza sólo está permitido en caso de legítima defensa, es decir en el de agresión ya iniciada. Concibo, pues, perfectamente que a una tentativa de golpe de Estado comunista, se responda por la fuerza defendiéndose a mano armada, como cualquier persona en la vida privada responde por la fuerza a una agresión injusta, pero sólo entonces; en ese *sólo entonces* se cobijarán muchos sofismas, porque siempre nos inclinamos a considerar la amenaza como una agresión comenzada. Sin embargo, un hombre no tiene derecho de matar a otro por sospechar que atenta contra su vida. Mientras la agresión no se produzca, no tenemos derecho de alzar la mano contra nuestros hermanos. En otros términos: así como admito el uso de la fuerza en legítima defensa, de la misma manera tengo por peligrosa y moralmente insostenible la teoría

de la guerra preventiva o de la revolución preventiva; mientras el caso de agresión no se produce, es preciso luchar, sí, pero por otros medios, no por la violencia, por medios constructivos y positivos que se aplican a las causas mismas y que se proponen modificar las condiciones históricas, persuadir los espíritus, cambiar la legislación, suscitar las renovaciones profundas de que es capaz la libertad humana. No pensamos, por nuestra parte, que no recurrir a la violencia y a la fuerza civil es cruzarse de brazos, y que no hay otros medios para el hombre que los medios sangrientos.

Mirando las cosas en forma global, podemos reconocer tres causas generales del desarrollo del comunismo. La primera y más importante es la miseria y humillación de las masas; la segunda, el egoísmo y la incomprensión de las clases dominantes, a lo cual se unen las amenazas dictatoriales de ciertos partidos políticos, y en tercer lugar, Moscú y la propaganda marxista. A estas tres causas hay que atender, y la tercera es eficaz sólo porque median las otras dos.

En definitiva: no hay más que dos soluciones ante el peligro comunista: la primera consiste en exterminar a todos los comunistas, concepción que no sólo lleva la huella de cierto salvajismo, sino que también arruinaría inevitablemente toda la civilización occidental y desencadenaría guerras inexpiables; la segunda solución es reabsorber el comunismo; proce-

der de modo que las multitudes que podrían convertirse al comunismo no lo hagan (ante todo por un esfuerzo positivo de justicia social) y que muchos comunistas pasen a otro ideal social o renuncien por lo menos a lo que hay de más pernicioso en el comunismo. Para los esfuerzos positivos que todo esto requiere, lo que mejor serviría son formaciones nuevas como las que indicábamos más arriba.

Todo esto se reduce a apelar a la libertad humana y a sus reservas de energía espiritual frente a las fatalidades acumuladas (que dependen de actos libres, pero cada acto libre lleva a la rastra un cortejo de fatalidades). Si este surgimiento de libertad y de amor no se produce, puede que asistamos a la tragedia de fatalidades desencadenadas, al afrontar en un supremo momento de exasperación toda la acumulación del mal, de ignorancias, de odios, de desprecio a Cristo en los dos ejércitos del mundo en conflicto. Entonces el cristiano podrá afirmar todavía la libertad del espíritu a que pertenece, podrá negarse a entregar su alma a estas fatalidades y podrá dar testimonio del Evangelio. (*)

Se habla a menudo, y con mucha razón, del principio del mal menor. Como decía en una de las conferencias que di en los *Cursos de Cultura Católica,* el mayor mal es que los va-

(*) Sobre la actitud del cristianismo frente a los problemas actuales, cf. "Humanisme intégral", pp. 306-308.

lores evangélicos, los valores de verdad, de justicia y de amistad fraternal (de los cuales depende el bien común temporal de las ciudades y de las civilizaciones en sus elementos más elevados), y la esperanza terrena de los hombres, dejan de ser manifestados al mundo por los que tienen la responsabilidad del nombre cristiano. No hay mal mayor que dejar sin testimonio —me refiero al orden temporal mismo y en relación al bien temporal— la justicia y la caridad.

El espectáculo actual del mundo obliga al observador a preguntarse si para preparar una nueva edad no se necesitaría primero más mártires del amor al prójimo. Los hombres que adopten la actitud política que he intentado indicar aquí, tendrán de todos modos la seguridad de ser intensamente detestados por uno y otro extremo. Lo cual no prueba que estén equivocados.

"Imaginémonos una hermandad política de hombres decididos a volver a tomar con modalidades distintas, en cuanto que deben recurrir a medios de guerra, los métodos —traspuestos al orden temporal— de los cristianos de otra época y de los apóstoles de todos los tiempos. Usan, ante todo, medios que hemos llamado aquí medios de edificación orgánica, esforzándose, por ejemplo, sea lo que fuere de las disputas de los partidos por el gobierno del Estado, en crear en el pueblo órganos y modos nuevos de vida política y económica.

Pero no sólo emplean todos los medios ordinarios que la legalidad pone a su disposición y que, en rigor, no son medios de guerra; cuando es menester, hacen la guerra por el sufrimiento voluntario; practican la pobreza, aceptan las penas infamantes, salen a su encuentro proclamando la verdad a todo trance, negándose en ciertos casos a cooperar en la vida civil o tomando iniciativas al margen de la ley, no para desorganizar el Estado o ponerlo en peligro, sino para obtener la abrogación de una ley injusta, dar testimonio en favor de un derecho, imponer cambios reconocidos como necesarios por la razón, preparar poco a poco, hasta el momento en que la tarea pueda caer en sus manos, la transformación del régimen temporal. Todos estos actos visibles no son, para ellos, más que puntos de afloración y prueba de una vida espiritual orientada hacia la perfección del alma. Al realizarlos, al sufrir con paciencia los malos tratos que se les inflige, tratan de quedarse sin odio y sin orgullo; ejercen severo control sobre sí mismos para no faltar nunca a la justicia, no admiten que la mentira ni nada que degrade al hombre venga a manchar su acción; aman realmente a aquellos contra quienes combaten, como aman realmente a aquellos por quienes combaten; todo el mal que se les hace es devorado por su caridad; antes de dar por fuera testimonio contra el mal, el amor lo ha quemado en sus corazones. Grande es su fuerza en el mundo.

porque sufriendo injusticia en cosas en que la injusticia debe ser vengada tarde o temprano sobre la tierra, obligan, por así decir, a la soberana Potencia a combatir por ellos; porque amontonan sobre la cabeza de sus enemigos las brasas vivas del amor, que consumen a la mala voluntad o la castigan; porque la energía del amor es una energía irradiante, que persuade y arrastra a los hombres. Y si pasa a un medio visible, éste irradiará mucho más allá de su propio poder."

## DEBATE

Srta. María Rosa Oliver. — Quisiera preguntar a M. Maritain si una sociedad basada en los principios evangélicos no sería lo que se llama hoy de "extrema izquierda".

M. Maritain. — Creo que en lo que toca a las soluciones técnicas, — por ejemplo, la organización del trabajo y de la distribución, el sindicalismo, la participación de la inteligencia obrera en la dirección de las grandes empresas industriales, etc.—, habría *analogías* entre las soluciones vigentes en tal sociedad y las que encara el pensamiento de "extrema izquierda". No obstante, tales soluciones serían sustancialmente distintas por estar animadas por diferentes principios

éticos; serían soluciones *originales,* en las que la idea de la persona humana desempeñaría el papel fundamental. Los principios éticos son los que dan su carácter específico a las soluciones económicas. La concepción del hombre que existe en "la extrema izquierda" está inspirada por lo general en el cientificismo más vulgar, que desconoce lo que Scheler llamaba lo eterno en el hombre. Análogamente, las concepciones de la sociedad familiar en "la extrema izquierda" son por lo general, o puramente liberal-individualistas (derecho de abortar, por ejemplo), o biológico-estatales (deber de procrear mucho porque la nación necesita muchos soldados). La filosofía que determina el carácter de la extrema izquierda es el materialismo dialéctico; no es compatible con la sabiduría evangélica.

Srta. Oliver. — Pero ¿cree usted que sin la filosofía materialista se aceptaría *económicamente* tal sociedad?

M. Maritain. — Creo que no se puede separar la técnica económica de la ética y de la moral. Una vida económica es la expresión, la traducción de ciertos principios morales que encarnan en las estructuras de la sociedad. Hablé de soluciones técnicas *análogas*; si hay técnicas *idénticas,* son técnicas que se imponen a todo el mundo y que no tienen ningún carácter específico: por ejemplo, tanto los estados dictatoriales como los democráticos emplean aviones y ferrocarriles.

Srta. Oliver. — De acuerdo.

M. Maritain. — Pero se trata de la vida profunda y de las estructuras realmente típicas de la ciudad en cuestión; pienso que dicha ciudad respondería bajo formas nuevas, originales, a las aspiraciones de lo que usted llamaría "la extrema izquierda" en tanto que dichas aspiraciones expresan necesidades reales y realmente humanas. La forma sería nueva. Creo, por ejemplo, que las soluciones de extrema izquierda tienden fatal e inevitablemente a cierto estadismo porque el pensamiento "de izquierda" no ha *reducido* las ilusiones liberales y carece de estructuras filosóficas y morales que le permitan defenderse de la tentación y del peligro del estadismo. Pues bien, en la sociedad en que pienso, no sería el Estado, sino agrupaciones de orden menos elevado —personas morales autónomas— las que organizarían de raíz las libertades y la actividad de los miembros de la ciudad; y la persona humana debería estar protegida contra la posible acción invasora de esos mismos organismos; en este sentido la sociedad en que pienso sería anti-estadista.

Srta. Oliver. — Democrática, más bien.

M. Maritain. — Sí, si usted se refiere a una democracia personalista; porque también la palabra democracia es susceptible de mil acepciones diversas. Creo que es preciso purificar la noción de democracia de toda una ideología que es

una mitología —aunque eficaz y sangrienta— que echa a perder y corrompe la *intención* profunda recubierta por la palabra democracia. Al hablar de esa mitología pienso, por ejemplo, en la idea rousseauista de la voluntad general y del "Contrato Social", con el principio fundamental de que el hombre se ha de obedecer sólo a sí mismo, de donde se sigue que para ser autor de la Ley cada cual debe entregar y abandonar su propia voluntad a la voluntad general. El mundo moderno está asqueado de estos mitos de Rousseau. No quiere decir eso que se haya de abandonar algo más profundo y completamente real que existe en las aspiraciones democráticas, la *intención* de que hablaba hace un instante, y que responde al sentido de la dignidad de la persona humana, sentido que en definitiva es de origen evangélico. Y no es solamente la persona humana individual lo que hay que considerar aquí, sino también ciertas fuerzas históricas colectivas que aspiran a la personalidad.

Srta. Oliver. — También quisiera saber, puesto que la idea de justicia es tan honda en el cristianismo, por qué no se ha escuchado jamás el llamado de Pío XI; jamás se intentó ponerlo en práctica.

M. Maritain. — ¿El llamado? ¿Qué llamado? Las encíclicas han sido escuchadas.

Srta. Oliver. — Nunca se ha hecho un movimiento para ponerlas en práctica.

M. Maritain. — Ha habido un trabajo muy grande; sería muy injusto desconocer el esfuerzo de lo que se ha llamado catolicismo social; las formaciones políticas nuevas a que aspiro no se han realizado todavía, pero si algún día se realizan ello se deberá al trabajo que se ha hecho en esos medios católicos. El movimiento social católico está inspirado en las encíclicas pontificales y ha obtenido muchos resultados históricos muy importantes. Se ha trabajado mucho.

Srta. Oliver. — Pero ahora los sindicatos cristianos están con los otros sindicatos.

M. Maritain. — Los sindicatos cristianos guardan entera libertad de iniciativa.

Srta. Oliver. — Están unidos a los otros sindicatos.

M. Maritain. — Por el contrario, ése es uno de los puntos más interesantes de la situación actual en Francia, y así lo ha reconocido el jefe del gobierno francés. Aquí entra en juego el principio de la libertad sindical; en ciertos casos los sindicatos cristianos se encargan de negociar los contratos colectivos, por ejemplo, porque se les considera representantes de la mayoría de la profesión; en otros casos se encarga la C. G. T. Los sindicatos cristianos han resistido al monopolio

a que tendía la C. G. T. Intervienen en la vida económica según su propio juicio.

Srta. Oliver. — Pero Vd. mismo ha dicho que habían hecho huelgas con los otros sindicatos.

M. Maritain. — Eran huelgas profesionales, absolutamente justas en sus reivindicaciones. En efecto, ante ciertos casos adoptan idéntica actitud que los otros sindicatos, pero en otros casos su actitud es muy diferente. Hay diversidad perfecta entre los dos y precisamente la existencia de los sindicatos cristianos es un elemento que podrá desempeñar papel decisivo en la evolución económica...

Srta. Oliver. — Pero sólo en Francia se ha producido ese caso.

M. Maritain. — En Bélgica, en Suiza, en Austria, en la Alemania anterior a Hitler. Espero que se produzca en todas partes.

Sr. Arturo Orzábal Quintana. — Iba a hacerle esta pregunta, pero en cierto modo ha sido contestada ya, sobre el dilema o antinomia fascismo-comunismo: ¿no cree Vd. que se trata mas bien de la antinomia fascismo-democracia, puesto que el comunismo no existe ni siquiera en Rusia?

M. Maritain. — En Rusia la democracia existe aún menos que el comunismo.

Sr. Orzábal Quintana. — No formulo esta pregunta por-

que Vd. ha respondido ya en forma muy interesante. Pero un problema que me parece importante es éste: me coloco en el punto de vista democrático, aunque naturalmente no es posible definir la democracia porque hay diversas concepciones y no todo el mundo está de acuerdo. Pero refiriéndose al empleo de la fuerza Vd. ha dicho, y yo estoy plenamente de acuerdo, que en rigor la fuerza no puede ni debe ser empleada sino cuando la persuasión, la razón, la inteligencia han fracasado en su intento de introducir las transformaciones, de tener justicia, libertad, etc., etc. Y Vd. dijo que concebía por ejemplo como perfectamente legítimo el empleo de la fuerza para impedir un golpe de estado comunista. Muy bien. Quisiera preguntarle si también considera legítimo el empleo de la fuerza para impedir un golpe de estado fascista.

M. Maritain. — Claro que sí, eso cae de su peso; los ciudadanos tienen el deber de emplear la fuerza para impedir una agresión iniciada.

Sr. Orzábal Quintana. — Para pagar en la misma moneda.

M. Maritain. — No para pagar en la misma moneda, sino para mantener el orden existente, representado por el gobierno legal ante una amenaza que — repito — no es una simple amenaza temida a distancia sino una agresión de hecho.

Sr. Orzábal Quintana. — Como sería el caso de España,

y el de Francia si el coronel de la Roque derribara mañana el gobierno francés legal.

M. Maritain. — No es mi intención examinar aquí estos casos particulares.

Sr. Orzábal Quintana. — Perfectamente. He leído la *Carta* y es una gran satisfacción para mí que Vd. no se oponga sólo al comunismo sino también al fascismo. Pero ahora una cuestión muy importante: Vd. ha dicho que no está de acuerdo con la guerra preventiva. Evidentemente éste es un punto que no provocará muchas discusiones porque no creo que haya aquí muchos partidarios de la guerra preventiva.

M. Maritain. — Observe que desde el punto de vista maquiavélico, si no se comprende que la política está subordinada a la moral intrínsecamente y por sí misma, la teoría de la guerra preventiva tiene defensa porque se podría decir: aquí tenemos personas que dentro de veinte años serán más peligrosas y quizá invencibles; pues bien, hagamos la guerra preventiva. Nosotros contestamos: no. Eso sería injusto y la injusticia nunca es buena. Este es uno de los puntos en que las exigencias morales se imponen para determinar una política que en definitiva y cabalmente porque es justa es *políticamente* mejor y más sabia; pero para ver estas cosas se necesita un acto muy elevado de la razón.

Sr. Orzábal Quintana. — Quisiera interrogarle, a propó-

sito de esto, sobre las formas de violencia contra la violencia que se reúnen bajo la denominación general de seguridad colectiva. Hablo sobre todo del pacto de la Sociedad de las Naciones y en especial del artículo 16 sobre las sanciones. Felizmente no estamos aquí en el XIV Congreso de los P. E. N. Clubs y creo que se puede hablar de las sanciones sin que nadie se enfurezca.

M. Maritain. — El Sr. Ungaretti está presente; no hay que ofenderle.

Sr. Orzábal Quintana. — Le pregunto si está Vd. de acuerdo con el sistema según el cual todos los países que quieren la paz, que quieren el mantenimiento del "statu quo" deben unirse entre sí para mantener dicha paz hasta por medio de la fuerza económica y aun de la militar si fuera necesario, es decir, si está Vd. de acuerdo con el principio de la Sociedad de las Naciones y de la seguridad colectiva.

M. Maritain. — Ese no es mi terreno, vacilaría en responderle aquí. La Sociedad de las Naciones representa un germen de valor preciosísimo, el germen de una organización jurídica de los Estados para instituir una comunidad efectiva y una paz durable entre ellos, pero al mismo tiempo tiene muchos defectos graves y padece de la mentira general de nuestra civilización. Lo que importa considerar ante todo es la eficacia de los medios tomados en cuenta para garantizar la

paz. Se trata de saber qué es eficaz de veras para mantener la paz, y sobre este tema podemos discutir; el ejemplo de las sanciones contra Italia no ha demostrado que ese medio tenga mucha eficacia. Por el contrario. Cierto es que si *desde el comienzo* todo el mundo se hubiese mostrado unánimemente resuelto a impedir una agresión contra Etiopía (y si antes de esto se hubiera acordado más justicia a Italia) el recurso de las sanciones o, más exactamente, el de una amenaza suficientemente enérgica de las sanciones, quizá se hubiera mostrado eficaz. Los especialistas discuten la materia. La cuestión exigiría un estudio particular sobre este punto: ¿Qué es lo realmente eficaz para mantener la paz?

Sr. Paul Conquet. — Quisiera preguntarle: ¿La ciudad cristiana remite el problema de la seguridad colectiva a la cuestión de armamentos? Y sobre todo, ¿qué podríamos pensar, nosotros, los cristianos, que fuese nuestro deber en cuanto a los armamentos, frente a otros países, en el caso que pueda formarse una ciudad cristiana?

M. Maritain. — Esta ciudad no está creada todavía, nuestro problema es hacerla. Por el momento se encuentra Vd. en un mundo que está en una especie de agonía; ante cada conciencia se plantean problemas particulares sobre los mejores medios de mantener la paz en este mundo en que vivimos.

Sr. Conquet. — Precisamente cuando Vd. habla de la

transformación de las minorías, de una nueva organización política, es preciso, según creo, considerar ya el problema primordial de la guerra, un problema que para nosotros los jóvenes es verdaderamente angustioso; y es el que en general se plantea.

M. Maritain. — Es cierto que una nueva guerra sería una catástrofe inimaginable y que es preciso hacerlo todo para impedirla. Con que se le diera a la juventud diez años, la juventud podría transformar las condiciones del mundo. La guerra aniquilaría esta esperanza, es un monstruo que quiere aniquilar a la juventud. Sólo que el problema de la guerra está vinculado a toda una masa de problemas generales, económicos y sociales; no se le puede aislar de ese contexto. Considere Vd. el ejemplo de León Blum, que es partidario de una política de desarme, de la paz desarmada, según ha declarado él mismo en Ginebra; pero frente a las necesidades históricas está actualmente obligado a armar a su país. Así, pues, no es posible dar una respuesta universal; en todas partes la respuesta depende de las condiciones en que uno se halla. ¿Vd. cree que se puede dar una respuesta en principio, universal? ¿O lo que Vd. plantea es el problema de la objeción de conciencia? Es sabido que sólo cuando está *segura* de la *injusticia* de una guerra la conciencia puede y debe negarse a cooperar en ella.

Sr. Conquet. — No planteo la objeción de conciencia en el sentido cristiano porque no creo que pueda influir en nosotros los cristianos. El problema que planteo es éste: en tanto que cristianos, en tanto que personas creadas por Jesucristo, existe para nosotros el gran problema de la guerra. Frente a este problema que todos los partidos actuales discuten, ¿qué posición debemos tomar nosotros los cristianos y, ante todo, ¿cuál debe ser nuestro sentimiento personal?

M. Maritain. — Pues impedir la guerra, pero adoptando para ello los medios eficaces. Por ejemplo, decir de manera algo simplista: "puesto que no queremos la guerra rechazamos todo armamento" sería una ilusión, a mi parecer; porque en ciertos casos la nación más pacífica del mundo puede verse obligada a armarse. Naturalmente, hablando en general, la política extremista de armamentos es funesta, pero ¿cómo impedirla sino mediante acuerdos internacionales? Y éstos no son cosa fácil si se debe tratar con gente que tiene en vista el prestigio y que juzga la guerra como algo bueno en sí. Nos encontramos frente a condiciones no creadas por nosotros, pero el problema, la tarea esencial que se impone a la juventud cristiana es hacer imposible la guerra. En esto estoy de acuerdo con Vd.; es lo primero que hay que hacer. Desgraciadamente no puedo proporcionarle una panacea. Hay que ejercer influencia en todos los frentes; por una propaganda in-

cesante y por la creación de centros como los que recomienda Aldous Huxley; pero esto no basta: es necesario hacer presión sobre la política de las naciones para obtener en todos los problemas reales y especialmente en los económicos, y a pesar de los intereses egoístas del gran capitalismo, una ayuda mutua entre ellas.

Sr. Faustino Jorge. — A propósito de las reabsorciones de las fuerzas izquierdistas con lo que Vd. ha llamado el tercer partido, ¿qué relación hay entre este problema y el problema del determinismo y del libre albedrío?

M. Maritain. — Creo en la existencia del libre albedrío, pero en la historia no sólo hay que tener en cuenta los sentimientos colectivos que arrastran al hombre común, sino también las condiciones determinadas por el pasado. Estas condiciones — estas fatalidades a veces — dependen en última instancia de actos libres afirmados en otros tiempos y que producen su fruto como por una especie de *Karma*. La historia humana está hecha de tales fructificaciones. La libertad es libertad sujeta a trabas y compromisos; pero creo que su campo es mucho mayor de lo que se piensa. Pese a las fatalidades que arrastra consigo, la historia es más plástica de lo que generalmente imaginamos. Creo que damos una proporción demasiado grande a la determinación histórica porque vemos lo que es, no lo que podría haber sido, y porque renunciamos mu-

chas veces a usar nuestra libertad; si se sigue de cerca los acontecimientos, se ve que a menudo causas muy pequeñas debidas a la iniciativa de un hombre o de un grupo reducido han modificado el proceso de las fuerzas históricas; de suerte que no creo se pueda contestar a su pregunta decidiendo por el determinismo o por la libertad sino más bien comprendiendo que la libertad es libertad doliente aplicada a sacudir el yugo de las fatalidades. Y cuanto más alejado está el fin propuesto, más juego tiene la libertad, porque, con mucha frecuencia, en lo que toca al momento actual los juegos ya están hechos y las fatalidades desencadenadas, y se precisa un esfuerzo mucho mayor para imponer entonces a los acontecimientos la libertad humana que para preparar desde lejos las condiciones que permitirán más tarde una orientación nueva de la historia. La cuestión del tiempo, de la duración, tiene gran importancia en esto, y cuanto más se desconoce tal importancia, más nos abandonamos de hecho a cierto determinismo histórico. En general, prácticamente somos demasiado deterministas y no sabemos confiar en las fuerzas de la libertad.

Sr. Jorge. — En el mismo sentido pregunto si hay oposición irreducible desde el punto de vista filosófico entre idealismo y materialismo.

M. Maritain. — Es un problema inmenso. No sé a qué materialismo se refiere Vd.

Sr. Jorge. — Hablo del materialismo histórico.

M. Maritain. — En el libro a que he aludido (*Humanisme Intégral*) procuré responder a esta pregunta. Un filósofo puede tener intuiciones verdaderas y conceptualizarlas en un sistema falso. Marx era hegeliano, y eso le perdió. Vió intensamente la importancia esencial de lo que llamamos causalidad material en la historia; a mi modo de ver, ésa es su intuición central, pero hizo de la causalidad material la *única* o la *principal* causalidad, y reabsorbió en la realidad histórica y particularmente en el proceso económico, la dialéctica hegeliana que siempre y a pesar de todo seguirá siendo una clave falsa, una seudo explicación fullera, y todo esto constituye un sistema que es lisa y llanamente falso. El sistema es falso y falsa la conceptualización; pero un aristotélico podría desprender en forma nueva, dentro de una doctrina sustancialmente nueva, las verdades que Marx intuyó y en particular la verdad de la importancia de la causalidad material en la historia.

Sr. Jorge. — ¿No cree Vd. en la influencia del hegelianismo?

M. Maritain. — Sí. Y la deploro. Esta influencia domina la mayor parte de los sistemas sociales o políticos contemporáneos, marxistas y antimarxistas. Es inmensa, y a mi entender inmensamente engañosa.

Sr. Jorge. — Una pregunta a propósito de la *Carta sobre la independencia*: el filósofo como tal ¿no puede penetrar en la variabilidad de lo singular? En la *Carta sobre la independencia,* M. Maritain dice que el filósofo no debe penetrar en la variabilidad de lo singular. Pregunto entonces cómo puede penetrar, cómo analiza, cómo estudia su filosofía si omite la variabilidad de lo singular y del análisis de todos los fenómenos.

M. Maritain. — Encantado de que me plantee Vd. problemas tan genuinamente filosóficos. Para responder convenientemente será preciso distinguir lo que en nuestro lenguaje tomista llamamos la ciencia práctica y la prudencia. La ciencia práctica es una orientación de la inteligencia con sus verdades universales y demostrables hacia lo singular, hacia la variabilidad de lo singular, de que Vd. habla; se acerca todo lo posible a éste y es capaz de dar leyes válidas aun para los casos individuales, como un médico puede dar reglas generales de terapéutica con respecto a tales o cuales casos o como San Juan de la Cruz da reglas prácticas para la conducta espiritual. Ahí tiene Vd. una consideración efectiva de lo singular y de lo individual. Pero a los ojos de un tomista esto no llega todavía a lo individual *como tal.* Hay todavía un paso que dar porque así que se halla Vd. en lo individual como tal, en lo singular como tal, ya no es más una ciencia lo que está

en juego. Es lo que los tomistas llaman la virtud de prudencia, y es una virtud a la vez moral e intelectual porque exige la rectificación de la voluntad. Si la voluntad no es recta, es inútil saber muchísimas verdades: se caerá en error. Mire Vd.: en el leve intervalo entre la ciencia práctica, que encara lo singular, pero en forma todavía abstracta, aunque lo más completa posible para una ciencia, y la consideración enteramente concreta de la prudencia, estriba la diversidad entre la actitud del filósofo y la del político.

Sr. Jorge. — Pero en este punto de vista se hallaría el materialismo de Feuerbach, que es un materialismo abstracto, no concreto.

M. Maritain. — El materialismo de Feuerbach se presentaba como una crítica de la religión y se refería a lo que él llamaba "la enajenación de la conciencia". No era su objetivo interpretar el curso concreto de la historia. Lo que hizo Marx fué invertir este materialismo y aplicarlo a la materia social, y creo que en esto Marx hacía labor de filósofo — de filósofo que se engaña, pero de filósofo por lo menos — en tanto que da una enseñanza y no se coloca en el plano mismo de la acción.

Sr. Jorge. — ¿Hasta qué punto se puede hablar de libertad e inteligencia en el momento que atravesamos? Es una pre-

gunta que quería hacerle, pero Vd. ya la contestó en su respuesta sobre el determinismo.

Rev. P. Leonardo Castellani. — A propósito de su alusión muy interesante y muy exacta a la Argentina, ha hablado Vd. de la formación de cuadros políticos, culturales, sociales, intelectuales. Es muy difícil. Hay muchísimo que hacer aquí. En relación con esto me pregunto si la toma y la posesión del poder no podría ser aquí la condición previa al trabajo eficaz en la formación de dichos cuadros. Es un problema bastante complejo y que divide mucho las opiniones. Vd. ha hablado en uno de sus libros de la fórmula "política ante todo", de si el derecho de la fuerza es legítimo como fórmula política.

M. Maritain. — Procuré demostrar qué es lo que se puede salvar de esta fórmula en una interpretación benévola, pero creo en definitiva que es decididamente mala. Si se puede defender desde cierto punto de vista, es en tanto que la palabra política tiene sentido mucho más amplio y más hondo que el que le dan los secuaces de Maurras y en tanto que designa precisamente algo distinto de la toma del poder o del golpe de fuerza.

P. Castellani. — M. Maritain, suponga esto: dentro de un estado de desorden institucional no es posible trabajar en un apostolado fecundo y eficaz sin una reforma profunda de las instituciones políticas.

M. Maritain. — Vd. habla de apostolado, que es de orden trascendente; es indudable que las condiciones sociales y políticas constituyen un ambiente muy importante para él, pero sería absurdo hacer de esas condiciones, y sobre todo de un cambio de personal del gobierno, la razón primera o principal de su eficacia. Vd. habla de los cuadros intelectuales y políticos a los que yo aludía; pero yo dije precisamente que la formación de estos cuadros es más importante que la de un poder fuerte. Las causas se rigen unas a otras, están en acción recíproca; sin embargo la cuestión de la toma del poder no se presenta normalmente *ante todo;* es la conclusión — a veces violenta — de todo un trabajo de maduración. Sin los cuadros de que hablamos, ella nos deja en las apariencias, ocupados en lo artificial y despótico. No desconozco la importancia política de un poder fuerte; pero hacer de eso lo principal de la obra política, la única esperanza, sobre todo cuando se es cristiano y se tiene en el terreno político mismo la misión de un trabajo vitalmente, intrínsecamente cristiano, es miserable y engañoso. Y además si, como Vd. parece creer, se trata de adueñarse del poder por la violencia, por un golpe de estado de estilo fascista, entonces, según acabo de decir, se va directamente a la guerra civil, y si se es católico, con tal proceder se corre el peligro de "hacer blasfemar del nombre de Cristo entre los hombres".

P. Castellani. — El caso concreto es éste: suponga que en la Argentina la medicación de sostén sería muy posible y muy urgente mientras que la medicación heroica es tan lejana. ¿Esto no justificaría en buena parte que los católicos entraran en partidos políticos en lugar de formar agrupaciones que aspiran a una acción tan remota y no tan necesaria?

M. Maritain. — Precisamente contra esta manera de ver procuré ponerles en guardia, porque hay en ella una inmensa ilusión. Creo que este alistarse en partidos políticos sin renovación íntima no hace más que perpetuar el mal e impedir la formación de fuerzas nuevas que todos los países necesitan actualmente. Si el objetivo final de lo que he llamado medicación *heroica* es lejano, si esta medicación no sacrifica el porvenir al presente, es con todo activa y eficaz desde el momento presente. En cuanto a una medicación *de sostén* que recurre a la guerra civil, no es una medicación de sostén sino de destrucción. La única medicación de sostén que no trae aparejada la guerra ni la destrucción es el *tercer partido*. Y lo que es necesario siempre y por encima de todo, es que los cristianos den en todas partes testimonio del espíritu al que pertenecen.

Sr. Juan Estelrich. — Quisiera volver al centro de su exposición. No quiero pedir aclaraciones y le diré por qué: porque creo que su actitud y su posición es tan clara por lo

que Vd. ha dicho, que lo único que queda es sacar las consecuencias. Tampoco quisiera abusar de su autoridad tan considerable para atraerle a mi partido.

M. Maritain. — Se lo agradezco muchísimo.

Sr. Estelrich. — Lo que quiero es exponer ante Vd. mi angustia. Hace mucho que como intelectual y como patriota vivo en la angustia, en la angustia que sienten todos los cristianos, pero que además está determinada por otros problemas. Pues bien, Vd. ha planteado una de esas primeras angustias, porque en realidad veo en su exposición dos órdenes de problemas; un primer orden: Vd. habla siempre de la necesidad de un nuevo cristianismo, de una nueva cristiandad, de una nueva ciudad de Dios. Y hasta condena en cierto modo los cristianismos, en plural, que han existido.

M. Maritain. — No. Procuro situar las cosas históricamente; pienso que ciertas cosas han sido experiencias que era preciso hacer; sin desconocer las tareas de la civilización medieval, sé su admirable grandeza; aun el empleo de los medios humanos y políticos, la rigidez y la violencia del tiempo de la Contrarreforma eran experiencias necesarias. Creo que se han hecho y que hay que pasar a *otra cosa*. No se trata de condenarlas.

Sr. Estelrich. — Hay un problema que me preocupa desde un punto de vista completamente desinteresado, un pro-

blema que yo me planteo como si hablase conmigo mismo. Siempre me digo a mí mismo, no para hacer propaganda o polémica, en lo que concierne al cristianismo: no tenemos ahora una buena cristiandad. Quizá no la tendremos jamás. Es un ideal, lo comprendo; pero hay realizaciones en nombre de este ideal. ¿Qué valor siguen teniendo tales realizaciones para la actualidad como experiencia histórica? ¿O es que cuando pedimos una nueva cristiandad, en el fondo todos los que la pedimos — no hablo de Vd. — por ese solo hecho hacemos la crítica de la cristiandad que ha existido hasta ahora? ¿Quizá no ha existido el cristianismo más que en la figura del Protagonista y de algunos de sus discípulos en el tiempo? Formulo estas preguntas porque tienen extraordinaria importancia, primero para los cristianos y luego para todos los demás. Evidentemente un cristiano jamás querrá trabajar sino para sí: tiene interés en difundir la verdad cristiana a todos los demás y por eso en estas cuestiones es preciso colocarnos no sólo en el punto de vista interior de la comunidad cristiana, sino también en el punto de vista exterior de los que no son cristianos, y hay evidentemente una dialéctica, si puede decirse, distinta para los que son cristianos, encaminada a señalarles su deber, y otra para los que no lo son. Lo cual quiere decir, por consiguiente, que hay que plantear el problema de la validez del cristianismo

en la hora actual e insistir en ello, porque encontrará Vd. objeciones por todas partes. Hay personas que le dirán dentro del orden político: hace casi dos mil años que nuestra humanidad de Occidente intenta llevar el cristianismo a la vida real.

M. Maritain. — De todas maneras no olvide que desde el siglo XV las fuerzas adversas al cristianismo han funcionado con todo su poder. Soy el primero en criticar las flaquezas y omisiones del mundo cristiano, pero también se debe tener en cuenta los obstáculos opuestos por las energías anticristianas al desarrollo del cristianismo en el plano temporal, social y político.

Sr. Estelrich. — Una pregunta importante. Un nuevo cristianismo ¿debe ser un retorno al cristianismo que existió en la Edad Media?

M. Maritain. — Una nueva cristiandad no sería en absoluto un retorno a la cristiandad medieval.

Sr. Estelrich. — Aquí mi dialéctica tiene cierta ambición de ser socrática. Yo no digo que a mi modo de ver no hay otro cristianismo que el que ha existido en la Edad Media, no. Procuro sacar consecuencias tanto de su exposición como de lo que estamos diciendo ahora. Así, pues, si no se trata de volver a un tipo de cristianismo...

M. Maritain. — Digamos mejor de cristiandad.

Sr. Estelrich. — Es simple cuestión de lenguaje; nos

entendemos; si no nos entendemos estamos perdidos. Y aunque se diga una palabra que no sea la exacta, espero de la inteligencia de todos que si he empleado un adverbio o un sustantivo que no es exacto desde el punto de vista léxico, se le sustituya mentalmente por el exacto. Y andaremos por el buen camino.

M. Maritain. — Muy bien.

Sr. Estelrich. — Así, pues, se trataría de una nueva cristiandad. Creo que queda flotando toda una serie de dudas provocadas por el nombre mismo de cristiandad. Pero quiero volver a otro asunto, el del humanismo. Vd. habla — y en eso estoy con Vd.: lo digo para mi orgullo personal — Vd. habla de un humanismo, de una nueva cristiandad que realizará el humanismo integral; y en esto estamos de acuerdo, porque en esto por lo menos me coloco en el punto de vista del humanista todavía no cristiano, el cual necesita también un nuevo humanismo, pero no cree que el nuevo humanismo pueda realizarse sin que se torne totalitario y para que se torne totalitario es evidente que deben caber en él no sólo todos los valores históricos de todos los humanismos, sino también la medida de todos los valores de conciencia; creo que por aquí vamos bien para obtener de este nuevo estado un camino por el que han ido todos los que están prontos a ocuparse como hombres del problema central de la cultura, es

decir, del humanismo, que es un conjunto de problemas generales que abarcan toda la tierra, el pasado y el futuro.

Ahora pasemos a otro problema, el segundo problema central. En sus observaciones sobre la realidad actual en Francia, Vd. ha señalado que se atribuye cierta importancia a todo lo producido por la mecánica de las luchas políticas; y ha notado que en cierto país — Francia — cuando se provoca un movimiento de acercamiento a un partido A, como reacción espontánea, natural, casi mecánica, diría yo, inevitablemente...

M. Maritain. — Refleja.

Sr. Estelrich. — ...refleja, aparece un frente B; y Vd. examina el caso en Francia y condena la aparición del frente A en tanto que provoca el frente B y de la misma manera condena el frente B que con su existencia provoca el frente A, como ha sucedido en otros lugares que no cito. Se trata, pues, de condenar el comunismo o el fascismo como régimen totalitario. Estoy absolutamente de acuerdo, porque lo que más me interesa es que en un estado totalitario es muy difícil que el hombre sea total. Pero como franceses y como cristianos nos encontramos frente a un problema. Y como cristiano y como francés Vd. condena desde el punto de vista filosófico el frente A y el frente B. ¿Por qué? Porque existen, y Vd. sabe por el ejemplo de otros países y de otros

lugares que, cuando determinan el estado de guerra civil, dicho estado, que comienza por ser normal, acaba por convertirse en una realidad brutal. Y Vd. quiere evitar esto y para evitarlo preconiza la creación de un tercer partido de inspiración cristiana aunque no es imprescindible que todos sus partidarios...

M. Maritain. — He separado el tercer partido de las nuevas formaciones políticas de carácter mucho más revolucionario, cuyo nacimiento ansío; a mi parecer estas nuevas formaciones son las que particularmente deben ser de inspiración cristiana.

Sr. Estelrich. — Procuro explicarme a mí mismo su posición y la expongo sólo con el fin de verificarme a mí mismo. Así, pues, en lo que concierne a Francia la posición de Vd. es muy clara: existen dos frentes, hace falta un tercero que restablezca la armonía interior del país bajo el signo del cristianismo.

M. Maritain. — No digamos "bajo el signo del cristianismo" refiriéndonos al tercer partido, puesto que se trata de una solución inmediata.

Sr. Estelrich. — Es lo mismo, porque voy a otra cosa. Hay naciones en que ya se ha ido más allá de la situación francesa y hay otras — Vd. ha citado la Argentina — que están más acá de la situación francesa. Vd. señaló los deberes

para un francés cristiano, patriota, en lo que concierne a Francia; luchar contra los dos frentes es una posición muy desagradable, pero en fin es la que tiene razón, según dice Vd., y hay que mantenerse en esta actitud. Pero ahora planteo dos problemas: los que están más allá y no han podido evitar la guerra civil, los mismos que han trabajado durante años y años por evitarlo y no han triunfado, como no se triunfa en tantas cosas, ¿cuál es su deber en el momento actual de transición? ¿Al lado del frente A que no coincide con su pensamiento o con el frente B que tampoco coincide con sus ideales? He aquí un problema angustioso.

M. Maritain. — En efecto, es un problema muy angustioso...

Sr. Estelrich. — Al cual responden con claridad maravillosa todos los que no tienen esa angustia en el alma.

M. Maritain. — Una vez desencadenada la desgracia, sólo quedan cuestiones individuales, que dependen de la posición moral y de la perspectiva propia de cada uno, y a las que sería injusto querer dar respuesta universal. En tales momentos cada cual va, en la noche, adonde su conciencia le lleva. Puedo imaginar lo que personalmente habría deseado hacer en semejante caso y por qué motivos; pero no podría juzgar la conciencia de Unamuno ni la de Bergamín. (*)

(*) Unamuno se inclinó hacia los rebeldes al comienzo de la revolución, aunque está hoy bajo custodia en Salamanca a raíz de sus declaraciones posteriores denunciando la falta de espiritualidad de dicho movimiento. El Director de *Cruz y Raya*, Bergamín, escritor católico, es el Jefe de la Alianza de los Intelectuales Antifascistas.

Sr. Estelrich. — Es muy interesante, querido maestro, observar que sería injusto fijar una regla general. Es también una manera de señalar un deber. Pero hay otros países — no quiero aludir a la Argentina sino con la misma reserva con la que habló Vd. Aquí no existen todavía esas formaciones, aunque ya se puedan bosquejar, porque en el mundo moderno y en determinados países hay cierta tendencia a la polarización. Vd. cree que la Argentina como grupo social y como nación tiene interés en no desmenuzarse. ¿Qué remedio se podría aconsejar en el estado actual para que esto no sucediera? Me admira comprobar ciertas observaciones que coinciden con otras que he hecho desde distintos puntos de vista; observo que si la Argentina es ahora todavía lo que se podría llamar una república patricia, no hay todavía un pueblo como nación plena. Esta formación no existe. Se trata de no provocar el desmenuzamiento; por tanto hay que dar una doctrina, y no solamente legal; pero es preciso que haya una inteligencia muy cultivada para dirigir esta república patricia que será lo que Dios le destina en la historia. Creo pues, que esto presenta un gran tema de reflexión a los argentinos. Observo, quizás me engaño, que entre la forma del estado, la dirección de los asuntos del estado en esta república y lo que podría decirse la inteligencia tomada en conjunto o en sus características más bien intelectuales y culturales, hay un

proceso de separación. Para los argentinos, en un momento dado, observo que la república está en perfecto acuerdo con los representantes del pensamiento. En otro momento (lo he observado también en mi país) llega un instante en que los cuadros constitucionales del estado marchan por su cuenta, y por otro lado tenemos la parte creadora de la inteligencia, que se ha quedado fuera. Creo que se les plantea a los argentinos un problema de fusión entre esos dos elementos.

M. Maritain. — Desgraciadamente debo abreviar...

Sra. Victoria Ocampo. — Tengo una sola pregunta que hacerle. ¿No cree Vd. que hay hoy muchas personas que no tienen fe pero que en el fondo del corazón son cristianas y que están fuera de la Iglesia?

M. Maritain. — Hay almas naturalmente cristianas. Sobre todo en este momento hay muchas almas que son cristianas sin saberlo o que quisieran serlo y se ven detenidas por obstáculos sociales.

Sra. Victoria Ocampo. — ¿Y que hay muchas personas que están dentro de la Iglesia y no son cristianas?

M. Maritain. — Claro que sí, con toda seguridad. El catecismo enseña que entre los que pertenecen visiblemente a la Iglesia hay buenos y malos, hay almas que aceptan el Evangelio y almas que lo rechazan. En cuanto a los que no pertenecen a la Iglesia sino invisiblemente o, como suele decirse,

los que forman parte del "alma de la Iglesia", sin saberlo participan de la fe y de la vida de ella. Vd. piensa en ellos al hablar de las personas que en el fondo del corazón son cristianas o aspiran a serlo y que no están visiblemente dentro de la Iglesia. Supongo que con esto no se dan por satisfechos con su buen corazón ni se tienen por más cristianos que los cristianos, lo que sería una especie de fariseísmo al revés. "Nadie sabe si es digno de amor o de odio".

# I N S O M N I O

*De fierro,*
*de encorvados tirantes de enorme fierro tiene que ser la noche,*
*para que no la revienten y la desfonden*
*las muchas cosas que mis abarrotados ojos han visto,*
*las duras cosas que insoportablemente la pueblan.*

*Mi cuerpo ha fatigado los niveles, las temperaturas, las luces:*
*en vagones de largo ferrocarril,*
*en un banquete de hombres que se aborrecen,*
*en el filo mellado de los suburbios,*
*en una quinta calurosa de estatuas húmedas,*
*en la noche repleta donde abundan el caballo y el hombre.*

*El universo de esta noche tiene la vastedad*
*del olvido, y la precisión de la fiebre.*

*En vano quiero distraerme del cuerpo*
*y del desvelo de un espejo incesante*
*que lo prodiga y que lo acecha*
*y de la casa que repite sus patios*
*y del mundo que sigue hasta un despedazado arrabal*
*de callejones donde el viento se cansa y de barro torpe.*

*En vano espero*
*las desintegraciones y los símbolos que preceden al sueño.*

*Sigue la historia universal:*
*los rumbos minuciosos de la muerte en las caries dentales,*
*la circulación de mi sangre y de los planetas.*

*(He odiado el agua crapulosa de un charco,*
*he aborrecido en el atardecer el canto del pájaro).*

*Las fatigadas leguas incesantes del suburbio del Sur,*
*leguas de pampa basurera y obscena, leguas de execración,*
*no se quieren ir del recuerdo.*

*Lotes anegadizos, ranchos en montón como perros, charcos de*
*[plata fétida:*
*soy el aborrecible centinela de esas colocaciones inmóviles.*

*Alambre, terraplenes, papeles muertos, sobras de Buenos Aires.*

*Creo esta noche en la terrible inmortalidad:*
*ningún hombre ha muerto en el tiempo, ninguna mujer, ningún*
*[muerto,*
*porque esta inevitable realidad de fierro y de barro*
*tiene que atravesar la indiferencia de cuantos estén dormidos o*
*[muertos*
*—aunque se oculten en la corrupción y en los siglos —*
*y condenarlos a vigilia espantosa.*

*Toscas nubes color borra de vino infamarán el cielo;*
*amanecerá en mis párpados apretados.*

*1936, Adrogué.*

*JORGE LUIS BORGES*

# PROLEGOMENOS A UNA FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA

I. *La crisis del pensamiento occidental.* — II. *Orden social y orden existencial.* — III. *Orden personal y orden existencial.*

## LA CRISIS DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

### I

A decir verdad, no hay crisis del espíritu; no hay más que una crisis de la realidad que comenzó con la especulación griega y llegó a su punto más agudo con el cristianismo, que intentó la paradoja de injertar en las categorías de una razón desencarnada la única realidad de un Dios hecho hombre. Santo Tomás apareció ante el pensamiento cristiano como aquel que llegó a cristianizar los viejos hábitos heredados de los griegos. Pero nadie podrá lograr que cese el malentendido inicial y que el malestar se convierta en alegría espiritual. El pensamiento occidental se ha elaborado al borde de la realidad y el pensamiento cristiano, en lo que concierne al occidente, ha entrado en el juego. El pensamiento moderno es el resultado de este "maldón" inicial.

Perdonadme si soy oscuro. Para semejante tema el pensamiento de un solo hombre es insuficiente, y yo me encuentro terriblemente solo contra una tradición milenaria. Espero de vosotros la colaboración indispensable para este trabajo que asusta, pero que es necesario. En efecto, creo que no se puede ayudar a que se salve el mundo de hoy sino aportándole un mensaje que no sea un compromiso con los viejos prejuicios y los viejos hábitos del espíritu.

Y por cierto que lo que os digo aquí merece ser examinado con el mayor escrúpulo y que sería imprudente proponer al mundo un cambio radical en sus maneras de ser. Dejad, pues, que las viejas disputas lo diviertan todavía; pero sabed que todo esto está muerto y que la llama de los sistemas brilla como una bujía en un cráneo vacío. Prestad vuestra atención más bien a los jóvenes brotes que surgen vigorosos al pie del árbol añoso. Así va el mundo. De la muerte surge la vida. Y la envoltura de las generaciones se extenderá sobre una multitud de cadáveres.

No veáis en estas lecciones una intención polémica, sino un esfuerzo al que he sido conducido por una exigencia de conciencia. Cuando me puse a redactarlas, mi ya anunciado curso sobre Plotino, estaba muy adelantado, pero algo urgente y a lo que he debido obedecer me ha conducido al esfuerzo cuyos resultados y esbozos os ofrezco en estas páginas.

## II

Se ha dicho hasta la saciedad que el papel del filósofo consistía en contemplar las esencias, es decir, las coyunturas del ser que aparecen en el orden de las cosas. Lo cual no puede dar lugar a ninguna discusión, pero exige cuando menos algunas explicaciones. Temo mucho,

en efecto, que de este modo la filosofía no se resuelva en una geometría del espíritu. Me gustaría ver las cosas de más cerca, si es posible. Sospecho que el filósofo ha conducido la filosofía hasta tomar forma y alma religiosas, por una parte; y por otra, que la ha conducido hasta tomar forma y alma científicas.

Los dos errores de la filosofía contemporánea — y a decir verdad, de toda la filosofía occidental desde siempre — consisten en confundir la Sabiduría que la constituye con esos dos órdenes, religioso y científico. Sería para mí una alegría poder ofrecer a vuestros espíritus algunas notas que fuesen objeto de una meditación clarificadora y saludable.

## III

El mundo moderno sufre de confusión. La razón ha tomado los hábitos de la fe, la fe se ha vestido de razón, la ciencia de dogma. En cuanto al espíritu, se ha confundido con la abstracción y la cifra.

Carnaval trágico cuya apuesta no es, por cierto, tanto la salvación de los hombres, dado que las astucias divinas son innumerables como para salvarlos a pesar de ellos mismos en un sentido, como la dilatación del ser en una cultura eficiente y rica de contenido. El problema de la filosofía moderna no es un problema de salvación, es un problema de alegría.

Pero he aquí que de atrás de su matorral — zarza ardiente del ser — los filósofos, los filósofos puros, menos cuidadosos de lo que ha sido dicho que inquietos por conocer lo que es, surgen y se me enfrentan. "El problema moderno, afirman, es un problema de confusión, pero de confusión de las esencias. No se ha visto suficientemente que

el drama de la existencia es el de la esencia que se esfuerza para expresarse, de una esencia que no existe nunca bastante, de una existencia que se niega a sí misma desarrollándose a la vez que afirma la subsistencia del ser''.

''El problema consiste en volver, por encima de las apariencias a esta realidad del ser. El alma comprometida con el cuerpo lo ennoblece — tal como leemos en Plotino — pero pierde el contacto con el ser. Se trata de abandonar el reflejo del alma en el cuerpo y de fijarla o más bien de dejarla ir por el ascetismo de la dialéctica hasta donde la Esencia coincida con la Existencia, hasta el Ser''.

Y por otro lado yo oigo: ''La filosofía no es esta persecución de las esencias, esta reconstrucción de un mundo inspirador por medio de un mundo inspirado. Hay aquí un juego de engaños cuyo valor contemplativo no se puede negar, pero cuyo contenido no tiene otro valor que el de la intensidad espiritual que lo colora. Por una vuelta curiosa, una filosofía del ser no es ni será nunca más que una filosofía del corazón. Lo que ha de salvar al mundo moderno de su angustia es el considerarlo como un conjunto de valores, no necesariamente inmutables en su contenido profundo, pero capaces de soportar el lenguaje de la ciencia en sus comportamientos. El resto pertenece a la realidad individual, al esfuerzo religioso. El resto es aquello que divide''.

Entre los ''ontologistas'' y los ''positivistas'', como llamaremos a esas dos corrientes esenciales del pensamiento occidental, es cada día más difícil el acuerdo, pues precisamente su error es común: geometrizan en exceso la realidad. Y el mal está tan profundamente arraigado, que la propia sentencia de Salomón no les arrancaría de las entrañas el grito de la verdad. Y si consiguiese arrancárselo, rehusarían entenderlo.

Y sin embargo, tenemos que vérnoslas, en ambos casos, con un esfuerzo no de reunión por lo exterior, sino de unión por lo interior, de unión sustancial. Los ontologistas lo ven realizarse en el ser; los positivistas en el valor. Ahora bien, cada uno de ellos tiene razón en aquello que comprueba en el otro. El ontologista tiene razón en afirmar que la existencia no da cuenta de todo lo que la concierne. Pero no ve que esto no es porque la esencia se halle traicionada, sino que es solamente porque la existencia no tiene una conciencia plena de sí misma. De ahí nos sería necesario concluir en una incapacidad de la conciencia, y no en una incapacidad de la existencia. Por su lado, el positivista tiene razón en afirmar que una metafísica religiosa divide. Pero no ve que esto no quiere decir que lo religioso signifique división. Esto significa que lo religioso pertenece a la responsabilidad. Lo religioso divide bajo la relación de la responsabilidad, no bajo la relación del valor.

Penetremos más a fondo en esas dos orientaciones que más que enfrentarse se desconocen, olvidadas, sin duda, de que la serpiente repta tal como el águila vuela en función de la buena tierra de Dios, de la buena tierra rugosa y trivial, única rica y única que existe en plenitud.

Las teorías ontologistas tienen en su favor la seducción aristocrática de su expresión; las teorías positivistas, que algunos prefieren llamar existenciales, tienen en su favor la seducción de una magnífica imprecisión de fondo, en que echan raíz las hierbas traidoras de un lenguaje riguroso. Desenmascaremos los vacíos y las imprecisiones que ellas encierran.

## IV

### 1. *Crítica de la ontología.*

Con el pretexto falaz de alcanzar el ser, las doctrinas ontológicas desencarnan la existencia, confundiendo con demasiada facilidad la desencarnación de la existencia con el ascetismo dialéctico del espíritu que se esfuerza en alcanzar el ser.

Las filosofías del ser, por un escándalo del que son responsables los griegos, después de haber pedido prestadas sus fórmulas a las ciencias matemáticas y de haber volcado allí el contenido de las ciencias de la naturaleza con Aristóteles, han pretendido luego rechazar tanto el contenido matemático como el contenido naturalista. Han pensado, no sin razón, que esas dos ciencias conciernen ante todo al orden de la sanción y no al del puro conocer y por un engaño mañoso han apelado a un contenido llamado metafísico.

Ahora bien, ¿en qué consiste este contenido metafísico? Abrid un tratado, abrid una obra inspirada por esta metafísica. ¿Qué encontráis? De una parte, una dialéctica que procede por contradicciones sucesivas; de otra, una matemática de los conceptos. En otros términos, encontráis un vocabulario que llena la visión del filósofo. Cosa que ocurre para todo lenguaje. Pero lo grave aquí es que ese vocabulario habría de bastarse a sí mismo, es que el mecanismo metafísico funcionaría por sí mismo, aun en el caso de que el sujeto que lo utiliza no vertiese en él contenido alguno. Exactamente lo que ocurre con una fórmula de matemáticas en manos de un ingeniero que no conoce más que sus aplicaciones múltiples. Una ontología así constituída funciona por sí misma. Y ciertos metafísicos llegaron hasta afirmar que ella funcionaría así, aunque no hubiese ningún sujeto

para soportarla. Más aún: que, dada esta metafísica del orden lógico y necesario, si una determinada cosa existía, ella debería existir de esa manera. En otros términos, esta metafísica no contenta con pretender agotar el contenido del ser se aferra aún al contenido de lo posible, si es que no hay contradicción no ya lógica sino al menos concreta cuando se habla de un contenido de lo posible.

Tenemos aquí, pues, en estas nociones de lo posible, de la esencia, una serie de dificultades insolubles, e inútiles, que apartan al espíritu de su verdadero objeto, que es el ser concreto y no el ser posible. El error del metafísico está en que, a fuerza de desencarnar el ser, termina por reducirlo a las solas exigencias de su lógica; y por tanto, proyectando después hacia afuera una esencia admirablemente precisa, toma esta precisión por un orden y este orden por una realidad. A partir de este momento, la adecuación entre la cosa y la inteligencia se opera sin dificultades puesto que esta cosa no es más que una creación del espíritu a gusto de un capricho inconsciente.

Pero hay más aún. Imaginemos que este orden de lo posible sea el orden del ser. Y en efecto, el espíritu determina leyes que preven. Sin embargo, el orden de lo posible no es sino una especulación sobre lo real actual, no es sino una apuesta. En realidad, cuando la filosofía del ser nos afirma: "si esto existe, sólo puede existir en esta forma determinada", emplea una fórmula positiva que la engaña a sí misma para afirmar simplemente esto: "si esto existe en tales condiciones determinadas, precisas, que no se refieren al fondo del ser sino a un aspecto muy estrecho de sus manifestaciones, esto deberá *aparecer* así". Y digo deberá *aparecer* y no *ser*. Las filosofías del ser sólo han hecho una cosa: poner *ser* donde sólo hay *aparecer*. Sin embargo, ha ocurrido que, por una utilización curiosa del espíritu religioso con vestimenta lógica que caracteriza a nuestra civilización occidental, algunos de esos filósofos del ser han jugado — con entera buena

fe, por otra parte — con la noción de *philosophia perennis* para confundirla con cierta concepción del universo y del ser que se caracteriza por un doble movimiento: de dogmatización de la metafísica y de metafisicación del dogma. Ciertos católicos pretenden que la metafísica tomista no es más que un instrumento del dogma, instrumento que, rigurosamente hablando, podría cambiar. Pero inconscientemente y siguiendo la pendiente natural del espíritu humano, era inevitable que algunos, y de los más dignos de respeto, llegasen a considerar como sagrado lo que tocaba tan de cerca a lo sagrado.

Las fechorías de la noción de esencia tal como se muestra en las filosofías del ser, que me gustaría llamar: filosofías de un parecer desencarnado, aparecen con más claridad todavía si se toma la cuestión de la libertad. Las filosofías del ser que se rebelan contra la libertad como centro de la vida humana y punto de contacto único con lo más profundo de lo Divino, es porque consideran a la libertad no en su realidad concreta, sino solamente en su esencia, es decir, que ellas hacen de la libertad, que es el estado de aquello que vive en grados diversos, un ser de razón ordenado a una necesidad que ella no puede eludir. Una vez más aquí, como siempre, se trata de una concepción demasiado abstracta de la noción de esencia la que es responsable de este error.

Ninguna noción fué más funesta a la filosofía y sin duda San Anselmo vió más profundamente que Santo Tomás cuando no separó en su dialéctica la esencia de la existencia. En efecto, cuando se trata del problema de Dios, nosotros no lo contemplamos más que en su existencia y una existencia necesariamente comprometida en sus manifestaciones; en cuanto a su esencia, es por negaciones espirituales emitidas bajo forma de afirmaciones lógicas, como la describimos. Pero pasemos en seguida al problema mismo del hombre, del hombre creado. Admitida la realidad del problema: esencia-existencia, debe-

mos admitir, por una parte, que esta esencia y esta existencia coexisten en Dios, y por otra parte, que esta esencia y esta existencia no existen adecuadamente en el hombre: consistiendo el progreso en un desarrollo indefinido de la existencia para expresar una esencia inexpresable.

La idea es seductora, pero lo son menos las consecuencias — y sobre todo ésta: que, de consiguiente, la noción de hombre será una noción inacabada, el hombre será una negación de sí puesto que el hombre no llegará nunca a coexistir consigo mismo, dado que entre la fórmula *1*: la existencia y ∞, el alma, podríamos, en relación a lo actual formular el problema de la manera siguiente: $\frac{1}{\infty} = 0$

Y si se apela a Dios en este momento preciso, será para salvar una creación imperfecta. Y por un retorno curioso, son los mismos que plantean las premisas de semejantes consecuencias los que por otra parte afirman la realidad autónoma de la Ciudad temporal, como si el hecho de una ausencia de libertad hiciese más fácilmente realizable el ser: coexistencia de la esencia y de la existencia, y como si el orden de la necesidad en el sentido lógico diese cuenta de la verdad, y como si el orden del espíritu fuese el orden de lo real implícitamente contenido en él.

## V

### 2. *Crítica del positivismo.*

Frente a este determinismo de orden metafísico que cree someterse a lo real porque lo proyecta allende la existencia, existe, en nuestros días, otro determinismo que, a falta de un término mejor,

llamaría positivismo — por igual causa que había llamado ontologistas a los sostenedores del primer pensamiento.

Para este positivismo, lo real no es ya el mundo de las esencias, sino el mundo de la historia. Aquí sería menester no contentarse con considerar al materialismo histórico como una brutal afirmación. La dialéctica materialista es extraordinariamente flexible, tanto o más flexible que la dialéctica ontológica. Sería ingenuidad interpretarla en el sentido de que el hombre fuera para ella una resultante de fuerzas históricas materiales, biológicas, humanas. El hombre aparece, en esta dialéctica, como una convergencia de fuerzas que la voluntad humana puede llevar a que sea convergente comprendiéndolas y doblándolas. Aquí el error del materialismo histórico está en creer que puede llegar un tiempo en que la convergencia de esas fuerzas será el punto de partida no ya de un progreso divergente, sino de un progreso lineal. Me explico.

Hasta el momento en que el materialismo histórico admite que la voluntad humana tiene por papel llevar a la convergencia las fuerzas divergentes y fatales del medio histórico, se puede estar de acuerdo con él. La dificultad comienza en el punto en que, cayendo en un error análogo al error ontologista de las esencias, la dialéctica materialista no ve que el progreso consiste en una divergencia inmediata a partir del momento actual y que el ritmo del progreso consiste en una *divergencia-convergencia-divergencia.* Y ello hasta el infinito, sin que este movimiento se asemeje en nada al movimiento de afirmación y de negación del pensamiento hegeliano, que no es más que un juego nocional de engaños, en el sentido lineal lógico. Este movimiento *divergencia-convergencia-divergencia* procede por síntesis sucesivas e indeterminaciones ofrecidas a la elección de la voluntad y del espíritu del hombre.

Las filosofías ontologistas, para alcanzar la realidad, el ser, proce-

dían por extrapoliación de lo humano. A la inversa, el materialismo histórico procede por una interpolación de lo humano. El error está en el fondo idéntico, aunque el error materialista tenga quizá más adherencias a la realidad, o más bien, aunque el esqueleto que ofrece a nuestra contemplación esté menos limpio de carne y de pelos.

Es menester que me explique bien aquí para no caer en malentendidos de los que sería difícil salir después.

He explicado precedentemente el mecanismo de la extrapoliación ontológica. Esta adecuación entre el ser y la inteligencia, en lo cual consistiría la realidad, sólo es posible porque el sujeto que la realiza contiene en sí el ser y la inteligencia y porque extrapola a ambos en una realidad sin compromisos ni ataduras, tal como ese Acto Puro escandaloso que, después de todo, no es más que juguete de espíritus enfermos de abstracción. La realidad es más compleja de lo que la razón nos dice, o más bien, la razón es infinitamente más rica de lo que nos han enseñado los lógicos. La razón no es solamente la razón lógica matemática, y la razón razonante coincide con la razón pensante. La realidad es ósmosis; en ningún caso es definición. Pensar la realidad es vivirla. No es describirla. La razón en el sentido clásico, describe, pero queda en el umbral de la realidad. Sólo el Pensamiento que es acción y razón la penetra. La Verdad no es una ecuación, sino una asimilación. El papel de la inteligencia consiste, dada la condición humana, en tratar de ver claro no tanto para comprender lo real y el ser como para dominarlo. La inteligencia no unifica más que por imposibilidad de comprender todo. La existencia es única porque contiene todo. Sólo la vida es la que une en definitiva; es la existencia la que se compromete toda en el acto de fe, que la hace permeable a lo Divino esparcido por el Mundo y Allende el Mundo y por los Cielos y Allende los Cielos.

El materialismo histórico ha advertido esta ósmosis del ser con el

ser, ha comprendido que el hombre era el lugar geométrico de lo Divino. Pero ha sido impresionado por el aparato de la ciencia en su forma más inmediata y rigurosamente perceptible: la Industria.

Desencarnación del ser, por una parte; industrialización del ser, por otra parte; he aquí donde está arrinconado el Mundo de hoy.

Esta industrialización toma figura de determinismo. ¿Qué es el determinismo? Es una teoría que no quiere considerar el ser sino bajo el aspecto de las necesidades lógicas observables. La ventaja del determinismo sobre el ontologismo está en que el determinismo no corre el riesgo de desvanecerse en un narcisismo ruinoso para el ser como para el Pensamiento, sino que se apoya finalmente en la noción de sanción.

Se comprende, de consiguiente, por qué el determinismo se dilata en el orden de la acción en fanatismo y en dictadura.

En efecto, la noción de sanción contiene la idea de orden dirigido, la idea de necesidad histórica, "de empirismo organizador". No es menester sino cierta unilateralidad de espíritu unida a una voluntad desmesurada de poder, para que un partido político crea haber alcanzado esa corriente de la necesidad histórica y se esfuerce por integrar a su sistema el universo, prefiriendo considerar *al* hombre más bien que *a los* hombres, al hombre histórico más bien que a los hombres concretos.

Esto desde el punto de vista político.

Desde el punto de vista científico, la verdad no puede ya aparecer como una adecuación de la cosa con la inteligencia, pues la Cosa es primera, sino que aparecerá como una posibilidad para la Inteligencia de adaptarse, para tomar el mando de la cosa que se desarrolla. La Inteligencia será como un freno aplicado a la velocidad de las cosas, una turbina que capta la energía de las aguas y las deja marchar a su destino después, interesada solamente en esto: que ellas alumbren, sin

darse cuenta de que la energía es el denominador común de las aguas y de la turbina, de que la inteligencia cuando produce electricidad no ha captado más que una interferencia, no la cosa misma. La inteligencia del ontologista se alimenta de los despojos de la realidad, exactamente como la del positivista: ambas están en el cruce de las cosas, en cierta encrucijada que ellas han formado, pero por donde las cosas no hacen más que pasar. Ambas son engaños.

He aquí, pues, los dos peligros que acucian al Mundo de hoy. A decir verdad, no son nuevos. Y si queréis mi pensamiento íntegro, repetiré, agravándolo, lo que decía al comienzo de esta lección: que el mundo moderno se muere por haber creído demasiado en sí mismo, por haber creído demasiado que el pensamiento era esencialmente occidental. Leía hace poco en *Le Pape,* debido a la pluma de Joseph de Maistre, dos frases en extremo reveladoras del mal que sufre nuestra civilización. En ese texto se trata de la lengua latina. Y Joseph de Maistre escribe: "Es la lengua de la civilización... Echese la vista a un mapamundi, trácese la línea en que esta lengua universal se calló: ahí están los límites de la civilización de la fraternidad europea; allende esto no encontraréis más que el parentesco humano, que felizmente se encuentra en todas partes..." (138). Hay aquí una verdad: el pensamiento occidental es latino por su origen. Pero hay también un error fundamental, que es el de considerar al pensamiento occidental como definitivamente latino y el de considerar lo esencial desde el punto de vista cultural como una realidad que se puede olvidar a fuerza de ser común, es decir, esa fraternidad humana. Por consiguiente, ya no quedará, para Joseph de Maistre, más que el de refinar la cultura latina, en otros términos, el pensamiento de Joseph de Maistre estará en la situación de un jardinero que injerte sobre un injerto y no sobre el tronco, sobre el cuerpo mismo del árbol. Se puede injer-

tar una cultura latina u otra cualquiera en la realidad humana, en la fraternidad humana; pero no se puede injertar una cultura moderna en una cultura antigua. Es menester volver al tronco y entonces correrá la sangre nueva, uniéndose íntimamente a la sangre antigua, en todas las ramas hasta en los menores estremecimientos del follaje y en el peso de los frutos.

Y no contento de este error, Joseph de Maistre lo agrava al confundir el instrumento accidental, e histórico de lo Sagrado, de lo Divino, con lo Divino mismo, puesto que dice del latín — y por latín debe entenderse toda la cultura occidental: "Entre todas las lenguas muertas la de Roma es la única que ha resucitado verdaderamente; y semejante a aquel a quien celebra desde hace 20 siglos, una vez resucitada ya no ha de morir". Así, el pensamiento occidental devenido cristiano ha decretado su propia inmortalidad. San Pablo (Rom., VI, 9) es llamado a testimoniar la inmortalidad del latín. Ya no queda — y es lo que él hace, con alguna ironía interior — sino que Mussolini retome a su vez todo esto a cuenta de la Roma eterna fascista y llame a su vez a San Pablo a testimoniar para él.

Ahora bien, ¿quién no ve que es de esto de lo que sufre el mundo moderno? El pensamiento occidental, desde los griegos, ha refinado nociones agregadas a lo real; los latinos han creído acercar a la filosofía a lo real porque la han hecho jurídica; y los Padres de la Iglesia, por lo menos en la forma de su lenguaje, no se han atrevido siempre a pensar a partir de Dios; el cristianismo vistió a Dios a la manera occidental confundiendo la latinidad con la romanidad. El pensamiento occidental —y el pensamiento cristiano tiene una pesada responsabilidad a este respecto — ha perdido contacto con la realidad humana; salió de las cosas para volver a ella con los instrumentos de la industria. El pensamiento occidental se habituó a una noción instrumental del conocimiento.

Desde entonces, organizándose el pensamiento al margen de lo real, viviendo en una realidad construída a su imagen y semejanza, haciéndose Dios, no quiso ya tocar directamente la realidad, sino que quiso obrar a la manera divina, por medio de sus ángeles, de intermediarios elegidos a este efecto y abandonó a la acción el vasto campo de la política. La época científica que comienza con el Renacimiento comprendió este error, y los sabios pretendieron lo que los pensadores no pensaron. Pero el mal era demasiado profundo y las ciencias se pusieron al servicio del orden político. Y en nuestros días, este divorcio o esta subordinación que existe entre el orden político y social y el orden intelectual o científico ha llegado a su punto culminante.

En nuestra próxima lección estudiaremos las relaciones entre lo social y lo existencial.

*Córdoba, diciembre de 1936*

*EMILE GOUIRAN*

# MARCEL PROUST

## IV. LA PERDIDA PROGRESIVA DEL SENTIDO DE LO REAL EN PROUST

I. La esquizoidia y la obra de arte. — Si bien los reproches dirigidos a Proust son inexactos en lo que al valor artístico y psicológico de su obra se refiere, no sucede lo mismo desde el punto de vista social. En el fondo, todas las críticas de la moral proustiana, es decir, de la acción sagrada según Proust, pueden conducir a la demostración de esta insuficiencia. Volvamos aún a esta proposición del Prefacio a la *Bible d'Amiens*: "Cuando se trabaja para gustar a los demás puede no lograrse tal objeto, pero las cosas que uno ha hecho para contentarse a sí mismo tienen siempre probabilidades de interesar a alguien." Es un acto de fe antisocial, quiere decir que para cumplir útilmente su deber social es necesario olvidar enteramente la sociedad. Esto está muy cerca de Nietzsche y de Gide, pero Proust no es solamente hostil a la sociedad; ella le es, en cierto modo, indiferente.

Hay dos maneras de considerar la importancia del hecho social: la primera es la de los sociólogos de la escuela de Durkheim; para ellos el hecho social existe anteriormente al hecho individual, él es la razón y el fin. La segunda es la de la psicología pragmatista para la cual el lenguaje, y de una manera general, toda la civilización, están fundados sobre las relaciones sociales. (Ver al respecto, especialmente los

trabajos de Pierre Janet). Es inútil mostrar que Proust es más contrario al pensamiento de los primeros que el más tradicionalista de los cristianos; no se puede siquiera decir que tenga horror de los seres colectivos; no los concibe. Está mucho más cerca del pensamiento de los segundos, pero jamás reconocería que el lenguaje, es decir la acción sagrada más fecunda de todas, se explique por la necesidad social. Las palabras tienen para él infinitamente más un valor concreto que un valor de signo; indudablemente no las ama por sí mismas a la moda de la poesía pura o pretendida como tal, sino que las considera como un fragmento de lo concreto. En una palabra, su filosofía y su moral no son las de la acción ni las de la inteligencia, son las de la sensación o del sentimiento. Acusado de pasividad contestará él que acción e inteligencia no son sino vocablos sin contenido real, límites. Pero aquí hay que convenir en que las críticas que se le hacen recobran todo su valor.

André Gide, por otra parte gran admirador de Marcel Proust, ha señalado cruelmente los peligros de esta pasión del análisis:

> El público, escribe, ha mostrado ante este análisis un poco de ese estupor embobado que experimenta ante el lente del microscopio: "Cómo... es eso lo que tengo en la sangre..."
>
> El arte no se satisface con una verdad tan minuciosa y escrupulosa. Como la vida, la pasa por alto. Lo que me interesa y me importa es un arte que permita, no iluminar en el detalle infinito los resortes de la conducta de los hombres, sino agitar ésta profundamente.

Si bien es cierto que Gide parece aquí equivocarse, como la mayor parte de los críticos, sobre la pretendida minuciosidad de Proust que busca en realidad grandes leyes más bien que múltiples verdades de detalle, tiene el coraje de denunciar el aspecto mórbido del análisis proustiano: Proust *esquizotímico* acaba esquizofrénico y Gide tiene

razón al hablar del suicidio de Proust. La esquizoidia (*) de Proust es un hermoso tema de tesis que no podemos desarrollar aquí; sólo buscaremos rápidamente la parte que la evolución de la esquizoidia proustiana ha podido tener en la formación de la noción de acción sagrada en Proust. Me referiré aquí al trabajo del doctor Minkowski, que es quien ha definido mejor los caracteres de la esquizofrenia.

Es sabido que él opone esquizoidia a sintonía y el temperamento cicloide al temperamento esquizoide. Mientras que la sintonía es el hecho de estar en relación con su medio, el esquizoide por el contrario rompe el contacto vital con la realidad; la misma etimología de la palabra *esquizoidia* nos aclara ese divorcio esencial entre la actividad pragmática y la actividad sentimental o intelectual; diríamos más precisamente divorcio entre la percepción y el recuerdo. Cosa curiosa, la esquizoidia tendería a hacer imposible la acción sagrada que es, precisamente, el establecimiento de una nueva relación entre el presente y el pasado, la percepción y el recuerdo.

Ciertamente, es necesario perder contacto con la realidad para poder descubrir después una nueva relación entre la realidad (**) y la personalidad. Las condiciones necesarias a la toma de conciencia implican un vaivén perpetuo entre lo real y el pensamiento. Hasta es necesario que el pasado y el presente sean cada vez más distantes uno de otro para que la relación que les une sea cada vez más fecunda. Y, en ese sentido, una sintonía permanente impediría todo progreso psicológico. Pero el esquizoide y el cicloide tienden ambos a perder la po-

(*) Esquizoidia debe ser entendida aquí en el sentido amplio y *psicológico*, no en el sentido estrictamente *psico-patológico;* sólo se retiene la noción central de contacto vital con lo real. Además no sería cuestión aquí del temperamento particular del autor, sino solamente de la significación afectiva de su obra que aun siendo, sin duda, la expresión más importante de su personalidad, puede muy bien no corresponder a Marcel Proust según sus amigos o su médico.

(**) Está por descontado que realidad se opone aquí a ensueño. Es la realidad según el sentido común.

sibilidad de establecer una relación fecunda entre el presente y el pasado; mientras que el cicloide flota al capricho del tiempo sin aferrarse jamás a nada, el esquizoide es incapaz de tomar contacto de nuevo con la ola moviente de sus sensaciones; el uno flota en la superficie sin dirección, el otro, sumergido, ya no puede tomar ningún punto de referencia, está enteramente perdido en sí mismo.

Sería demasiado fácil mostrar que si bien Marcel Proust ha sucumbido finalmente a sus tendencias esquizóidicas, durante mucho tiempo ha reaccionado victoriosamente contra ellas y hasta las ha utilizado como un incomparable instrumento para el descubrimiento de su psicología, para la invención y la toma de conciencia de nuevas relaciones entre la percepción y el recuerdo. No es menos cierto por ello que la constitución esquizóidica de su genio queda evidenciada. (T. R., II, pág. 19). El solo hecho de vacilar entre pasado y presente prueba que hay peligro de pérdida del sentido de lo real.

Ramón Fernández opone en el trabajo que acaba de dar sobre *la Personalidad,* lo que él considera como el estoicismo de Montaigne a la teoría proustiana de las intermitencias del corazón; una psicología en verdad misteriosa y que él llama prospectiva, a la psicología retrospectiva de Proust.

Ciertamente, Proust destruye en efecto la noción racionalista de individualidad, pero proporciona en seguida al individuo una nueva base psicológica; indudablemente, su teoría deja a la criatura aislada, a merced de una debilidad de la memoria (en el sentido proustiano), pero si bien su obra es imperfecta, no es por eso menos positiva. Lo que le falta a Proust no es tanto el gusto de lo venidero como el gusto de lo social. Es ese horror de lo social lo que le impide mirar *delante de él*: temería demasiado encontrar choques.

Nos falta saber si la huída de Proust ante el contacto es más antisocial que el neo-estoicismo que se nos propone: en la base de toda

acción fecunda debe haber una adhesión al medio; lo que le ha faltado siempre al estoicismo para triunfar es precisamente esa adhesión sentimental, criterio *afectivo* de la sintonía. El estoico está tan solo como el epicúreo. Y si el cristiano no está solo es porque está con su Dios, exactamente como el participante en los misterios paganos. Es más, el estoicismo puede ir hasta el negativismo. El imperativo al cual quiere someternos, o es una pura ficción voluntaria, o no es sino la máscara de una religión desconocida. Lo que explica el carácter negativista de la mayor parte de las heroínas de Meredith o de los héroes de Stendhal, es que los utopistas, los sublevados, son generalmente *retrospectivos,* a los que su voluntad cree volver *prospectivos.* Conocemos toda una generación de agitados que se creen hombres de acción. Pero les falta la sintonía, que es el fruto de lo afectivo. He ahí lo que yo querría oponer a R. Fernández que considera el mundo de Meredith, el de Dostoiewski o el de Stendhal, en cierto modo como más tónico que el de Proust (*Messages,* p. 55 - 95). Confieso que el autismo de un Stendhal o el de un Meredith, a pesar de su indiscutible atractivo, me parecen infinitamente más pobres que el de Proust. Esquizoides, en verdad, el novelista Stendhal o el novelista Meredith no lo son menos que el novelista Proust. El temperamento esquizóidico puede expresarse por una fuga en la acción lo mismo que por una fuga en el ensueño. El Dr. Minkowski ha demostrado muy bien que uno de los síntomas más claros de la pérdida de contacto con la realidad era la pérdida del sentido del reposo.

Mientras estoy clavando un clavo con un martillo, formo un todo con esos objetos. El mundo ambiente no empieza sino más lejos. Si yo introduzco ese clavo nada más que por el placer de clavarlo y no para colgar un cuadro que después podría mirar, si continúo en esa tarea a pesar de la noticia que me traen de que el cuadro que quería colgar acaba de romperse o que mi clavo está dañando seriamente la pared, si ahora lo hago únicamente por ejecutar a toda costa la

decisión tomada, si, en fin, no interrumpo mi tarea al oir a mi hijo gritar y llamarme en su auxilio en el cuarto de al lado, en todos los casos habré merecido por lo menos el nombre de esquizoide.

Figurémonos ahora otra escena. Sentado en mi sillón, con los ojos cerrados, estoy sumergido en mis reflexiones sobre la esquizofrenia y ya veo la aprobación unánime que encuentran mis trabajos. En ese momento viene mi mujer y poniéndome un martillo en las manos me pide que refuerce un clavo vacilante, sin lo cual el cuadro que está colgado de él corre el riesgo de caer sobre la cabeza de los niños. Esta vez sentiré evidentemente el martillo como cuerpo extraño, como un llamado que viene del mundo ambiente. Si no me muevo, me expongo otra vez a oirme tratar por mi mujer, con justa razón después de todo, de esquizoide.

En las dos situaciones se trata en el fondo de un desfallecimiento de idéntica naturaleza. Traducimos este desfallecimiento, imposible mejor, por la noción de pérdida o de insuficiencia de contacto vital con la realidad. La diferencia viene únicamente del hecho que en la primera situación se trata del hombre en acción y de las relaciones con el ambiente, determinadas justamente por la actividad, mientras que en el segundo caso, tenemos ante nosotros al hombre exteriormente pasivo, sumergido en sus reflexiones. Este último parece evidentemente tener por el instante, una vida interior más intensa, pero en el fondo su comportamiento respecto al ambiente es el mismo. El uno se absorbe en su ensueño científico, el otro, en la acción; se olvidan, tanto uno como otro, del resto del mundo. (Dr. E. Minkowski, *La Schizophrénie*, p. 159 - 160).

El autismo pobre se caracteriza más bien por la acción, el autismo rico por el ensueño. El voluntarismo de un J. Sorel y de una Matilde son mucho más la consecuencia de cierta pobreza de imaginación que de un sentido fecundo de lo real y de una confianza natural en sí mismos. E. Minkowski muestra claramente que se encuentran tantos esquizoides entre los hombres de negocios como entre los fantasistas. Hasta se podría decir que el esquizoide hombre de acción no obra sino porque es incapaz de soñar.

2. La Esquizoidia de Proust. — En verdad la esquizoidia de Proust no es inconsciente de sí misma; muchas veces, hablando de su enfermedad, Proust expone sus tendencias a la soledad, su huída ante el día y el presente; en un pasaje de su obra (G., II, p. 213) denuncia los peligros del pasadismo para el artista. En otro lugar hace el elogio de lo que podría llamarse la sintonía; se trata de los momentos de semi embriaguez en que él se complacía "en los que, dice, yo estaba encerrado en el presente" (F., II, p. 106). En otro pasaje más (G., I, p. 38) denuncia los atrasos de la imaginación con respecto a lo real; igualmente, cuando levanta los andamios de toda clase de combinaciones y de suposiciones para calmar sus celos y al mismo tiempo satisfacerlos, comprueba que su imaginación está siempre atrasada con respecto a la espontaneidad de Albertina; pero sobre todo, desde el principio de su novela, habla del sentido de lo real, del "buen ángel de la certeza". Es ese buen ángel de la certeza lo que le hacía gustar las cenas de Rivebelle procurándole algunas horas de sintonía artificial. Es aún ese buen ángel a quien encuentra de nuevo al inclinarse para besar a Albertina (F., II, p. 205 - 209). Ese pasaje es una descripción exacta de la sintonía tal como está definida por E. Minkowski: por un instante el acuerdo del deseo con el medio ambiente es perfecto. Pero hay que reconocer que esos momentos son extremadamente raros en la obra de Proust. La acción sagrada, la revelación, sigue siendo algo secreto, íntimo, y, desde la taza de te, es evidente que mucho más que en la percepción es en el recuerdo donde Proust ha puesto el acento.

La reducción del espacio al tiempo no es sino aparente en la obra de Proust; como ha sido señalado, el bergsonismo de Proust es intermitente (S., p. 385 - 386). Proust afecta reducir todo a duración, en realidad, hace exactamente lo contrario, lo exhibe todo, todos los recuerdos, todas las percepciones las *espacializa;* esto ha sido

muy bien puesto en evidencia por R. Fernández. La acción sagrada que es una oposición entre percepción y recuerdo le es impuesta por la revelación, pero en la composición artificial de su obra de que habla él al principio de *Le Temps Retrouvé,* para tapar los agujeros dejados entre los momentos de inspiración, reduce todo a términos de espacio. Ahora bien, Minkowski, en uno de los más curiosos pasajes de su libro señala que uno de los caracteres principales de la esquizofrenia es el de espacializar, de racionalizar (Minkowski, op. cit., pág. 107 y siguientes). Pero hay otros caracteres más evidentes aún de esquizoidia, especialmente el pesimismo sistemático en amor (éste ha sido estudiado en el *Hommage à Marcel Proust,* por Emma Cabire: *Sur la conception subjectiviste de l'amour*). Desde el amor de Swann por Odette hasta el amor de Marcel por Albertina, pasando por el de Proust por Gilberta, *A la recherche du Temps perdu* contiene, en suma, una amplia demostración de la imposibilidad de la felicidad en amor: 1º porque en el amor no se posee nada (S., p. 362); 2º porque, suponiendo que el objeto tenga en el amor una importancia cualquiera, no hay jamás acuerdo entre los dos deseos, ya que la condición misma del amor es la indiferencia del compañero (F. I., p. 169). (Ver el duelo de Matilde y de Julián y la política rusa heróicamente empleada por J. Sorel). En lo que concierne a Gilberta, nos enteramos al final de la novela que el acuerdo existía entre sus sentimientos y los de Marcel; es pues una creencia sin necesidad objetiva lo que hace pesar sobre el amor de Proust una fatalidad pesimista. La fatalidad está, no en las cosas, sino en el temperamento esquizóidico del sujeto. Por otra parte, el pesimismo de Proust no se limita al amor, es absolutamente general. Francis Birell ha podido denunciar en él al profeta de la desesperación: nuestros amigos no hacen más que hablar mal de nosotros y se burlan de nosotros (F., II, p. 46; S., p. 144-145, etc....). Lo que es cierto para el señor de Charlus es cierto para

cada uno de nosotros; detrás de cada pabellón donde la cortesía de los demás para con nosotros nos ha hecho un medio acogedor, se encuentra otro pabellón donde están acumulados los retratos reales de nuestra personalidad tales como nuestros amigos los han trazado.

Es más, en ese pesimismo Proust se instala con deleite, lo proclama necesario a la creación artística: Elstir explica ampliamente por qué el artista debe vivir solo, (F. II, p. 148) de donde se desprende la condenación de la amistad, más engañosa aun y mucho menos útil que el amor. (G., II, p. 79). Del mismo modo no se puede conocer el placer sino después que ha cesado, es algo más imaginado que real. (F., II, p. 155 - 156).

La esquizoidia de Proust está naturalmente acompañada de la tendencia a la ansiedad (F., II, p. 221) y del cultivo de esta ansiedad. Uno de los rasgos esenciales del romanticismo proustiano consiste, en efecto, como lo hemos visto, en ser dolorista (por ej. S., p. 10). En *Le Temps retrouvé* (II), Proust consagra largas páginas para justificar el dolor y mostrar el papel esencial que éste representa en la creación artística. Ese dolorismo bien evidente está acompañado del escepticismo del objeto material. La busca de lo absoluto en los espectáculos de la naturaleza y en las grandes emociones (S., p. 347) corresponde a la negación del tiempo destructor al final de la obra de Proust (*Le Temps retrouvé*, II). Esta busca de lo absoluto tiene, además, algo de ciega, pues tiende a negar la existencia de la relación afectiva sobre la cual está fundada psicológicamente esta misma búsqueda; es la unidad al mismo tiempo que la dualidad entre presente y pasado lo que constituye el valor de la revelación. Si el tiempo fuera completamente recuperado, sería, por eso mismo, enteramente perdido. Es tan importante decir con el buen sentido: tú no me buscarías si me hubieras encontrado, como decir con Pascal: tú no me buscarías si no me hubieras encontrado.

Para comprenderlo mejor confrontemos rápidamente la primera obra de arte o acción sagrada (Los tres campanarios) y el esfuerzo final de toma de conciencia que sirve de lanzamiento a toda la obra. Tanto en un lado como en el otro existe en la base una revelación afectiva y uno o varios fetiches; aquí los campanarios, allá la servilleta, la cuchara, el pavimento evocando, cada uno a su vez, la taza de te, los tres árboles, los majuelos, etc.... Pero en los tres campanarios el interés se concentra en el fetiche, que es considerado, equivocadamente, como fin; por el contrario en la revelación final, no son ni siquiera los recuerdos, es el estado afectivo mismo lo que está en la base de la obra de arte. Al principio de la novela, la acción sagrada (tres campanarios) y la revelación pasiva (taza de te) son completamente diferentes; al final, por el contrario, se juntan. Pero si bien el esfuerzo de conciencia va profundizándose victoriosamente hasta el término de la búsqueda, dándole, al fin, su solución natural y su unidad, en cambio el fetiche material que distingue la percepción del recuerdo y le confiere su fuerza evocadora desempeñando el papel de punto de apoyo, indispensable, es dejado en la sombra. El contacto con la realidad psicológica es abandonado en beneficio de la realidad metafísica o más bien mística, toda la acción sagrada se ha vuelto interior. Ese es por lo menos el objetivo de la progresión, objetivo imposible de alcanzar puesto que la acción sagrada no podría prescindir enteramente del fetiche.

Así, unas veces afirma Proust la importancia del fetiche, de lo concreto, de la afectividad pura; otras, da a la intuición afectiva un valor absoluto; pero, aunque elevándolo por encima del tiempo y de la vida, ella lo conduce a una espacialización, una inmovilización del raudal de recuerdos y de percepciones. Nos encontramos en presencia de la misma dificultad que ante las diversas manifestaciones de la esquizofrenia: tan pronto exceso de afectividad como supresión de

afectividad, ora reacción hiperemotiva, ora ausencia de toda reacción. En realidad, como lo ha dicho Minkowski, lejos de desinteresarse de la afectividad el esquizoide tiene una afectividad excesiva a la cual no puede resistir. Lejos de renunciar a lo concreto, Proust le pide más de lo que puede darle. La esquizoidia está sujeta a una irritabilidad.

Así como el temperamento cicloide oscila entre la alegría y la depresión, el temperamento esquizoide se mueve igualmente entre dos polos. *Esos dos polos son para él la hiperestesia y la anestesia afectivas* (reizbar und stumpf). Los síntomas de la hiperestesia deben ser particularmente subrayados, pues contrariamente a la indiferencia y a los otros signos de anestesia no han sido tenidos en cuenta de una manera suficiente hasta el presente, en la psicología de la línea esquizotímica.

Además, para hacer comprender bien la esquizoidia, nunca sería demasiado repetir que *el esquizoide no es ni demasiado sensible ni demasiado frío, sino que es las dos cosas a la vez.* En esto se parece totalmente al esquizófreno. Pues Bleuler ha demostrado que, aun en el psiquismo de los viejos esquizófrenos de asilo, que, en su inmovilidad tienen el aspecto de verdaderas momias y a quienes se había tomado la costumbre de considerar como la expresión más completa de la demencia afectiva, que aun en el psiquismo de esos esquizófrenos, decíamos, existen puntos hiperestésicos. Esos puntos están dominados por antiguos ''complejos''. Cuando, por casualidad, la realidad llega a despertarlos, asistimos a reacciones bruscas, imprevistas y violentas. (Dr. Minkowski, *La Schizophrénie,* pág. 25 - 26).

La frialdad del esquizoide oculta una irritabilidad que se manifiesta en presencia de ciertos fetiches que persisten como los únicos puntos del mundo material que los ligan a la realidad. La importancia del fetiche sigue siendo, pues, primordial.

Además, Proust mismo ha señalado muy acertadamente cómo Ruskin, aun habiendo escapado al diletantismo y siendo profundamente religioso, apoyaba su fe sobre algo absolutamente concreto. Es necesario citar todo el pasaje que explica el pecado de idolatría de Ruskin para percibir bien la profundidad de esas reflexiones.

Existe un diletantismo más interior que el diletantismo de la acción (del cual había triunfado), y el verdadero duelo entre su idolatría y su sinceridad se libraba no en ciertas páginas de sus libros, sino en todo instante, en esas regiones profundas, secretas, casi desconocidas para nosotros mismos, donde nuestra personalidad recibe de la imaginación las imágenes, de la inteligencia las ideas, de la memoria las palabras, y en su elección incesante se afirma en sí misma y juega en cierto modo incesantemente la suerte de nuestra vida espiritual y moral. Es muy posible que en esas regiones Ruskin no haya cesado de cometer el pecado de idolatría. Y en el momento en que predicaba la sinceridad, él mismo faltaba a ella, no por lo que decía sino en la manera cómo lo decía. Las doctrinas que profesaba eran doctrinas morales y no doctrinas estéticas, y sin embargo, él las elegía por su belleza. Y como no quería presentarlas como bellas sino como verdaderas, estaba obligado a engañarse a sí mismo sobre la naturaleza de las razones que se las hacían adoptar. De ahí un tan incesante comprometimiento de la conciencia, de ahí que doctrinas inmorales sinceramente profesadas habrían sido tal vez menos peligrosas para la integridad del espíritu que esas doctrinas morales cuya afirmación no es absolutamente sincera estando dictada por una preferencia estética inconfesada. Y el pecado era cometido de una manera constante, hasta en la elección de cada explicación de un hecho, de cada apreciación sobre una obra, hasta en la elección de las palabras empleadas, y acababa por dar al espíritu, que se entregaba de este modo sin cesar al pecado, una actitud engañadora (*). (*La Bible d'Amiens*, por J. Ruskin, página 79 - 80).

Proust ha tomado también al fetiche por el dios, se ha equivocado primeramente pidiendo demasiado al fetiche, se ha equivocado al final creyendo que éste no era sino una apariencia ineficaz, que todo está en el espíritu, es decir, según él, en la idea puramente estética sin irradiación moral; es a causa de este error que Proust se condenaba a exagerar la intervención del dolor en la creación artística. Lo que él llama dolor, otros lo llamarán sentimiento del poder, pues el "choc"

(*) Pourtalés que cita una parte de este pasaje en *De Hamlet à Swann*, me parece haber lavado a Proust demasiado fácilmente del pecado ruskiniano tan bien descrito por él. Idólatra, Proust lo ha sido más profundamente que Ruskin, tal vez porque su esperanza y su fe eran más exigentes.

indispensable a la creación no es forzosamente traumático. Su pesimismo es la consecuencia intelectual de su esquizoidia (lo atestiguan las páginas incomparables de *Sodome et Gomorrhe,* II-III, p. 230-233). La susceptibilidad psicológica, generadora de su genio, es a la vez la causa de sus revelaciones, de su poder de introspección, de su infinita piedad pasiva y de su insuficiencia moral. El sufrimiento de amor es, no solamente el rescate, sino el aspecto evidente de su egoísmo afectivo. Su pesimismo podría conducirlo a la cobardía; si bien, en lo que a Proust concierne, esta tendencia está compensada lo más ampliamente posible por el sacrificio que le ha costado el don maravilloso que nos ha hecho; débese, sin embargo, denunciar el peligro que oculta su genio. Precisamente en virtud de su enfermedad, Proust es un psicólogo incomparable; pero la atmósfera infantil donde se ha sumergido y donde evoluciona, no le permite remontarse hasta el nivel donde comienza la moralidad propiamente dicha. Por no estar jamás en su obra los elementos constitutivos de la realidad completamente unidos, y porque, aún en la revelación, las costuras que unen entre sí las diversas piezas componentes, quedan visibles, Proust ha podido darnos una nueva noción de la realidad individual; pero también por la misma causa le falta aún a su realidad no se qué dinamismo inefable, que es, tal vez, simplemente, la continuidad de la creencia en esa realidad.

Idolatría: tomar al fetiche por el Dios. ¿Es en verdad solamente una regresión del alma fatigada de estar en tensión y que, cesando de unir los dos polos con el relámpago de la fe creadora, se detiene a medio camino en un corto circuito vano y destructor? ¿Es que no hay verdaderamente, sino peligro en dejar persistir la sensación más allá de la necesidad práctica o religiosa, por el placer puro? Y Swann, inclinado sobre el rostro florentino de Odette, tomándose un breve tiempo para permitir a sus recuerdos reunírsele en este instante límite que él querría inmovilizar, ¿no deja presentir una cobardía secreta o una

debilidad constitucional de la voluntad? El origen de todos los progresos humanos está en el gusto del espíritu por el análisis desinteresado, es decir, en el prolongamiento del goce. La historia de las ciencias no es, después de todo, sino la de la utilización del ensueño cristalizado. Por más pragmatista que se sea no podría impedirse que la invención se confunda efectivamente con el sentimiento místico de la presencia, y esta presencia no puede ser divisada bajo una forma nueva, es decir, siguiendo una nueva relación, si no es en un progreso de la persistencia de las sensaciones, por una idolatría cada vez más profunda. Proust no se desprende jamás de esa idolatría estética que explica su subjetivismo radical y, por así decirlo, su suicidio. Pero sin ese suicidio no tendríamos su revelación. Que su sacrificio parezca o no inmoral, queda como el más fecundo de todos los suicidios literarios. Después de todo, sólo aquellos que aman, aún en el fondo del símbolo, al fetiche, tienen el coraje de morir por él. El mismo Pascal ha pedido a Cristo que individualizara la gota de sangre que había vertido por su redención.

No he ocultado hace un momento hasta qué punto el estoicismo o el voluntarismo de los héroes de Meredith o de Stendhal, considerados opuestos al ensueño de Proust, me parecen semejantes en insuficiencia moral. El orgullo no está más cerca de la sintonía que el egoísmo intelectual, y el temor de reconocerse incapaz de amor acompaña ciertos gustos mórbidos del riesgo y la aventura. He citado también las palabras severas de André Gide y confieso que desgraciadamente hay que convenir en que son verdaderas, pero no habría que creer que es fácil remontar la cuesta sobre la cual, no solamente su propio genio sino también todo el genio del último siglo arrastraban a Proust a causa de su profunda sensibilidad. El melodioso anatema lanzado por Mauriac podría muy bien ser injusto.

El gran error de nuestro amigo no lo encontramos tanto en la audacia, a veces horrorosa, de una parte de su obra, como en lo que llamaremos en una palabra: la ausencia de la gracia (Fr. Mauriac, *Le roman*, pág. 71).

Ausencia de la gracia, sea, pero la gracia jansenista es una enfermedad muy peligrosa. Frente al estoicismo semi-corneliano que propone Julien Sorel, un error más grave tal vez, aun desde el punto de vista literario, es ciertamente, el "racinismo". No está exenta de él la obra de Gide, ni tampoco, sobre todo, la de Mauriac. En sus más edificantes lecciones de inmoralidad, el gusto del pecado subsiste y también el deseo de soledad. El viejo encantador que encontró Zaratustra, estaría tan cómodo bajo la toga neo-estoica como en la sabrosa religión de la desesperanza. Su encanto invencible no nos ocultará que a su punzante y real tristeza ha superpuesto él, como un disfraz, una melancolía postiza, color virtud. Tal vez es el viejo encantador quien tiene razón, y todo lo que es literario debe quedar impuro; pero él no es más que un encantador. La insuficiencia de Proust está al desnudo. Los artificios de su estilo sólo sirven para denunciarla más. Éste por lo menos no se golpeaba el pecho al pie de los altares; aun el Muichkine de Dostoiewski es menos humilde y excesivamente agitado para conocer tan claramente su caída. Entre todos los que imploran al Dios de los novelistas y de los poetas, no faltan fariseos que se creen justos, pero Proust publicano será justificado: él, a quien acusan de no ser sino un artista indiferente, es sin embargo quien escapa a la literatura para crearla de nuevo.

No obstante, esta justificación sólo vale estéticamente: moralmente su obra queda, en efecto, incompleta. Lo que está ausente de ella es más bien la caridad y no la gracia. La humanidad que evoca no está empobrecida por ese motivo, sólo el autor y su influencia quedarán perjudicados. Hay que reconocer y temer con Proust los peligros

de esa idolatría que él había encontrado en Ruskin porque estaba también en su corazón. Después de haber hecho esta confesión hay que admitir no obstante que es imposible separar esta idolatría peligrosa y tal vez esterilizante, de su potencia creadora. Reconocemos aquí los dos aspectos contradictorios del infantilismo: anarquía por falta de fuerza, magia creadora por exceso de fuerza.

Para apreciar todo el valor de esa idolatría que puede muy bien haberles sido pesada a Ruskin y a Proust, pero en beneficio nuestro, no veo que pueda encontrarse nada mejor que esta página del prefacio a la *Bible d'Amiens*: Proust había ido a reconocer en la portada de los libreros de la catedral de Amiens, una pequeña figura de piedra de la cual Ruskin había hablado.

El artista muerto desde hace siglos ha dejado ahí, entre millares de otras, esta pequeña persona que muere un poco cada día, y que estaba muerta desde hacía mucho tiempo, perdida en medio de la multitud de las demás, para siempre. Pero él la había puesto ahí. Un día un hombre para quien no existe la muerte, para quien no existe infinito material, ni olvido, un hombre que, arrojando lejos de sí esta nada que nos oprime para ir hacia fines que dominan su vida, tan numerosos que no podrá alcanzarlos todos, mientras que a nosotros parecen faltarnos, este hombre ha venido, y, en estas olas de piedra donde cada espuma festoneada parecía semejante a las otras, viendo ahí todas las leyes de la vida, todos los pensamientos del alma, nombrándolos por sus nombres, dijo: "Ved, es esto, es aquello".

.. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. ..

La ha dibujado, ha hablado de ella. Y la pequeña figura inofensiva y monstruosa habrá resucitado, contra toda esperanza, de esta muerte que parece más total que las otras, que es la desaparición en el seno de lo infinito del número y bajo la nivelación de las semejanzas, pero el genio pronto nos ha sacado también de ahí. Al encontrarla allí no puede uno sustraerse a la emoción. Parece vivir y mirar o más bien parece haber sido tomada por la muerte en su mirada misma, como los pompeyanos cuyo gesto permanece interrumpido.

.. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. ..

Yo no habría sido bastante fuerte sin duda, pobre pequeño monstruo, para encontrarte entre los millones de piedras de las ciudades, para destacar tu figura, para reconocer tu personalidad, para llamarte, para hacerte revivir. Pero no es que el infinito, el número, la nada que nos oprimen sean muy fuertes; es que mi pensamiento no es bastante fuerte. En realidad, no tenías en ti nada verdaderamente bello. Tu pobre rostro en el que yo jamás hubiera reparado, no tiene una expresión muy interesante, aunque evidentemente tenga, como toda persona, una expresión que nadie tuvo jamás. Pero ya que vivías tanto como para seguir mirando con esa misma mirada oblicua hasta que Ruskin reparara en ti y, después que él hubo dicho tu nombre, para que su lector pudiera reconocerte, ¿vives bastante ahora? ¿eres bastante amado? Y no se puede menos que pensar en ti con enternecimiento, no porque parezcas bueno, sino porque eres una criatura viviente, porque durante tan largos siglos, habías estado muerto sin esperanza de resurrección, y porque has resucitado (*La Bible d'Amiens,* por J. Ruskin, pág. 72-75).

Ruskin ha librado del olvido la figura del pequeño monstruo de la catedral; en efecto, la ha resucitado. Y ¿qué es Ruskin? ¿Un poeta, un profeta, un crítico? No ha merecido por completo ninguno de esos nombres que uno quisiera darle; no ha creado nada, propiamente hablando, ni música, ni creencia, ni método; amaba demasiado a los hombres y las cosas. Lo mismo a Proust, tan fuertemente apegado a lo concreto como al espíritu, le reprochan justamente sus adversarios el no ser ni un escritor "completo" ni un psicólogo digno del idealismo crítico, ni un moralista digno de los sociólogos positivistas o cristianos. Le dejan por lo menos la victoria de quedar por su invención mágica y verdaderamente anti-social, como el menos muerto de los muertos.

*ARNAUD DANDIEU*

# NOTAS

## ARQUITECTURA

### "EINFÜHLUNG" E HISTORIA DEL ARTE (*)

Puede creerse a pies juntillas que existen muchas cosas en ausencia del hombre; es decir, cuya existencia no depende de una determinada reacción estimativa del hombre. Todo el universo de los seres y de los objetos, como tales, está en esa situación: las estrellas, el árbol, el perro, las cosas materiales que construye el hombre, los demás hombres, etc. Puede no existir quien las señale, o las nombre, o las use: ahí están, ajenas a todas estas contingencias, superando en la identidad de su bloque real cualquier experiencia humana. Todo lo que el hombre puede alcanzar respecto de ellas, es "conocerlas" y utilizarlas, es decir comprobar que le son insubsanablemente ajenas, que hay un infranqueable abismo entre su Yo y ellas (que son su no-Yo), y condicionarlas a algún fin práctico, el que respecto de las cosas puede comportar incluso su destrucción y respecto de los demás hombres hasta la esclavitud y el homicidio.

Pero hay algunos órdenes de cosas que no existen en ausencia del hombre, y acerca de las cuales no puede establecerse nunca una relación de "conocimiento", esto es, de distinción entre el Yo y ellas como dualidad intransfusible. El hombre las aprehende por identificación subjetiva, por convivencia eventual y fortuita al mismo tiempo, siendo él en ellas, y volviéndose ellas en él, mientras se halla en

(*) Sobre una obra de Angel Guido: "Concepto moderno de la historia del arte".

esa situación. Si él no es capaz de esa identificación vital, ya sea por alguna deficiencia de su naturaleza, o porque las cosas no tienen la aptitud de despertar en él ese misterioso proceso, puede estarse seguro de que tales cosas no tienen la existencia que suponen esos órdenes; no existen, esencialmente, aun cuando puedan continuar existiendo como cosas del orden material universal y ser así susceptibles de conocimiento objetivo.

A estos órdenes de cosas pertenecen substantivamente las cosas del Arte. No les cabe este nombre si no proveen a esa mágica y oscura condición de gusto que se llama Belleza, la cual parece consistir en la proyección espiritual de ese misterioso proceso de identificación vital que las descubre y delata. Así, pues, la ecuación de la autenticidad estética podría ser formulada del siguiente modo: Una cosa determinada es estimada como (estéticamente) bella, porque ha sido capaz de provocar una identificación vital recíproca del hombre con ella. Claro que nunca podrá establecerse si la identificación ha sido posible porque había belleza, o si hay belleza porque esa identificación se produjo. Pero el hecho más o mènos experimental pretende ser el de que la belleza sólo es discernible gracias a esa identificación vital recíproca, en que el hombre es él en la cosa, y la cosa ella en él. La belleza sería esa cósmica unidad, precisamente.

El problema supone dos términos: primero, una cosa determinada en la cual pueda encajar consubstancialmente, conviventemente, el hombre; segundo, un hombre que sea capaz de encajar de ese modo en la cosa dada. Fácilmente se comprende que este segundo término es el primero absoluto, o el anterior y último de todo el problema. Porque para que sea posible una identificación vital, es indispensable que haya primero "vida" y que ésta esté asistida de una polaridad particular que en condiciones dadas pueda llevarla a transfundirse en las cosas. No basta estar vivo; todavía falta una condición (que acaso es de profundo desequilibrio biológico) de propensión especial a ciertas reacciones, de "sensibilidad", o, como antes se decía, de dones naturales que pueden ser susceptibles de afinación cultural. Hay seres impermeables a las cosas que otros tienen por bellas; seres que hallan opacas las cosas que otros encuentran luminosamente traspasadas de belleza. Ocurre además que, por diferencias cualitativas de sensibilidad, el punto de incidencia de la estimación estética puede variar de hombre a hombre ante la misma obra, identificándose cada uno con lo que halla de afín a su propia naturaleza en la proposición universal que encierra la obra. Para cada hombre existe

de la cosa lo que convive en ella, su identificación eventual y fortuita. (Eventual, porque no creo que esté sujeta a una ley categórica; fortuita, porque no creo que entre para nada en la experiencia estética el designio volitivo.)

Pero el arte es un producto del hombre. Del hombre, que es un triste ser de tiempo y de espacio, de geografía y de historia, y que no sabe hacer otra cosa — cuando llega a saber hacerlo — que expresarse a sí mismo, en y desde su triste autenticidad de ser plantado en *su* espacio y en *su* tiempo. No hay hombre, — en sentido espiritual —, inespacial e intemporal. El filósofo abstracto que maneja conceptos, no es menos temporal y espacial que el hombre que maneja el vehículo de transporte que le permite el tiempo y el lugar en que se afana. Por de pronto, el filósofo no puede substraerse a *su idioma,* producto fundamentalmente local y temporal. Y no puede tampoco substraerse a la condición de "clima general", de plano histórico en que se encuentra emplazado de buenas a primeras, sin haberlo querido ni pedido, por el hecho sólo de su nacimiento que de ningún modo le sería imputable. Así, cada época tiene en definitiva su pensamiento reflexivo propio, conforme a su genio, a su acento existencial, sin que quepa proponerse escrúpulo de novedad u originalidad en el esquema general o final de los conceptos, porque lo que cuenta es la trama de la autenticación, el cómo cada época hace suya, la asimila y la rebota, a la idea, la actitud que adopta para proferir cualquiera de las dos o tres únicas respuestas posibles a los problemas del pensamiento fundamental.

Del mismo modo, cada época (y en esta palabra implico la conjunción de tiempo y espacio que precipita el tipo real del hombre) tiene su Arte, es decir su manera propia de enunciar la belleza, su peculiar sentido de la forma y algo que podría llamarse su principio de reactividad estética. El Arte no se repite; la época prefiere quedar pobre de arte a reproducir mecánicamente el arte del pasado; puede admirarlo sin límites, pero nada le obligará a adoptarlo. Cada época tiene la modestia y el valor de su capacidad propia, que puede parecer incapacidad con relación a otras del pasado. Pero lo que hay de pasmoso es que, siendo el arte producto de tal modo circunscrito, pueda mostrarse capaz de trascender de su época originaria y quedar como suspendido en un limbo de eternidad y ubicuidad para la admiración del hombre de épocas futuras. El Arte muere menos que la filosofía al pasar de espacio a espacio, de tiempo a tiempo, de hombre a hombre. Es en el Arte donde la humanidad discierne con más claridad el mensaje de las gene-

raciones. El pensamiento lleva en sí el germen de todas las heterodoxias, y los hombres que piensan acaban inevitablemente por desentenderse. Sólo en el Arte pueden volver a encontrarse los hombres diversificados por el pensamiento.

He ahí la verdadera misteriosidad del Arte, que incide directamente sobre el misterio mismo de la vida. Para cada época el Arte es: vida que se expresa en una forma dada, y una expresión dada que se vive según su sentido. Abarca esos dos aspectos, siempre gracias a la participación vital o viviente que supone: la creación (en la cual la vida acierta a exteriorizarse en una formulación eficaz determinada), y el descubrimiento — podría también decirse reconocimiento — (en el cual la vida acierta a interiorizarse, a infundirse en una expresión ya formulada o predeterminada).

Todo lo que sabemos del Arte contemporáneo es que resultamos haciéndolo. Todo lo que sabemos del Arte del pasado es que resultamos descubriéndolo por revelación vital. No hay persuación, no hay información, que pueda substituirse a este modo de acceso estético. Podemos encontrarnos en posesión de todas las reglas de escuela que han embridado la mano de todos los artistas del mundo, y escapársenos sin embargo lo más importante del asunto, permanecer fuera del misterio del Arte, que siendo lo que es, es lo que somos, es lo que en él vivimos al vivirlo en nosotros.

Si esta idea casi supersticiosa de la esencia del arte es verdadera, debemos suponer que ha regido siempre, es decir que el sentimiento, la creación y el descubrimiento estéticos, han estado siempre sometidos a la misma ley, han consistido en un fenómeno de identificación vital con determinadas cosas, con un determinado fin sin finalidad práctica. Pero sólo recientemente ha ascendido a concepción sistemática, a favor de las corrientes psicologistas y vitalistas de la moderna filosofía alemana, que ahora inundan el mundo. Como concepción filosófica — y metafísica — ha sido bautizada con un nombre específico, muy significativo en alemán y casi intraducible para un idioma de genio tan diverso como es el nuestro: ''einfühlung''. Se busca su equivalencia en la perífrasis ''proyección sentimental'', pero a través de lo expuesto se advertirá que es insuficiente. Ni alienación emocional, ni transfusión, le ajustarían, porque de todas estas expresiones está excluída la suposición de esa instauración inversa de la cosa en uno. Es conocida la definición sinfónica ensayada por Basch: ''*Sich einfühlung* quiere decir sumergirse en los objetos exteriores, proyectarse, infundirse en ellos; interpretar

el Yo de otro de acuerdo a nuestro propio Yo; vivir sus movimientos, sus gestos, sus sentimientos y sus pensamientos; vivificar, animar, personificar los objetos desprovistos de personalidad;... prestarnos a lo que no es nosotros, darnos a lo que no es nosotros, con tal generosidad y tal fervor que, durante la contemplación estética, no tengamos ya conciencia de nuestro préstamo, de nuestro don, y creamos verdaderamente habernos convertido en línea, ritmo, son, nube, viento, roca, arroyo''.

Dos profesores argentinos han recogido la irresistible invitación a la danza estético-filosófica que revolea esta simple y obscura teoría: primero, hace tres o cuatro años, el profesor B. Ventura Pessolano, de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, con un opúsculo titulado ''La estética de la proyección sentimental'', en que se traza un esbozo denso y muy ilustrativo de los aspectos histórico-teoréticos del problema; luego, en estos días, el profesor de la Universidad del Litoral ingeniero Angel Guido con su libro ''Concepto Moderno de la Historia del Arte'', erudita monografía sobre la ''Influencia de la einfühlung en la moderna historiografía de Arte'', en que, dejando del lado la faz filosófica del problema, se aplica especialmente a la tarea de su ubicación histórica y de la fijación de sus perpectivas prácticas para el progreso de la historiografía estética.

Es muy probable que en esta obra, de factura a veces descuidada pero siempre de fácil y sugestiva lectura, como en todas las que, bajo un punto u otro de vista, panegirizan la ''einfühlung'', haya en definitiva más entusiasmo artístico que claridad conceptual. La ''einfühlung'', según se desprende de la explicación de Basch, y de todas las que se han intentado a su respecto, es una teoría y un método, en la que lo teorético y lo metodológico está de antemano obviado por su carácter primo de experiencia personal. ''La einfühlung es lo que hace bellas las cosas, en cuanto es capaz de humanizarlas. Su contenido último consiste en la personalidad que vivimos en lo percibido y en la cual colaboramos sentimentalmente''. Así explica Pessolano con palabras de Lipps. ¿Pero cuáles son las reglas del descubrimiento ingenuo de la belleza? ¿Cuál es la fórmula teorética de la identificación vital del yo con la forma dada? Los filósofos de la ''einfühlung'' confiesan que esta parte del asunto cae del lado del misterio.

Reflejados los obscuros postulados de la ''einfühlung'' sobre el problema de la ciencia histórica, tenemos que ese nuevo método de ''sintonizar'' sentimentalmente con la obra, de descubrir y captar su esencia estética (su ''forma'', según

unos, su "voluntad de forma" o artística, según otros), parece partir de uno de estos dos supuestos: a) o de que lo único accesible del arte del pasado es nuestra comprensión ingenua, nuestra emoción actual; b) o de que los fondos emocionales y comprensivos, conformados en la obra de arte, son inmutables y "eternos". ¿Pero no significa esto postular la a-historicidad del arte? ¿Cómo hacer que una historiografía del arte se construya sobre el supuesto de que todo lo que existe del arte es la vivencia que se le insufla "ahora", que le infundimos los que tenemos la aptitud de vivirlo ahora, en este momento? ¿Cómo historiografiar lo que solo existe porque se ha topado con mi yo en un enlace ingenuo y contingente? Si la "einfühlung" es sólo una experiencia personal ¿cómo constituir ésta en patrón estético universal?

Por otra parte, en las diferentes series artísticas que conocemos, y sabemos que proceden de tales y cuales épocas (helénicos, góticos, bizantinos, románicos, renacentistas, barrocos, etc.) discernimos con perfecta acuidad lo diferencial. "Sabemos" documentalmente, cronológicamente, de qué época proceden; y además, podemos jactarnos de poseer una idea bastante de sus supuestos genéticos, de su esencia *cosmoexpresiva,* local e histórica, que guarda relación con otros aspectos dialécticamente claros de la existencia general que les fué contemporánea. Sin duda nadie podrá decirnos ni nuestras intuiciones y definiciones coinciden con aquella incontrolable "verdad" de la vida que se expresa en creación originaria, dentro de cada época, pero lo innegable es que alcanzamos para cada serie artística temporal una percepción intuitiva y una evidencia reflexiva perfectamente diferenciales. Ello significa que, si bien nos toca a nosotros contribuir al asunto con un bien inapreciable e imprescindible, — con nuestra vida —, también está supuesto del otro lado el aporte de un valor objetivamente predispuesto. Y esto es lo histórico, que podemos sentir o co-sentir ingenuamente, pero también comprender en su forma y contenido diferencial, mediante el estudio de todo el sistema de la existencia. Quien se fiase solamente a la "einfühlung" correría quizás el riesgo de enterarse de poco en fin de cuentas. Por eso, sus propios panegiristas conceden que el proceso historiográfico deberá descomponerse en dos tiempos: primero, debemos "descubrir" la forma autónoma que se nos propone; luego, la historia, la geografía, la religión, nos dirán qué es, qué sentido tiene, qué voluntad se oculta en esa forma, qué cosmovisión está enunciada en ella. Pero antes

de esta segunda operación, ¿qué es lo que sabemos del arte del pasado? *¿Nuestro* gusto? *¿Nuestro* transporte subjetivo?

Debe también señalarse que los partidarios de la "einfühlung", cuando han querido aplicarla a la historiografía del arte, han caído invariablemente en sutilezas clasificatorias tópicas, de "conceptos fundamentales", de "tipos humanos históricos", de "formas de visión", etc., que en definitiva sólo valen como alusiones metódico-normativas para "el reconocimiento" de lo ya dado como obra de arte, en grupos genéricos, bajo directivas sin duda agudas e ingeniosas y a veces prácticas, pero no siempre libres de arbitrariedad.

Hasta ahora la "einfühlung" ha sido únicamente aplicada a la historiografía de la pintura, escultura y arquitectura. Angel Guido piensa que está cargada de fecundas posibilidades para la historiografía de todas las artes. Creo, por mi parte, que, llevada la "einfühlung" al terreno de las letras, sólo puede desembocar en la biografía novelada...

*BERNARDO CANAL FEIJÓO*

# LETRAS INGLESAS

## "FILM AND THEATRE"

Allardyce Nicoll, que dicta en la sapiente Universidad de Yale un curso de historia del drama, ha publicado un serio volumen en octavo mayor sobre las "simpatías y diferencias" del teatro secular y del film. Lamentar la ignorancia negra de ese volumen, cuya bibliografía registra 914 libros y artículos y arriba de 200 publicaciones, desde *The Photodramatist* de Los Angeles hasta *Das Publikum* de Charlottenburg, parece un mero atrevimiento. Esa ignorancia, sin embargo, no sólo es increíble, o inverosímil: también es real. Allardyce Nicoll, hombre versado en bibliotecas, docto en ficheros y absoluto en catálogos, es casi analfabeto en boleterías. Ha ido rara vez al cinematógrafo. Mejor dicho, hace pocos años que visita cinematógrafos. De la época muda, de la época anterior a 1929, no sabe casi nada. De la actual, poquísimo. Sólo así alcanzaremos a comprender, ya que no a perdonar o vindicar, la omisión de las obras y de los nombres de Josef von Sternberg, de Lubitsch y de King Vidor. En cuanto a su criterio, básteme transcribir esta enumeración ejemplar de films que (según él) justifican el género hablado: *La casa de los Rothschild, Enrique Octavo, La reina Cristina, David Copperfield, La tragedia de Luis Pasteur, Las cuatro hermanitas, Catalina de Rusia, Hombre de Arán, El delator.* De esos nueve films salvadores, dos — *El delator* y *Catalina de Rusia* — son absolutamente buenos; uno — *Hombre de Arán* — es una mera antología de imágenes; otro — *Enrique Octavo* — no es insufrible, y los cinco restantes justifican, por no decir reclaman, el incendio del cinematógrafo en que los den... Esas dos lacras — el gusto pésimo y la información deficiente — deberían bastar, en buena lógica, a invalidar el libro. Los hechos, sin embargo, son más complejos: las premisas de Allardyce Nicoll son vulnerables, no así las conclusiones que Allardyce Nicoll suele derivar de ellas. Su aplicación, en cambio, puede parecer insensata. Daré un ejemplo extremo. En la página 149, el autor establece correctamente que "para mayor economía, deben preferirse las imágenes visuales a las palabras, siempre que esas imágenes visuales puedan comunicar la impresión buscada. Lo primordial debe proponerse a los ojos; el oficio de las palabras es subalterno". Luego aplica su ley a cierto film de

Laurel y Hardy. La situación es ésta: L. y H. vienen a cobrar una herencia a un pueblo escocés, espejo y paradigma de las más glaciales virtudes. Un abogado, debidamente calvinista y reseco, les exige que prueben su identidad. Ellos exhiben con un aire de triunfo unas tarjetas que demuestran que han estado en la cárcel, y explican encantados los riesgos y contratiempos de la evasión y de su travesía clandestina en un buque-transporte de hacienda en pie. El profesor Nicoll (con una gravedad no indigna del abogado) declara que ese dúo no es otra cosa que un "relato retrospectivo", que los "relatos retrospectivos" son de naturaleza dramática, no cinematográfica, y que, *por consiguiente,* hubiera convenido que el film empezara en la cárcel, y nos mostrara la evasión de los dos, la persecución y la travesía del Atlántico! O mucho me equivoco, o esa objeción es una verdadera apoteosis de la pedantería y del formalismo.

La mención del "relato retrospectivo" — procedimiento literario que abunda en las epopeyas homéricas — nos acerca a un problema que el autor discute en el capítulo más interesante del libro: el problema del tiempo cinematográfico. ¿Debe corresponder el tiempo del arte al tiempo de la realidad? Las contestaciones son múltiples. Shakespeare — según su propia metáfora — puso en la vuelta de un reloj de arena las obras de los años; Joyce invierte el procedimiento y despliega el único día de Mr. Leopold Bloom y de Stephen Dedalus sobre los días y las noches de su lector. Más grato que el empeño de abreviar o alargar una sucesión es el de trastornarla, barajando tiempos distintos. En el terreno de la novela, Faulkner y Joseph Conrad son los autores que mejor han jugado a esas inversiones; en el del film (que, según observa muy justamente Allardyce Nicoll, es singularmente capaz de tales laberintos y anacronismos) no recuerdo sino *El Poder y la Gloria,* de Spencer Tracy. Ese film es la biografía de un hombre, con omisión deliberada, y conmovedora, del orden cronológico. La primera escena es la de su entierro.

Otro capítulo investiga el procedimiento de intercalar imágenes que tienen un valor metafórico. Chaplin exhibe unos apretados obreros que entran en una fábrica; después una segunda muchedumbre, pero de ovejas, que entran en un corral. "¡Ah! el rebaño humano", murmura embelesada la gente, muy satisfecha de haber percibido en el acto ese audaz avatar cinematográfico de un lugar común literario. (Todos, también, se sienten meritoriamente maximalistas).

*J. L. B.*

# LETRAS FRANCESAS

## LA AGUDEZA DISOCIATIVA DE HENRI MICHAUX(*)

Es en su libro *Qui je fus* donde Henri Michaux ensaya mejor su agudeza disociativa.

Doble personalidad, o más bien personalidad múltiple, bifurcación que se manifiesta en un diálogo entre varios yo del mismo ser, o mejor aún entre los diversos momentos de un yo en devenir.

La sucesión de varios yo implica la *multiplicidad* de la personalidad y al mismo tiempo su *unidad* integrada por una serie de yo polifacéticos que están en interdependencia unos respecto de otros. Además, ¿es seguro acaso que esos yo actúan sucesiva y no simultáneamente? Por otra parte, el diálogo que se tiende entre esos yo configura una mudable relación entre los mismos.

Esa especie de concilio mágico que nos revela Michaux es una experiencia introspectiva, expresada en forma simbólica, acaso con un sentido dramático, impuesto por el diálogo.

Una disociación del yo, una disociación de las etapas discursivas o de los diferentes yo razonadores, escalonados en el tiempo.

En medio de paradojas metafísicas, impulsadas por una imaginación ontológica, discurren los diversos *qui je fus* y alternan en ese diálogo el materialismo, el idealismo lírico, el escepticismo, pero un escepticismo matizado por el humorismo más imprevisto.

Consideraciones sutiles sobre las manos, la aprehensión, el poder de palpar, las contingencias del tacto en el hombre y los animales.

''L'homme, l'industrie, le langage sont sortis de la main'', dice Michaux, o más exactamente *Qui je fus*.

(*) Palabras de presentación del Sr. Henri Michaux en la conferencia que éste pronunciara en la Sociedad Hebraica Argentina el día 6 de noviembre de 1936.

Explora las condiciones de *tomar conciencia* o de *darse cuenta* por sensibilidad digital.

De ahí llega a circundar lo anímico, las *equiformaciones*, los sentidos como hábitos del alma, la percepción.

Una de sus conclusiones: ''L'homme est une âme à qui il est arrivé un accident''.

Otra conclusión es esta que formula *Qui je fus* escéptico: ''La transformation est notre infini, on ne peut faire fond sur quoi que ce soit qui ne se transforme, et si on est, on n'est que successivement. Le têtard pour devenir grenouille et prendre patte, perd sa queue''. (Reflexión acabadamente dialéctica).

Atisba algunas relaciones del pensamiento con el lenguaje: ''La parole, si vite qu'elle soit, n'est pas à la vitesse de la pensée. C'est un express poursuivant une dépêche''.

La parte que se llama *Enigmes* la componen relatos turbadores, de un misterio flotante, de una magia volátil; narraciones de intensidad y agudeza.

Entra luego al tema de la evasión, de la irradiación anímica, en forma que linda con el mito.

No siempre, en esas páginas, puede inferirse que exista una concepción bilateral de sujeto-objeto, un dualismo perceptible de ''adentro'' y ''afuera''. Lo que ahí ocurre es una parcelación del sujeto — si es que se tolera esta manera de hablar espacial para referirse a lo inextenso —. Asoman las hipótesis más sutiles respecto del alma, la muerte, la relación del alma y del cuerpo, todo fantástico, ingenioso, imprevisto, de una inventiva ardiente y de una expresión sobria.

Citaría como ejemplo *Karisha, aimée des morts*: es una poema en prosa en donde un lirismo trágico alcanza una hondura como de Poe.

Sus imágenes, sus alusiones a los estados físicos de la materia, a ciertas particularidades químicas están impregnadas de lirismo, de ensueño filtrante.

En otro poema, *Villes mouvantes*, aparece una especie de poder ciclópeo que trastorna la geografía.

El sentido de la fragmentación, de la desintegración, es muy frecuente en Michaux: diversos yo, diferentes trozos de ciudades, de mares de espacio, como si se tratara de un mundo desmontable.

Dispone de innumerables ardides para distinguirse de lo que lo rodea, aun si

se acerca a un objeto, aun si lo penetra (como cuando se mete dentro de una manzana y en ella encuentra el sosiego).

El poema *Pensées* (en su libro *Entre Centre et absence*) es de un lirismo que tiene algo de fluvial, porque impregna, se desliza, relaciona las imágenes en un ritmo interno. Esboza una oscura correspondencia del pensamiento con la vida y con el yo, acaso con las apariencias:

*ombres de mondes infimes,*
*ombres d'ombres*
*cendres d'ailes.*

Su intensidad narrativa se evidencia en el relato con que se abre *Voyage en Grande Garabagne,* en el que se desnuda el odio feroz en una lucha a muerte entre dos hombres sumergidos en el fango de un pantano sórdido y angustioso.

En su libro *Un Barbare en Asie* se enfrenta con el Oriente y su mundo. Observación ágil, inquieta; anotación sobre lo vivo, al ritmo de su andar o de su mirada investigadora. Encuentros, rasgos, sorpresas, se alínean en el relato. Indagaciones penetrantes de la modalidad asiática, de la muchedumbre que deambula por las ciudades orientales, de sus gestos, pensamiento, creencias y cordura.

*Qui je fus* y *Entre Centre et absence* no son propiamente textos superrealistas: no hay en ellos el enojoso fárrago de imágenes ni la ostentación de la escritura automática o de la experiencia onírica; hay, eso sí, una penetración por agudos psiqueos, del ensueño, del trasplano de ciertas estampas muy próximas a los sentidos y a los modos de percepción.

*GERVASIO GUILLOT MUÑOZ*

# LA CUESTION DE LA "ÉLITE"

Es el caballo de batalla de la oposición. Esta no cesa de clamar por la democracia para censurarla: ''Con vuestro estúpido igualitarismo, desconocéis la ''élite''. Le rechazáis el lugar que necesariamente debe ocupar en toda sociedad viable.''

Este proceso descansa sobre una confusión que conviene disipar. La democracia da amplia cabida a la ''élite''. Entiende que todo ciudadano, si ha probado su valor o simplemente lo ha hecho presentir, puede — sea cual fuere su origen — ocupar los altos cargos del Estado.

Es la base misma del régimen y los ejemplos llueven.

La democracia quiere la igualdad en el punto de partida, pero únicamente en el punto de partida, y admite inmediatamente y con toda holgura las diferencias. En este sentido da lugar a la ''élite'' en mucho mayor grado que la antigua monarquía, en la cual la falta de abolengo impedía al hombre superior, por lo menos de derecho, ascender a ciertas altas funciones públicas (*) (Ver en *Les Mémoires du Chevalier de Quincy* la amargura de un oficial de talento a quien su pequeña nobleza prohibía el acceso a los altos grados) mientras que la venalidad de los cargos le cerraba el camino a otros puestos si no tenía fortuna. No solamente la democracia no impide la utilización del hombre de ''élite'', sino que, por el contrario, ella es el único régimen que, en teoría, lo permite. Es sobre este punto que cualquier juez de buena fe estaría de acuerdo.

Pero la ''élite'' — a lo cual la democracia por esencia da cabida —, es el *individuo*-selecto. Por otra parte, lo selecto, cuyo reinado quieren nuestros antidemócratas es cosa muy distinta: es la *clase*-selecta. Para ellos existe una clase — la burguesía, la clase de los poseedores — que, *por definición, previamente a la prueba,* constituye lo selecto, y es en esta clase y en ella sola que un Estado digno de ese nombre debe tomar sus jefes de oficina. Si no es eso lo que llaman la ''élite'' y que reprochan a la República ignorar, espero que me lo expliquen.

(*) El edicto de 1751 exigía para la admisión a ciertas escuelas pruebas de nobleza que remontaran por lo menos a cien años. (Edicto restablecido por la Restauración).

Esta concepción de la "élite" implica en aquellos que lo adoptan, ciertas doctrinas que no siempre confiesan los antidemócratas y que es preciso esclarecer.

Esta concepción implica que el Estado reconoce el valor del *derecho sucesorio*, el valor del hecho, para un hombre, de pertenecer por su nacimiento a ese mundo elegido; que el Estado reconoce ese valor en sí, antes de toda encuesta sobre el mérito personal del sujeto. Sepamos verlo: la gran queja de las clases elevadas contra la República (algunos reconocen dicha queja) consiste en que ella rechaza la admisión de los derechos legales de la sucesión.

La cosa es nueva en la burguesía. Bajo la Restauración borbónica el ministerio Villèle propuso una ley tendiente a crear en el Estado una clase de privilegiados del nacimiento para los beneficiarios del derecho de primogenitura, es decir, para los "primogénitos". Es la única manera, decía el ministro (con razón) de oponerse a los progresos cotidianos de la democracia. La burguesía se opuso violentamente a esta ley e impidió que pasara.

Lógicamente, cuando Luis XIV elegía sus altos funcionarios entre la gente de pequeña condición pero cuyo valor personal le parecía real, la burguesía aplaudía. Es que en aquel tiempo ella tenía que imponer su imperio, mientras que ahora ese imperio está fundado y amenazado.

Por supuesto, el nacimiento que exige esta burguesía para que se realce la "élite" no requiere el título sino el dinero. Es exactamente el nacimiento tal como lo concebía la monarquía feudataria de Luis Felipe. Notemos además que la burguesía entiende que la "élite" debe ser propiedad suya, que lo es para siempre, que el pueblo no puede entrar jamás en la "élite". Es la barca que evoca André Gide, cuyos ocupantes cortan las manos de aquellos que tratan de subir. En este sentido, es significativo su odio por la escuela única.

Uno de sus más fieles delegados, el doctor Mauriac, decano de la Facultad de Medicina de Burdeos, exclamaba recientemente (*Chronique filmée du mois*, Mayo de 1936) que era escandaloso que la instrucción fuera gratuita... No es posible significar más claramente que la instrucción debe ser el monopolio de aquellos que tienen el medio de pagarla.

En verdad, la burguesía estima que la "élite" es una cosa inmutable, fatal, independiente de la voluntad del individuo, como si fuera una especie zoológica. Otro de sus representantes, el doctor Alexis Carrel, declara que el proletario me-

rece su condición inferior en razón de su herencia. Exactamente por la misma razón, el carnero merece ser comido por el lobo.

En ese sentido, la burguesía es racista. Es evidente que, ahí también, si se concibe la "élite" de esa manera, la República lo desconoce.

La burguesía no puede dejar de reconocer que los miembros de esta raza "selecta" son a veces verdaderos residuos. Salva la dificultad de este modo. Uno de sus campeones, cuyo hijo es notoriamente débil, me decía un día: "Hay, en las grandes familias, ciertos eclipses; es preciso saberlos soportar". Lo más puro es esta frase de Joseph de Maistre (*Lettres et Opuscules*, II, pág. 374): "Un mal soberano se parece a la granizada que cae de lo alto y que es preciso dejar pasar. ." (Obsérvese *que cae de lo alto*). Evidentemente, la democracia no siempre deja pasar la granizada.

La queja seria de los burgueses contra la República consiste, digo, en rechazar la admisión de los derechos legales de la sucesión. Digo *legales*. Pues en los hábitos, la República reconoce muy bien el valor, frecuentemente innegable de la herencia; ella sabe muy bien (cuando un joven ha dado satisfacción en los concursos) darle preferencia en sus *ex-ceque* si desciende de una familia en la cual el puesto que gestiona con intriga es tradicional; si desciende de una familia de militares, de magistrados, de diplomáticos. En ese sentido, la República sabe muy bien admitir una serie de verdaderas dinastías. Pero lo que la burguesía quiere es precisamente el reconocimiento legal del heredero, de su prioridad en los cargos. Eso, en efecto, la República no puede reconocer.

La burguesía entiende que los privilegiados deben *gobernar*. Ella toma por su cuenta la vieja doctrina de los cuerpos intermedios, defendida por Montesquieu, según la cual algunas familias hubieran sido las verdaderas dueñas de Francia. Los reyes, lo mismo que la República actual se han opuesto a dicha teoría. Sepamos ver ahí también; la "élite", según el criterio de la burguesía constituye un nuevo feudalismo (*).

Tal es la concepción de la "élite" según los antidemócratas: una *clase*, cuyos miembros son presuntos hombres de valor por el sólo hecho de integrar esa clase privilegiada, a la cual corresponde por derecho propio el gobierno de la Nación.

(*) Repitamos que la monarquía no es ni universal ni eterna. Lo eterno, lo universal, es el gobierno de las familias: la herencia. (Ch. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, t. II, pág. 199.)

Bien entendido, los antidemócratas no confiesan esta concepción y la disimulan bajo el reproche, perfectamente falso, según el cual la República no daría cabida al individuo-selecto. Espero haber ayudado a mi lector en la tarea de desprenderse de ese equívoco.

*JULIEN BENDA*

# CRITICA DE ARTE

## EXPOSICION DE PINTORES ARGENTINOS EN LA GALERIA MOODY

La actividad de la nueva Galería Moody ofrece, con su acertada iniciación, una seria confianza. Con esta exposición de acuarelas y temples de diez artistas argentinos ha preparado una verdadera sorpresa al visitante siempre algo desalentado por nuestras galerías.

Una buena selección de obras sustancialmente excelentes, sin la presencia de las grandes y pretenciosas dimensiones acostumbradas; una colocación inteligentísima en la que se ha calculado las sensaciones de la retina del visitante más refinado, junto a una entonación gris y tranquila de las paredes, crean un ejemplo práctico, aunque sea en proporciones reducidas, de la atmósfera que invocábamos en el confuso Salón de los acuarelistas realizado en Amigos del Arte.

Desde la entrada, y aún antes de entrar, se divisa un bello paisaje de Raúl Soldi, con una casa roja, que es una invitación irresistible. Este paisaje de la Isla Maciel es el mejor envío de Soldi; posee un lenguaje de color vigoroso y denso de atmósfera emocional que sabe expresar toda la humanidad impresa por la voluntad del hombre en este paisaje artificial de chapa acanalada y madera, pintado con colores inesperados. En sus otros dos envíos Soldi sostiene siempre su concepto de que la pintura es, ante todo, emoción colorista y lo demuestra bien en el paisaje de Córdoba donde, sin la mínima preocupación de volumen, pinta de pronto una montaña con verde crudo y deslumbrante que llena todo el cuadro; y aún más en la tela que representa una calle cualquiera de Buenos Aires donde logra extraer una gama de tonos grises bellísimos de las frías fachadas barrocas standard, en que el gris crudo de la piedra se ha hecho habitualmente más monótono por la decoración de hierro rigurosamente pintado de negro.

A su lado tres envíos de Horacio March, nos sitúan en una atmósfera de color

más modesta. Son tres acuarelas, en el sentido más transparente de la palabra, que expresan fatigosamente un lenguaje patéticamente sincero. En el envío titulado "Composición", una terraza roja buscada con acierto en medio del verde característico de las plantas castigadas a vivir en la ciudad, entre las paredes de las casas, consigue — no obstante una figura de mujer quizás demasiado sentimentalmente formal en relación con la realidad del ambiente — evocar la vida tranquila e íntima de los jardines pobres que son las terrazas de Buenos Aires.

Lino Spilimbergo, en cambio, nos somete, con su "Paisaje de Saavedra", los verdes variados y casi lujuriosos de la periferia que invaden hasta el suelo callejero no envenenado aún por el escape de los automóviles y por las pavimentaciones científicas. Con el gusto anatómico de la pincelada resuelve con imaginación la forma diversa de los penachos de los árboles y arbustos, con una coloración agria de verdes jóvenes reavivados por una nota de carmín puro, logra una atmósfera en el ambiente excelente y sincera, totalmente extraída de la paleta más conocida de Spilimbergo.

Héctor Basaldúa nos transporta a otro campo: la preocupación pictórica se asocia a la observación inteligente de la vida y de las cosas más vulgares de la calle y de la casa. Sin intenciones demagógicas, Basaldúa sabe expresar el carácter espiritual de las cosas pobres y simples y provoca tal amor patético y evocativo que hace pensar en lo inevitable, siempre sugestivo, del tiempo que pasa para todo y para todos. Estructuralmente sus temas son simples: una calle tomada de frente, sin recursos de perspectiva, como la vista psicológicamente inevitable al transeúnte, los colores más sinceros e intérpretes de las decoloraciones del tiempo, sin la banal realidad de las manchas o grietas; un viejo sentado a la puerta, inmóvil, un niño juega en medio de la calle.

Aquiles Badi, encerrado entre Basaldúa y la transparencia vaporosa de las acuarelas de Butler, queda un poco fuera de lugar. Sus temples parecen algo pesados aunque bien pintados y aunque el ritmo vivo de las escenas expresa un lenguaje de puntuaciones y observaciones agudas. Aproximándonos descubrimos que las fechas, año 1931, año 1932, lo explican todo. Son recuerdos un poco lejanos precisamente de la época vagabunda de Badi en que la composición se construía en los apuntes del álbum de viaje y en ciertos olvidos felices, substituídos por la fantasía y por la sugestión.

Juan del Prete nos transporta también a fechas anteriores, a la época de su

estadía en París y de su evasión de la realidad. Se titulan "Temas de París": son acuarelas donde la realidad se vuelve sueño, las formas preestablecidas pierden su volumen y se vuelven arabescos. Figuras, flores, nubes, toman semejanza en el contorno; sólo el color diferencia fantásticamente. Tonos de violeta finísimos, verdes buscados en las armonías más difíciles o captados con rapidez instintiva por las ocasiones favorecidas por el caso, colocadas en atmósferas cálidas y rosadas. Horacio Butler agrega una acuarela de Venecia a trabajos ya conocidos. Un rosa sucio es el color de la cúpula, una gama de violeta cálido dibuja la arquitectura, el agua es verde; un tono de tierra roja encierra bien esta visión fantasista de colores suaves, obligada a expresar poéticamente las líneas y el ritmo de una bellísima arquitectura como es la de la Iglesia de la Salud.

Antonio Berni, en trabajos de dimensiones pequeñas, confirma plenamente nuestras intuiciones. En "Suburbio" hay una atmósfera tan lograda, que ni la calculada sugestión de las nubes pesadas, llega a dañar. Las casitas cúbicas tan bien armonizadas en el amplio horizonte encierran un color fuertemente emotivo. En "Casas de la Loma", en cambio, el esquema de ciertos planos chatos, no exentos de recuerdos culturales, rompen la sugestión espacial del paisaje. El otro envío, "Cabeza", es todo habilidad y desenvoltura sin que por eso el oficio caiga en la vulgaridad. Las gotas de azul en los ojos y la modelación valiente en tono anaranjado obedecen a la prontitud del instinto y dan un alma a la mujer. Precisamente el alma que Berni mata sistemáticamente en sus grandes composiciones donde preocupaciones superiores a sus posibilidades lo obligan a contentarse con una atmósfera de frío estupor.

Gómez Cornet si no hubiese expuesto la litografía de colores de ejecución tan preciosa, habría sido realmente necesario descubrirlo en sus dos dibujos sutilísimos en que, sin recurrir a delgadeces psicológicas, consigue transfundir un estado de gracia inconfundible a dos desnudos femeninos bien dibujados.

Xul Solar merecería un estudio aparte; juzgando esos trabajos sólo desde un punto de vista de composición de arabescos y pictórica, como los apreciamos nosotros, reconocemos que es quitarles la mitad de su interés; por otra parte no estamos en condición de comprender todo el significado de la fantasía desenfrenada que le hace, por ejemplo, suspender sobre un panorama de diques que encierran masas de agua de niveles diferentes, un paisaje flotante de casas y cúpulas

orientales con banderas de quién sabe qué nacionalidades, en un torbellino de hélices que giran en una atmósfera extraña.

Hemos querido señalar esta exposición de modestas proporciones con una extensión que tal vez podrá parecer a alguno exagerada, mientras que en nuestro sentir es un homenaje sincero, no sólo limitado a un grupo de artistas sino a una manifestación verdaderamente lograda en todos sus detalles inteligentes que se olvidan siempre con tanta facilidad o que se tienen tan poco en cuenta en nuestro ambiente.

## CESÁREO BERNALDO DE QUIRÓS EN AMIGOS DEL ARTE

Para nuestro itinerario crítico la exposición de Quirós no tiene ningún significado. Hemos visitado las cinco salas de Amigos del Arte, llenas de grandes telas todas iguales, con el más melancólico estado de ánimo. Mucho público elegante, estupefacto, susurraba el eco de los éxitos internacionales con aire de comprensión, y en relación emocional, frente a las telas más grandes y más vistosas.

La crítica oficial ha construído el pedestal dorado a esta pintura, inferior a la academia ochocentista, con el mismo procedimiento que el público: leyendo y computando los aplausos convencionales de cierta crítica internacional y otros ciertos triunfos que tienen toda la característica de los célebres juicios recibidos en sobre cerrado, llevados en bandeja por los lacayos de las grandes personalidades. Menos mal que Rinaldini, con laudable buena voluntad, rectificó al público claramente, desde el punto de vista estrictamente cultural, la posición de la pintura de Quirós, no imputando justamente a Quirós, la exagerada pretensión de cierta gente dispuesta hasta asegurarle una trascendencia apta para arrastrar jóvenes prosélitos.

Algunas personas impacientes se lamentaban ya, anónimamente, — después del Salón de los artistas modernos organizado en homenaje al P. E. N. Club y de la exposición de Del Prete — que Amigos del Arte facilitase demasiado la auto-

ridad de su Sede oficial y de sus bellas salas a una pintura sin fe ni doctrina, se entiende, según las recetas convencionales. Creemos que esos señores ya no tendrán el valor de lamentarse después de las cinco salas dedicadas a Quirós, sin que se haya alzado una palabra de protesta ni por parte de los artistas modernos ni por todo el público aficionado a la pintura moderna.

*ATTILIO ROSSI*

# INDICE



## NOTAS





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

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

ESTE VIGÉSIMOSÉPTIMO NÚMERO DE "SUR"
ACABOSE DE IMPRIMIR EL DIA TREINTA
DE DICIEMBRE DE MIL NOVE-
CIENTOS TREINTA Y SEIS, EN LA
IMPRENTA LÓPEZ, PERÚ 666,
BUENOS AIRES


LA VISTA TRABAJA INCESANTEMENTE Y ES UNA PARTE MUY DELICADA DEL ORGANISMO.

LA SALUD DE SUS OJOS REQUIERE UNA CORRECTA ILUMINACION.

# SUR

## SUMARIO DEL Nº 26

# S U M A R I O



$ 1.--