

SUR

REVISTA MENSUAL

PUBLICADA BAJO LA DIRECCION DE
VICTORIA OCAMPO

ABRIL DE 1937

AÑO VII

BUENOS AIRES

ROYAL ACADEMY OF MEDICINE

OF MADRID

MEMORIAL AND LA DIRECTION DE

HISTORICAL RECORDS

18

MEMORIAL

DE LOS ASES

S U M A R I O

J A C Q U E S M A R I T A I N

CON EL PUEBLO

DE UN NUEVO HUMANISMO

J U L I O I R A Z U S T A

*INFLUENCIA DEL ESPIRITU
RENACENTISTA EN EL DESCU-
BRIMIENTO DE AMERICA*

G R E G O R I O M A R A Ñ O N

SOLEDAD Y LIBERTAD

N O T A S

LETRAS HISPANO - AMERICANAS — *Bernardo Canal Feijóo:*

Idiomas aborígenes. — CINE — *Jorge Luis Borges:*

Dos films. — *Eduardo González Lanuza:*

¿Habrà que suprimir la radio?

3000

JACQUES MARTIN

FOR THE

OF THE

1810

OF THE

OF THE

OF THE

1810

OF THE

1810

OF THE

OF THE

OF THE

OF THE

C O N E L P U E B L O

Cuando se trata de las realidades de la historia humana, nos inclinamos a considerar las cosas desde el punto de vista de la *acción*, y de las *ideas* rectoras de la acción. Es preciso también, y ante todo, considerarlas desde el punto de vista de la *existencia*: quiero decir que hay otro orden, y más primitivo, que el de la actividad social y política: es el orden de la comunión de vida, de deseo y de sufrimiento. En otras palabras, conviene reconocer, distinta de la categoría *actuar para* o *actuar con*, la categoría *existir con* y *sufrir con*, que concierne a un orden de realidad más profundo.

Actuar para pertenece al dominio del simple amor de benevolencia. *Existir con* y *sufrir con*, al dominio del amor de unidad. El amor va a un ser existente y concreto. No obstante lo que diga Pascal, va a la persona, no a las "cualidades". El ser que yo amo, tenga o no razón, yo lo amo: y deseo existir con él y sufrir con él.

Existir con es una categoría ética. No es vivir físicamente con un ser, o de la misma manera que él; y no es solamente amar a un ser en el sentido de desearle bienes; es amarlo en el sentido de hacerse uno con él, de llevar su carga, de vivir en convivencia moral con él, de sentir con él y de sufrir con él.

Si se tiene amor por esa cosa viva y humana, muy difícil de definir como todas las cosas humanas y vivas, lo sé, pero más real por eso, que se llama el pueblo, se querrá desde luego, y primordialmente, existir con él y sufrir con él, y permanecer en su comunión.

Antes de “hacerle bien” y trabajar para su bien; antes de hacer o no la política de éstos o aquéllos que invocan su nombre y sus intereses; antes de pesar en conciencia el bien y el mal que ha de esperarse de las doctrinas y de las fuerzas históricas que lo solicitan, y de elegir entre ellas, o quizás, en algunos casos excepcionales, de rechazarlas por igual, — se habrá elegido existir con él y sufrir con él, y hacer propia su pena y propio su destino.

Clase, raza, pueblo

Tal como afectan la conciencia y los debates políticos de nuestra época, la noción de *clase* es una noción social-económica; la noción de *raza* (cualquiera sea su valor científico, que yo tengo por muy débil en dicho dominio), una noción social-biológica: en estas dos nociones, y en la segunda mucho más todavía que en la primera, lo “social” se encuentra calificado por uno de los elementos inferiores que entran en su composición. La noción de *pueblo* es una noción social-ética. La palabra “ética” no hace aquí sino redoblar, por así decirlo, la palabra “social” sobre sí misma.

La palabra pueblo puede designar a la multitud toda entera; puede designar a las capas inferiores de la sociedad. Ni una ni otra de estas dos definiciones responde exactamente al sentido que el pueblo tiene de sí mismo. Si tomamos por guía este sentido o instinto, veríamos sin duda que se refiere a una cierta comunidad de límites flotantes, más restringida que la multitud entera y designada por caracteres más interiores y más típicamente humanos que las “capas inferiores de la sociedad”. Sin duda el pueblo aparece, en un sentido negativo, como la comunidad de

los no privilegiados; en un sentido positivo es, creemos, y con la inevitable imprecisión de fronteras que comporta esta expresión, la comunidad centrada sobre el trabajo manual — lo que se llama a veces “las clases laboriosas”, — entendiéndolo por tal la comunidad constituida por la masa del trabajo manual, obrero y campesino, y por los diversos elementos que resultan de hecho moralmente y socialmente solidarios con ella. Al decir comunidad, expreso que el pueblo no se define solamente por esa característica central de la función del trabajo, sino también por un cierto patrimonio histórico que a ella se agrega, de dolores, de esfuerzos y de esperanzas — la dimensión del *pasado* y de la memoria intervienen aquí — y por una cierta vocación y un cierto comportamiento interior y moral — la dimensión de la *conciencia* interviene también, — por una cierta manera de comprender y de vivir el sufrimiento, la pobreza, la pena, y ante todo el trabajo mismo, y cómo un hombre debe ayudar a otro y corregir a otro, mirar la alegría y la muerte, ser de la masa anónima y tener allí su nombre; por una cierta manera de ser “siempre los mismos que se hacen matar”.

Las connotaciones de la palabra pueblo

Yo creo que la idea del pueblo, tal como se la entiende hoy (donde se la entiende en ese sentido ético-social, no racista) tiene entre sus orígenes fuentes cristianas, y si así puede decirse, “parroquiales”. Es la idea del “pueblo humilde de Nuestro Señor”, la idea del pueblo de los pobres a quien las beatitudes están prometidas y que goza de una “eminente dignidad” en la comunión de los santos, es esta idea la que, deslizándose poco a poco del orden espiritual, donde tiene su sitio propio, al orden temporal, y despertando ciertas virtualidades de éste, ha contribuído a formar la idea, ético-social ahora y no ya religiosa, del pueblo trabajador, la cual no es ni la idea antigua (más bien cívica y nacional) del *populus*, ni la de la *plebs*.

Resultó lo que Augusto Comte habría llamado un “feliz equívoco” entre la imagen de los pobres, de los sufrientes, de los desheredados, y la imagen del sólido trabajador. Este equívoco puede ser exasperante y dar lugar a un sentimentalismo y a un romanticismo de mala ley, en la medida en que la primera imagen está considerada como una categoría natural de la sociedad, justifi-

cada por el enternecimiento o el resentimiento que provoca. Pero es un equívoco bien fundado, porque de hecho, el sólido trabajador se encuentra a menudo sin patrimonio y sometido a una condición de pobreza (que las clases medias conocen hoy tanto como el proletariado); la masa de los hombres es una masa de condiciones de existencia no privilegiadas, es decir, en el mundo actual, no solamente de pobreza, sino, en proporción terrible, de miseria, de servidumbre y de opresión.

Después de esto, muchos otros factores deberían intervenir. En tiempos del capitalismo moderno, y en virtud de la atención preponderante que otorgaba a la estructura económica de la sociedad, Marx bloqueó la noción de clase (proletariado) y la de pueblo, y trató de absorber a ésta en aquélla. Vemos hoy que esa operación era artificial y contraria a la naturaleza de las cosas. No es la idea de *clase* — ni (menos aún) la de *raza* — la que goza de un valor social primario y de un nivel auténticamente humano, sino la idea más amplia de *pueblo*.

Como lo hemos señalado en otra parte, una conquista histórica importante se realizó en el curso del siglo XIX, que fué “la adquisición de conciencia de la dignidad del trabajo y de la dignidad obrera, de la dignidad de la persona humana en el traba-

jador como tal. La tragedia de nuestro tiempo es que una conquista ante todo espiritual como la expresada, parezca solidaria de un sistema ateo como el marxismo". De hecho, más que una conciencia de clase, lo que así se ha desarrollado es una conciencia de la personalidad popular, y ésta desborda en mucho los cuadros históricos del marxismo. La dimensión de la conciencia está aquí, como en todas partes, ligada a la del pasado y de la memoria. Ha sido por el lento trabajo del movimiento obrero, en toda su complejidad histórica que se ha formado progresivamente, para el proletariado primero, luego, de uno a otro, para los demás elementos que constituyen el pueblo, la conciencia de una personalidad en *devenir*, condición de la futura eclosión de una democracia personalista.

Una elección primordial

Ocurre que en ciertos momentos críticos uno se pregunta ¿*dónde* está realmente el pueblo? Como en los tiempos del gran cisma el católico podía preguntarse: ¿*dónde* está verdaderamente la Iglesia? La dificultad práctica de discernir una realidad no la

suprime. Quien ama al pueblo sabe que el bien de la ciudad política o de la patria, el bien del Reino de Dios o de la Iglesia, pueden pedirle que se resista a tales ideas y a tales fuerzas históricas que actúan en el pueblo, pero no le pedirán jamás que rompa con su comunión temporal y que deje de existir con él: porque separados de la existencia con el pueblo, el bien común de la ciudad política se torna artificial y frágil, y la misión de la Iglesia (su vida misma) incumplida.

Si las ideas y las fuerzas históricas (son a veces las peores) que en tal momento ejercen su acción sobre el pueblo, son contrarias al bien humano, lucharé contra ellas y me esforzaré por cambiarlas; pero no dejaré por eso de existir con él, si previamente he elegido existir con él.

¿Y por qué habré elegido existir con él? Porque (y esto del lado de las connotaciones religiosas y cristianas) es a él justamente, a él ante todo, que debe ser llevado el Evangelio, es a él a quien Cristo amaba. Que los pobres sean evangelizados, es el signo mismo de Cristo. ¿Y cómo se evangelizaría a aquellos con quienes no se existe y no se sufre? Lo que el vocabulario sagrado llamaba “las turbas”, de quienes Cristo se compadecía, son “las masas” en el vocabulario profano y temporal.

Además, y esto del lado de la connotación estético-social, por más grandes que sean en él la desviación y el mal, el pueblo es la gran reserva de espontaneidad vital y de no-fariseísmo. El hecho mismo, el hecho cuantitativo que es la masa importa aquí, pues es en la masa donde la vida echā sus raíces.

Finalmente, en el momento actual de la historia del mundo, es también, y en su movimiento mismo de acceso a su mayoría de edad histórica, la reserva carnal de una nueva civilización. O bien la civilización reposa sobre la esclavitud de las masas, o bien es preciso que esté en continuidad con su movimiento.

Existir con y sufrir con el pueblo

Reino de Dios en el estado “peregrinal y crucificado”; encargada, no de regir las cosas temporales, sino de conducir a los hombres a la verdad sobrenatural y a la vida eterna, la Iglesia como tal, en su vida y su misión espiritual, existe con el pueblo y sufre con el pueblo, y no puede no existir con él. Si se comprendiera mejor el misterio de la Iglesia, se comprendería que en medio de las vicisitudes de las cosas temporales, lo que persigue

y pide ante todo es no *estar separada del pueblo*. ¡Todo antes que esta separación monstruosa! Porque ella quiere dar al pueblo la sangre vivificadora de Jesucristo.

Aquí se presenta el juego del diablo. No solamente en el espíritu de los enemigos de la Iglesia, sino en el de un cierto número de sus amigos (sobre todo en aquellos que sin *ser* católicos, pretenden “defender el catolicismo” — por amor a otra cosa que la buena nueva de Jesucristo) el Mentiroso cambia esta voluntad de la Iglesia, esta voluntad evangélica, esta voluntad eclesial, esta voluntad santa, en la ilusión justamente contraria, y abominablemente contraria, de una voluntad política, de una voluntad clericalista, de una voluntad impía de dominar sobre el pueblo por medio de la Iglesia. Pero, vividas o pensadas, las ilusiones no duran; y las puertas del infierno, sean de izquierda o de derecha, no prevalecerán contra la Iglesia.

El orden propio de la Iglesia es el orden de lo espiritual. En el orden temporal, se les pide *a los cristianos, como miembros de la ciudad terrestre*, que existan con el pueblo y sufran con él, en el crecimiento de aquélla.

Es claro que para cada cristiano, individualmente considerado, no hay una obligación moral de “existir con el pueblo” en

el sentido en que entendemos aquí esta expresión; imponer una tal obligación sería trastornar los planos, confundir lo religioso y lo social, lo espiritual y lo temporal. Pero yo afirmo que si, de una manera colectiva y en la mayoría de los casos, las formaciones temporales de denominación cristiana dejan de existir así con el pueblo, un desorden profundo se introduce en el mundo y que cuesta caro.

Se ha recordado a menudo, y cuán justamente, la expresión de Pío XI sobre “el gran escándalo del siglo XIX”. La clase obrera se ha alejado de la Iglesia porque el mundo cristiano se había alejado de la clase obrera. Para que el pueblo exista con Cristo, es necesario que los cristianos existan con el pueblo.

Lo que, en Francia especialmente, autoriza la esperanza temporal, es que católicos cada vez más numerosos comprenden estas cosas. Para no hablar sino de algunas realizaciones particularmente notables, la J. O. C. y la J. A. C., los sindicatos cristianos, en el orden de la vida temporal y terrestre, de la vida de civilización. Ocurre lo mismo con muchos intelectuales católicos, sobre todo en la juventud. Este progreso de la conciencia cristiana está favorecido por el estímulo y las directivas de eminentes autoridades espirituales.

La fuerza de los socialistas y de los comunistas proviene menos de sus ideologías que del hecho de que existen con el pueblo. Creen de buen grado que para existir con el pueblo hay que aliarse a ellos. Se puede existir con el pueblo sin aliarse a ellos. Pero quien quiere substituir en la existencia, a los errores de su ideología, una visión justa de las cosas, debe empezar por existir con el pueblo. Para aplicar eficazmente la doctrina social de las encíclicas, hay una condición previa, y es existir con el pueblo.

La debilidad de muchos movimientos políticos improvisados proviene de que no cumplen esa condición previa. Yo no hablo aquí del hecho de reclutar en el pueblo adherentes más o menos numerosos; hablo de algo mucho más profundo y que se realiza ante todo en el interior del alma, como he tratado de explicarlo más arriba. La tragedia de un Mussolini es que, con el fin de *actuar para* el pueblo (pues este hombre ama al pueblo, a ese pueblo tan lleno de virtudes que es el pueblo de Italia) ha dejado de *existir con* el pueblo. Ahora, no existe más que con el Estado.

Acción política y comunión

Es evidentemente normal que existiendo con el pueblo, se actúe políticamente con él y para él, esforzándose por desarrollar en él fuerzas históricas orientadas hacia una justa transformación del régimen temporal. Hemos insistido largamente en otros escritos sobre la importancia que tendrían, desde este punto de vista, nuevas formaciones políticas de inspiración vitalmente cristiana. En todo caso, es preciso colaborar, según el espíritu del Evangelio, en las preparaciones de un orden nuevo. No hay que permitir que el mundo se divida entre las dos masas enemigas que representan en definitiva dos síntomas opuestos de un mismo mal, y que en su conflicto irremediable harían la ruina de la civilización. Es necesaria una tercera solución.

¿Pero si la desgracia ocurriera? En nuestra opinión, dicha desgracia tendría las proporciones y la significación de una *catástrofe de lo político*, quiero decir de una substitución momentánea de las fatalidades desencadenadas y de la locura colectiva (de la espantosa locura del odio y del miedo) a todo valor político y a toda vida política propiamente dicha. Para quienes se encontra-

ran así en presencia de una catástrofe de lo político y (no serían numerosos) adquirieran conciencia de ella, cesaría pues, en ese momento, a pesar suyo y como por violencia, el orden de las actividades políticas. Quedaría el orden de las actividades evangélicas; y entonces se despertarían, sin duda, en ellos requeridas por el acontecimiento, las virtualidades en cierto modo sacerdotales que la gracia de Cristo deposita en las almas. A las actividades de orden evangélico y "sacerdotal" se dedicarían, al puro amor del prójimo, a las obras de Antígona, que dan testimonio, a pesar de todo, del amor y la piedad fraternales, y que hacen entrar a fondo en la comunión, y que exigen, tanto como las obras políticas, que se arriesgue la vida y que se dé la vida. Para el pequeño número de que hablamos, sería siempre existir con el pueblo y sufrir con el pueblo, pero no actuando con él sino sobre ese plano evangélico y casi sacerdotal, y rechazando la actividad política, es decir, la locura que habría usurpado su lugar, porque estarían obligados a ese rechazo por una especie de imperiosa objeción de conciencia.

Un tal caso es un caso límite, si no completamente teórico. Una vez más, hay que intentarlo todo para evitar ser reducidos a él. Hay que trabajar políticamente, con tanta mayor generosidad

y buena voluntad, cuanto más resuelto se esté a evitar una catástrofe de la política. Las dos masas enemigas de que hablábamos hace un instante y que el lenguaje corriente, que no es ciertamente un lenguaje filosófico, designa bajo los nombres poco decantados de “fascismo” y de “comunismo”, están lejos de representar la totalidad de las fuerzas vivas de nuestra civilización y de las reservas humanas de que ésta dispone. Una tercera solución (que según nosotros debe ser buscada en el sentido de un humanismo integral, es decir, abierto a lo sobrehumano) es posible y tarde o temprano se impondrá.

DE UN NUEVO HUMANISMO (*)

I

En la primera parte de esta exposición, haré un distingo entre lo que atañe a la sola *lógica de las ideas y de las doctrinas* y lo que se rige por la *lógica concreta de los acontecimientos de la historia humana*.

Si nos situamos en el primer punto de vista, en el punto de vista de la sola lógica de las ideas y de las doctrinas, es claro que hay un gran número de posiciones posibles además de la posición cristiana pura y de la posición ateísta pura, especialmente la posición comunista. Se puede discutir teórica y abstractamente la cuestión de saber lo que valen esas diversas posiciones: no es lo que yo he hecho en mi libro. Este se ha colocado en el punto de vista de la filosofía de la cultura, no de la metafísica. Quizás el debate que se realizará luego permita remediar un poco esa deficiencia.

(*) Este estudio ha servido para una exposición hecha en la *Union pour la Verité* el sábado 23 de enero de 1937, a propósito de nuestra obra *Humanismo integral*.

Puede haber, y de hecho lo hay, un humanismo no cristiano, aunque abierto, o humanismo no cristiano por modo dubitativo, que duda de los dogmas religiosos, pero no los recusa; que se pregunta si la reflexión crítica los deja subsistir, o bien piensa encontrarse frente a enigmas no resueltos, o a un misterio en el que no ve motivos suficientes de adhesión y de decisión.

Puede haber, y lo hay de hecho, un humanismo no cristiano, pero cerrado, un humanismo racionalista, aunque sin embargo religioso, es decir, que profesará precisamente la religión de la razón: éste mirará toda afirmación trascendente y toda revelación como una falta contra la espiritualidad y contra las exigencias metodológicas del culto a la verdad, pero creará en un Verbo que llamaremos eterno, por lo menos en perpetuo trance de descubrimiento y de progreso matemático, filosófico y filantrópico; en un Dios que, sin ser objeto de verdad ni de amor, es “lo que nos hace capaces de comprender y de amar, sin agotar jamás la fuente de nuestra inteligencia, limitar nuestra afección o desviarla hacia nuestro interés personal”: Dios cuyos orígenes malebranchistas y espinozistas bien advierto, pero que me es difícil no identificar con lo que se llama el Espíritu humano. Este humanismo es, creo, el de M. Brunschwig.

Y hay todavía una multitud de otros humanismos, desde el humanismo racionalista irreligioso de los grandes ateos y de los

grandes cientifistas del siglo XIX, hasta un humanismo ateo de orden más bien deportivo, en que la buena condición física tomará el lugar del Verbo y de la ciencia, y un humanismo ateo de orden evangélico laicizado, y un humanismo ateo de orden ético-político (surrealista, si queréis), y un humanismo ateo de orden anarquista bakuniniano, etc.

Se sobreentiende que estas diversas especies de humanismo ateo no son el humanismo ateo bajo su forma comunista o marxista.

Se sobreentiende, por otra parte, que el humanismo no cristiano abierto y el humanismo racionalista religioso no son humanismos ateos. Acaso un día tengamos ocasión de discutir especialmente las posiciones del humanismo no cristiano abierto y del humanismo religioso; sería muy largo hacerlo ahora.

Como lo decía hace un instante, yo no me he situado en mi libro en el único punto de vista de la lógica de las ideas y de las doctrinas, y no me he detenido en una discusión metafísica del problema del humanismo (habría sido preciso escribir otro libro). Me he situado en el punto de vista de la lógica concreta de los acontecimientos de la historia humana, y me he contentado con proponer una definición general del humanismo que permitiera comprender por qué podía hablar de un humanismo nuevo, que fuera "integral" y vitalmente cristiano.

“Para dejar toda discusión abierta, digamos que el humanismo (y esta definición puede ser desarrollada siguiendo líneas muy divergentes) tiende esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano, y a manifestar su grandeza original llevándolo a participar de todo lo que pueda enriquecerlo en la naturaleza y en la historia (“concentrando el mundo en el hombre”, como decía aproximadamente Scheler, o “dilatando el hombre al mundo”); y pide, a la vez, que el hombre desarrolle las virtualidades contenidas en él, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón, y trabaje por hacer de las fuerzas del mundo físico instrumentos de su libertad.” Y yo hacía notar que si la gran sabiduría pagana, que aspiraba ella misma a alcanzar lo que es mejor que la razón por ser el principio de la razón, no puede cercenarse de la tradición humanista, “eso nos sirve, por lo pronto, de advertencia para no *definir* el humanismo por la exclusión de toda ordenación con respecto a lo sobrehumano y por la abjuración de toda transcendencia”.

¿Qué es lo que yo llamo lógica concreta de los acontecimientos de la historia? Es un desarrollo concreto determinado, de una parte, por la lógica interna de las ideas y de las doctrinas; de otra parte, por el medio humano en cuyo seno esas ideas actúan, y por las contingencias de la historia, como por los actos de libertad que en ella se producen. La necesidad se combina con la con-

tingencia de una manera muy notable en esta lógica concreta, para designar a la cual podríamos emplear, en el sentido expresado y que no es hegeliano ni marxista, la palabra dialéctica.

Y como estamos aquí en el orden práctico y existencial de la vida humana, con las exigencias del universo del deseo y de sus fines concretos, de la pasión y de la acción, esta dialéctica comporta un movimiento mucho más rápido y mucho más violento que el de la lógica abstracta. Posiciones teóricamente sostenibles (con razón o sin ella), son arrastradas porque prácticamente se muestran pronto como *invivibles*, no digo para tal o cual individuo, sino para la conciencia común.

Aquí nos aparece cuál ha sido el vicio propio del humanismo clásico: este vicio, en mi opinión, no concierne tanto a lo que es afirmación en dicho humanismo, cuanto a lo que es negación, rechazo, separación; es lo que se puede llamar en una palabra (no muy feliz ésta, pero no tengo tiempo de buscar otra mejor) una concepción “antropocéntrica” del hombre y de la cultura.

En lugar de una naturaleza humana *abierta* y de una razón *abierta*, tenemos una naturaleza y una razón *cerradas* sobre sí, y excluyentes de todo lo que no sea ellas mismas.

En lugar de un desarrollo humano y racional en continuidad con el Evangelio, se pedirá ese desarrollo a la pura razón, *en lugar* del Evangelio.

Y para la vida humana, para el movimiento concreto de la historia, esto significa amputaciones reales muy serias.

Plegaria, milagros, verdades supra-rationales, sentido del pecado y de la gracia, beatitudes evangélicas, necesidad de la ascesis, de la contemplación, de los medios de la cruz, todo esto es, o bien puesto entre paréntesis, o bien finalmente negado. En el régimen concreto de la vida humana, la razón se aísla de lo supra-racional.

Se aísla también de todo lo que es irracional en el hombre, o lo niega, — siempre en virtud del consabido sofisma que da a lo “irracional”, o no reductible a la razón misma, el sentido de “anti-racional”, o incompatible con la razón. Por una parte, se desconoce la vida propia del universo de la voluntad. E igualmente, lo que hay de no racional en el mundo del conocimiento. Por otra parte, todo el mundo de lo infra-racional, de los instintos, de las tendencias obscuras, de lo inconsciente, con lo que comporta de malicioso, y hasta de demoníaco, pero también de fecundo, es igualmente puesto entre paréntesis y púdicamente olvidado.

Así se formará poco a poco el hombre del fariseísmo burgués de que he hablado en mi libro; debe computarse como un mérito de Nietzsche, de Marx y de Freud el haberlo desenmascarado.

Al mismo tiempo, se le hicieron al género humano, desde la época de Descartes, promesas enormes. Automáticamente, el pro-

greso de las luces produciría una plena felicidad de alivio y de reposo, una beatitud terrestre.

Pues bien, *todo eso no marcha*, he aquí lo que ha mostrado la continuación de la historia.

Y entonces, uno de los espectáculos a que asistimos es el de un arremolinamiento *irracionalista*, es el despertar de una oposición terrible entre la vida y la inteligencia.

Esta oposición se presenta a veces bajo formas serviles, por ejemplo, bajo la forma de la filosofía de Klages o bajo la forma del racismo, o bajo la forma altamente simplificada que le dan los que gritan “muera la inteligencia”.

Se presenta asimismo bajo formas nobles y muy nobles, pienso en Kierkegaard, en Karl Barth, en Chestov. Pero aún allí, y por más inteligencia que se aplique a desarrollar el tema de que la inteligencia viene de la serpiente, y por más generosidad que se gaste en tratar de salvar los valores humanos, esa posición original, en definitiva, lo que se podría llamar un *contra-humanismo*. No me disimulo las objeciones que aquí podrían levantarse, sobre la posibilidad de un humanismo que defendiera al hombre de la razón. Pero, precisamente, pienso que, si se propone defender al hombre, no contra cierto uso de la razón, sino contra la razón

misma y contra el conocimiento, será fatalmente y a pesar de todo un contra-humanismo.

Parece, pues, que la razón peligra por el racionalismo y el humanismo por el humanismo antropocéntrico. Por esas voces dolorosas los hombres claman: basta de ilusiones optimistas, basta de racionalización, que nos matan, que niegan el mal y la desgracia y que nos quitan los medios de luchar contra ellos. Volvamos a la gran fecundidad espiritual del abismo y del absurdo. A este contra-humanismo noble, a este extremismo existencialista, yo lo miro como una posición cristiana a la vez pura y aberrante; es, particularmente en Barth (en quien pienso aquí con preferencia), una posición de reacción, y arcaizante, en tanto que marca una voluntad de purificación absoluta por una vuelta hacia atrás; de hecho y ante todo, por una vuelta al luteranismo primitivo.

Otro espectáculo, completamente contrario, a que asistimos frente a esta situación desesperada, es el de una continuación, agravación y exasperación del humanismo antropocéntrico en el sentido del racionalismo, no esta vez como religión filosófica, sino como religión vivida.

Esto significa sacar todas las consecuencias del principio según el cual *el hombre solo y por sí mismo se salva*.

Desde entonces esa salvación es pura y exclusivamente *temporal*; se cumple naturalmente *sin Dios*, puesto que el hombre

no está verdaderamente solo, ni actúa verdaderamente solo sino en el caso de que Dios no exista; y aun *contra Dios*, entiéndase contra todo lo que en el hombre y en el medio humano es imagen de Dios, es decir, según esta manera de ver, de la heteronomía. Transpone la *comuni6n* cristiana a otra *comuni6n* puramente temporal, que se realiza por la abolici6n de la propiedad privada; exige la organizaci6n de la humanidad en un cuerpo cuyo destino no es ver a Dios, sino dominar soberanamente la historia. Es la posici6n que yo he llamado ateísta pura, tomada en su tipo más representativo a mi entender, en el tipo del *humanismo comunista*. Si es cierto que esta es la forma más pura y por consiguiente más activa del impulso espiritual que se mostró al principio bajo la forma muy diferente del humanismo racionalista (*), se comprende que el dios del racionalismo no pueda resistir ante este ateísmo y que lo que subsistía de cristianismo desafectado en el racionalismo clásico sea, ante este alcohol, como pan de almid6n.

Hay, por fin, una posici6n que no es ni esta posici6n de humanismo ateísta puro, ni la posici6n cristiana contra-humanista, sino una posici6n cristiana humanista. Señalo esta tercera posici6n, no tanto porque la creo personalmente verdadera, cuanto

(*) Engels escribía que el proletariado revolucionario era el heredero de la filosofía clásica alemana...

porque creo también que ella interesará tarde o temprano en mayores proporciones a una masa importante de la conciencia cristiana (católica, ortodoxa y protestante) y aun de otras regiones de la conciencia común más o menos emparentadas con el cristianismo.

Es la posición según la cual la desgracia del humanismo clásico no ha sido el ser humanismo, sino el ser antropocéntrico; no ha sido esperar en la razón, sino aislar la razón y dejarla secar en su aislamiento; no ha sido buscar la libertad, sino orientarse hacia el mito de la democracia del individuo, en lugar de orientarse hacia el ideal histórico de la democracia de la persona...

En una palabra, según esta manera de ver, el mundo moderno ha buscado cosas buenas por malos caminos: ha comprometido así la persecución de valores humanos auténticos, que hay que salvar ahora, adquiriendo conciencia de una verdad más profunda, refundiendo substancialmente el humanismo. Tenemos que enfrentarnos hoy, en mi opinión, con una liquidación considerable, con una liquidación de cuatro siglos de cultura clásica, — que no fué a su vez más que una disolución brillante (en que se manifestaban nuevas fuerzas creadoras) de la civilización medioeval. Un nuevo humanismo debe, pues, ser nuevo en un sentido singularmente profundo, extraer del movimiento de la historia y crear algo nuevo con respecto a toda esa cantidad de siglos que dejamos

a nuestra espalda; si no posee tal poder de renovación o de revolución, no será nada.

Le es preciso reasumirlo todo en un clima purificado; le es preciso rehacer la antropología, encontrar la rehabilitación de la criatura no en un aislamiento, en una reclusión de la criatura sobre sí misma, sino en su apertura al mundo de lo divino y de lo supra-racional, lo que impone la tarea práctica de una santificación de lo profano y de lo temporal, y del descubrimiento, en el orden espiritual y el orden social, de un sentido más profundo y más plenario de la dignidad de la persona humana.

Un tal humanismo, que considera al hombre en la integridad de un ser natural y sobrenatural, y que no pone ningún límite a priori al descenso de lo divino en el hombre, puede ser llamado *humanismo de la Encarnación*. Responde a una posición cristiana “integralista” y “progresista”, que yo creo conforme a lo que hay de mejor en el pensamiento católico. Su tipo en mi opinión más verdadero es el que he tratado de describir bajo el nombre de humanismo integral.

En la perspectiva de este humanismo, no hay que elegir, para sacrificar uno al otro, entre el movimiento vertical hacia la vida eterna (desde aquí abajo presente y comenzada) y el movimiento horizontal por el que se revelan progresivamente la substancia y las fuerzas creadoras del hombre en la historia. Esos

dos movimientos deben ser seguidos al mismo tiempo. Pretender sacrificar el segundo al primero es un pecado de maniqueísmo. Pero pretender sacrificar el primero al segundo es un contrasentido materialista. Y el segundo no se produce bien y sin tornarse en la destrucción de lo humano, sino cuando está vitalmente unido al primero, porque este segundo movimiento, por más que tenga sus finalidades propias y propiamente temporales y tendientes a mejorar la condición del hombre sobre la tierra, prepara en la historia el reino de Dios, el cual, para cada persona individual y para la humanidad en conjunto, es algo meta-histórico.

II

Llego ahora a la segunda parte de esta exposición, donde espero ser más breve.

Es importante, me parece, preguntarnos cuál es, con exactitud, la relación entre el ateísmo y el comunismo. Yo no tengo la impresión de que, en esto, el pensamiento del comunista como filósofo y el pensamiento del comunista como militante (por lo menos desde hace un año y medio o dos) sean completamente concordantes. Pues el militante, sobre todo cuando se dirige al cristiano, trata de relativizar el ateísmo de Marx y de Lenin, mos-

trándolo no como un ataque contra Dios mismo, sino contra la acción de las fuerzas históricas que apelan a la idea de Dios.

En mi opinión, ese ateísmo tiene, por el contrario, un valor absoluto, y para Marx la acción histórica y sociológica de la religión trabaja ella misma *necesariamente* contra la emancipación del proletariado, porque es la acción de un factor de la superestructura que no está primitivamente determinado sino por el designio de justificar la explotación del hombre por el hombre. Pienso, pues, y lo que he dicho hace un instante sobre la dialéctica del humanismo antropocéntrico explica suficientemente el por qué, que la energía propia del comunismo como doctrina (no hablo de los desarrollos existenciales que podrían producirse aquí o allá y que podrían sobrepasar al marxismo, me sitúo en el punto de vista doctrinal) tiene su fuente en una fe ateísta.

Como lo hago notar en mi libro, la génesis del comunismo en Marx es de orden filosófico; procede de impulsos recibidos de la izquierda hegeliana y de Feuerbach; en Marx, la teoría de la enajenación del trabajo por la propiedad privada presupone de hecho, antes de convertirse en la primera de derecho, la teoría feuerbachiana de la enajenación de la conciencia por la idea de Dios.

Más profundamente, el descubrimiento del materialismo histórico, tal como Marx lo ha concebido, implica una posición ateís-

ta absoluta, porque implica un proceso universal de *substitución* del movimiento dialéctico de la historia a toda causalidad trascendente y al universo del cristianismo en general; implica, por consiguiente, un inmanentismo realista y naturalista absoluto, excluyente por hipótesis de toda existencia divina.

Si, como yo lo creo, la idea madre del materialismo histórico puede ser purificada, para no designar sino la importancia esencial (pero no principal) de la causalidad material en la historia, será a condición de salir, al mismo tiempo, del marxismo y de reemplazar la perspectiva de la dialéctica hegeliana por la de la cuádruple causalidad aristotélica.

Ese principio ateísta fundamental explica que el hecho del antagonismo de las clases (consecuencia de la estructura capitalista de la economía), haya inspirado a Marx una *conceptualización* teórica y práctica que hace de la lucha de clases, en definitiva, un gesto de ateísmo, quiero decir una escisión moral plenamente consentida de la clase de los desheredados, de los condenados de la tierra, con respecto a la comunidad política, la cual, por más opresora e inhumana que pueda ser su estructura económica, recibe su valor natural de Dios. Ese mismo principio ateísta fundamental explica también por qué, como nos cuentan los Webb, uno de los rasgos esenciales de la nueva civilización que se elabora en las repúblicas soviéticas es el *antigodism*; y por

qué, como también lo dicen, se exige en Rusia un compromiso formal de ateísmo y de repudio hacia toda forma de sobrenatural, a todo adherente al partido comunista y aún a todo candidato a formar parte del mismo.

¿Hay otras virtualidades en el marxismo? Desde que en Marx — en razón misma, según he tratado de explicarlo, de un ateísmo presupuesto — el problema social de la emancipación del proletariado tiene efectivamente la prioridad sobre el problema metafísico y el problema religioso, y la lucha de clases sobre la lucha antirreligiosa, ¿puede concebirse que se produzca un desarrollo, en el seno del marxismo, el cual comportaría la revisión del ateísmo ingenuo del siglo XIX y del mismo Marx? ¿Y en qué condiciones? ¿Mediante cuáles refundiciones? ¿Cuáles pueden ser, prácticamente, las relaciones recíprocas entre marxistas y cristianos “revolucionarios”? No he tratado explícitamente esos problemas, los he tocado solamente al pasar.

Deseaba, al escribir mi libro, provocar preguntas y explicaciones sobre el conjunto que acabo de indicar sumariamente. Mi opinión es que la política de la mano tendida a los cristianos habría debido acompañarse del deseo de entablar con ellos un diálogo sobre cuestiones tan fundamentales como esa. Debo hacer notar que ningún intelectual comunista ha parecido deseoso, que yo sepa, de tomar su sitio en tal debate filosófico.

Tratándose del comunismo o de las diversas especies de fascismo, he cuidado en mi libro de señalar la distinción que debe hacerse entre los principios en estado puro y las realizaciones históricas a las que ha podido dar lugar aquí o allá y en que las contingencias, resistencia y germinación de la vida provocan toda clase de mezclas y, a veces, de atenuaciones. No hablo de estas realizaciones, sino del principio puro.

Bajo muchos aspectos, referentes sobre todo a la técnica de la política, el totalitarismo comunista por una parte (totalitarismo de la comunidad social) y por otra parte el totalitarismo fascista (del estado político) o nacional-socialista (de la comunidad racial), esas dos familias opuestas de totalitarismo se asemejan. Hay, sin embargo, entre las raíces filosóficas y místicas de una y otra, profundas diferencias, — bien que aquí y allá, considerando los principios en cuestión en su estado puro, se encuentre una suplantación de Dios.

Pero como lo he indicado en mi libro, el comunismo, no obstante el pesimismo combativo que le ha marcado la huella marxista, tiene por raíz metafísica una filosofía optimista-absoluta del hombre, esa gran mística optimista que comenzó con el racionalismo y continuó con la Enciclopedia, luego Juan Jacobo, luego el

socialismo utópico por una parte y la filosofía hegeliana por otra. Niega prácticamente que el hombre sea una criatura de Dios, porque no quiere reconocer lo que viene de la nada del hombre.

El fascismo, al contrario, tiene por raíz metafísica un pesimismo absoluto de tipo más bien voluntarista y maquiavelista. Niega prácticamente que el hombre haya salido de las manos de Dios y que guarde en sí, a pesar de todo, la grandeza y la dignidad de un tal origen. Este pesimismo, que invoca en su favor verdades empíricas indiscutibles, convierte esas verdades en mentira ontológica, porque el hecho de que el hombre venga de Dios no cuenta para él. Entonces desespera del hombre — digo de la persona humana, de la persona individual — en provecho del Estado. Será el Estado quien, en lugar de Dios, creará al hombre; quien, por sus coerciones, obligará al hombre a salir de la anarquía de las pasiones y a llevar una vida recta y hasta heroica.

En cuanto al nacional-socialismo, desprecia también al hombre, en el sentido de que rehusa prácticamente reconocer en él una criatura de Dios; pero el hombre debe servir para la apoteosis del elemento telúrico, primitivo y divino (demoníaco) que se desarrolla en él y por él, es decir, en la sangre y por la sangre predestinada, de modo que un cierto optimismo de combate muy aparente, que es una confianza en la fuerza, viene a agregarse aquí a una concepción fundamental pesimista de la naturaleza humana.

En definitiva, y para llevar ciertas actitudes típicas al estado puro, hay un positivismo o un pseudo-realismo de derecha que actúa como si fuera falso que el hombre proviene de la bondad creadora y participa de ella; que suplanta a Dios, a fuerza de despreciar al hombre. Y hay un idealismo de izquierda que actúa como si fuera falso que el hombre proviene de la nada y de ella participa; que separa al Creador para divinizar al hombre. Hay también un ateísmo que declara que Dios no existe y hace su dios de un ídolo; y hay un ateísmo que declara expresamente que Dios existe, pero que hace de Dios mismo un ídolo, porque niega por sus actos, si no por sus palabras, la naturaleza y la trascendencia de Dios; que invoca a Dios, pero como si fuera un genio protector agregado a la gloria de un pueblo o de un imperio, o como a un demonio de la raza.

Hay que agregar todavía una observación. Es que la suplantación práctica de Dios a que acabo de referirme, depende en el comunismo, de una raíz mística más profunda y más espiritual; por lo cual dicha suplantación no se queda en la sola práctica, sino que va hasta el ateísmo declarado y dogmático.

Mientras que en el fascismo y en el nacional-socialismo, ella depende de una raíz mística menos profunda y más bien biológica, es decir, mezclada a los reflejos de defensa (por más violentos, por más revolucionarios que sean) de un régimen social amenazado.

En el nacional-socialismo, el color filosófico, en la medida en que se puede hablar aquí de filosofía, es preferentemente *panteísta*; en el fascismo, es *empirista*. De todas maneras, la suplantación de Dios se manifiesta, sobre todo, en el orden práctico, y tiende a digerir políticamente (paganizar) a la religión, antes que a negarle todo fundamento real.

Estas consideraciones nos muestran, por una parte, por qué el comunismo, a causa de su ateísmo radical y de las consecuencias de éste, aparece ante el pensamiento cristiano, en tanto que ideología y forma de civilización considerada en sí, como la posición más alejada del depósito de las verdades evangélicas.

Nos muestran, por otra parte, que ni el fascismo ni el nacional-socialismo están calificados para defender al cristianismo y la religión, y que tal remedio parece, en realidad, favorecer el mal. Si se reflexiona en que, desorganizando las conciencias y vinculando la religión a formas temporales particularmente opresoras, prepara el terreno al ateísmo abierto y sacrifica así el porvenir a la peor medicación del presente.

III

Llego a la tercera y última parte de esta exposición. Una de las características del humanismo que llamo integral, sería que lejos de limitarse a la cultura del hombre de biblioteca, se ocuparía de las masas, de su derecho al trabajo y a la vida del espíritu, y del movimiento que las lleva hacia una especie de mayoría de edad histórica. Sobre el significado social de un tal humanismo me he explicado en mi libro, no tengo tiempo de hacerlo aquí. Me limitaré a decir que, en mi opinión, debe asumir una tarea de transformación radical del orden temporal, tarea orientada a substituir la civilización burguesa y su economía fundada sobre la fecundidad del dinero, por una civilización y una economía "personalista" (ya que no encontramos mejor palabra) y comunitaria, que signifique una refracción temporal de las verdades evangélicas.

Esta tarea está ligada a una renovación profunda de la conciencia religiosa, y sobre esto querría insistir un momento. Por una parte, uno de los vicios profundos del mundo moderno ha sido el dualismo, la disociación entre las cosas de Dios y las cosas del mundo. Estas, las cosas de la vida social, de la vida económica y política, han sido abandonadas a su propia ley carnal, subs-

traídas a las exigencias del Evangelio. El resultado es que se han hecho cada vez más invivibles; al mismo tiempo, la ética cristiana, al no ser realmente practicada en este orden de la vida social de los pueblos, se convertía, con respecto al orden en cuestión, no digo en ella misma ni en la Iglesia, digo en el mundo, en el comportamiento general de la cultura, se convertía en un universo de fórmulas y de palabras; y este universo de fórmulas y de palabras se encontraba efectivamente avasallado, en el comportamiento práctico de la cultura, por las energías reales de ese mismo mundo temporal existencialmente separado de Cristo. Un desorden tal no puede ser curado sino por la renovación de las más profundas energías de la conciencia religiosa que surjan en la existencia temporal.

Por otra parte, la civilización moderna, que paga hoy un pasado agobiador, aparece como empujada, por las contradicciones mismas y las fatalidades de que sufre, hacia formas contrastantes de desgracia y de materialismo agravado. Para vencer esas fatalidades, es preciso un despertar de la libertad y de sus fuerzas creadoras, hacen falta las energías de resurrección espiritual y social que el hombre no adquiere por gracia del Estado ni de ninguna pedagogía de partido, sino por un amor que fije el centro de su vida infinitamente por encima del mundo y de la historia temporal. En particular, la paganización general de nuestra civilización tiene

por efecto que los hombres ponen su esperanza en la fuerza sola y en la eficacia del odio, cuando precisamente, a los ojos de un humanismo integral, sólo un ideal político de amistad fraternal puede orientar el trabajo de regeneración social auténtica: de donde se sigue que, para preparar una edad nueva del mundo, es posible que sean necesarios, ante todo, mártires del amor al prójimo. Y esto también muestra hasta qué punto todo depende de una renovación de las energías interiores de la conciencia.

Dado lo que señalábamos hace un momento, sobre el proceso patológico de avasallamiento de las fórmulas religiosas a las energías del mundo, en el comportamiento de la civilización contemporánea, se ve que la renovación de que hablamos deberá ser, en cierto modo, como una revolución copérnica, que no afectaría en nada — ni en una iota — a la doctrina, pero que modificaría poderosamente el orden de importancia de los elementos que componen el universo de la acción. Consistiría en un reconocimiento general y deliberado de la primacía de lo vital y de lo real (aún implícito y virtual) sobre lo aparente y lo significado, digamos mejor — puesto que pienso aquí, ante todo, en la doctrina cristiana —, de lo práctica o vitalmente cristiano sobre lo nominal y decorativamente cristiano. He tratado de indicar en mi libro las consecuencias de una tal revolución copérnica en la cuestión de los medios y de los modos de la acción política.

Agrego que, si es verdad que el fermento de los fariseos, contra el que Cristo nos ha puesto en guardia, representa, como lo notaba el R. P. Fessard, una tentación permanente para la conciencia religiosa, y si es cierto que ese fermento no será completamente expulsado del mundo sino al fin de la historia, es preciso decir entonces que la renovación de la conciencia religiosa de que hablamos, tendría el carácter de una nueva etapa realizada y de una victoria notable en la lucha nunca terminada de la conciencia religiosa contra el fariseísmo.

Para el cristiano que admite estas vistas de filosofía de la cultura, la liquidación de los siglos de humanismo antropocéntrico se presenta como asociada a una crisis en que culminan fuerzas históricas contrarias, que revelan, bajo formas opuestas, un mismo desprecio por el Evangelio. Permitidme emplear aquí el vocabulario de una filosofía cristiana de la historia, que hace posibles designaciones más profundas, más *internas* que el vocabulario corriente. Diré, pues, que de un costado, culmina el fariseísmo social de un mundo que ha traicionado su misión de hacer pasar al orden temporal una refracción de la justicia cristiana y de las verdades evangélicas; que ha explotado, para la acumulación del provecho, las fuerzas vivas del hombre; que ha aceptado la miseria y que se ha nutrido de ella, y que ha declarado, en su ateísmo práctico, que *es necesaria una religión para el pueblo*. De otro

costado culmina una idolatría del hombre y de lo social que suprime lo que hay de más humano en el hombre y en lo social — los valores típicos de la persona —, y una voluntad de construir un mundo sin Dios, desarrollando en las masas un resentimiento implacable contra todas las fuerzas cristianas y declarando que *la religión es el opio del pueblo*. De un costado, una insurrección de sepulcros blanqueados; del otro, un levantamiento de haces de trigo rociados con esencia e incendiados. De los dos, sea que se lo blasfeme abiertamente o que se haga mofa de su nombre, sea que se pretenda atarlo al servicio de intereses temporales o que se haga mofa de su espíritu, Cristo es despreciado y ultrajado; abofeteado; flagelado.

Deseo que se comprenda bien que yo hablo aquí desde el punto de vista de la filosofía de la historia y de la cultura: que considero fuerzas colectivas, energías sociales y políticas con su significación real para la historia humana; ¡no pretendo, de ningún modo, identificar con la “masa de fariseísmo social” a nuestra civilización toda entera! Solamente a ciertas fuerzas históricas que actúan en esta civilización. Ni identificar con la “masa del ateísmo social” a todas las energías que trabajan por transformar el mundo actual. No pretendo tampoco pronunciar un juicio sobre las personas individuales que se encuentran arrastradas por una y otra corriente, y en la conciencia de las cuales aparecen con

otro significado, que puede ser más o menos ilusorio. No pretendo, de ningún modo, insinuar que de un lado no hay más que ateos y del otro nada más que fariseos.

Hasta sería fácil, creo, demostrar que los hombres sólo viven, por lo general, en los signos, y que no pudiendo la masa preguntarse a cada instante si la moneda intelectual que usa se aparta o no, y en qué proporciones, del patrón de lo real, es natural que, en un tiempo de crisis como el nuestro, una masa más o menos importante de creyentes, que no son fariseos en su vida privada, se pliegue de buena fe hacia el lado de las fuerzas históricas donde culmina de hecho lo que yo llamaba hace un instante el fariseísmo social, porque aunque llevan en la existencia una carga histórica desastrosa para la civilización (y finalmente para la religión), esas fuerzas históricas enarbolan los signos de la defensa de la civilización, y hasta de la religión. Es la razón por la que en mi libro he tratado de poner en guardia contra el mito del Santo-Imperio, al que podría agregarse el mito conjunto de la guerra santa.

Queda en pie que, por grande que pueda ser la masa de mal a la que pretenda oponerse una masa de fariseísmo, ésta (yo creo que es una de las paradojas del Evangelio) representará siempre un mal *igualmente grande*, porque el bien que se opone es un bien que no vive, sino que mata, como la letra sin el espíritu, y que deja a Dios sin recursos en el hombre. El espíritu del mundo

burgués de los tiempos antropocéntricos es la fuente primera de los males que amenazan a nuestra civilización, y es este mismo espíritu el que anima — sin compunción del corazón, ni reforma interior, ni fuerza creadora interna — las empresas de violencia y de coerción externa que pretenden, después de eso, salvar el orden del mundo. He ahí lo que yo llamo un surgimiento de fari-seísmo social, designando así no tal o cual ideología, ni tal o cual forma de civilización, fascista por ejemplo, propuesta como ideal rector, sino las energías concretas que se imponen por la fuerza a esas formas de civilización. La masa de ateísmo social y de idolatría de lo social, de la que la forma de civilización comunista es una de las expresiones más significativas, tiende también, por su fuerza propia, a la desventura de los hombres. Con respecto a la existencia temporal y cultural, son dos masas de perdición, y si las germinaciones de vida y redención continúan en su seno, es a pesar de ellas y a despecho de ellas.

El cristiano consciente de estas cosas no saca en consecuencia que deba ausentarse de la historia. Al contrario, comprende que hay que evitar, a cualquier precio, que el mundo se divida entre esas dos masas enemigas. Y comprende que, para este fin, su vocación propia es la de trabajar por suscitar en la historia las energías de una política vitalmente (no decorativamente) cristiana, que descubra y que salve, en un clima de verdades y de aper-

tura a la vida divina, lo que los movimientos sociales del siglo XIX, particularmente el socialismo, han buscado en un clima de falsas metafísicas. Comprende que debe ayudar el trabajo de quienes, por más alejados que estén, caminan en ese sentido. Nosotros alcanzamos así las posiciones definidas hace un instante a propósito del humanismo integral. Y reconocemos, al mismo tiempo, la necesidad, la urgencia de una “tercera solución”, que, estoy seguro, tendrá existencia tarde o temprano, gracias a las fuerzas nuevas que pueden surgir y que comienzan a surgir de las capas profundas de nuestra civilización.

Lo que yo querría señalar, para terminar, es que debe verse en todo caso, me parece, en la confrontación de las dos masas de energías históricas de que he hablado y en la suprema tensión de las formas ligadas a la naturización política de la religión, el signo de que, de una manera u otra, las formas en cuestión, las formas del fariseísmo social, se encontrarán trascendidas, como las formas del ateísmo social; hay allí una intimación para el hombre religioso; como lo decíamos hace un instante, la conciencia religiosa debe vencer, en una crisis dolorosa, una montaña de fariseísmo y de nominalismo bien pensante que se ha hecho demasiado pesada para la historia, y debe comprender, al mismo tiempo, que las energías de la cólera ateísta e idólatra de lo social

están marcadas por el signo sobrenatural de las grandes incursiones de la espada de Dios entre nosotros, y que para poder rechazarlas, es necesario ante todo vencerse a sí mismos.

He dicho que, de una manera u otra, las formas ligadas a la naturización política de la religión deberán ser sobrepujadas. De una manera u otra, es decir, *o bien* por una agonía espiritual, en que la sangre del alma se derrama y de la que surge una vida nueva para el mundo; *o bien*, si la sal de este tiempo se ha desabrido, y si se cree que el Evangelio no puede ser vivido más que sobre el papel, por persecuciones y catástrofes en que la sangre del cuerpo también se derrama y después de las cuales vendrá la renovación.

Sea como fuere, se puede pensar que, en definitiva, después de grandes purificaciones, el comportamiento común manifestará una primacía efectiva de lo real sobre el signo, de la vida sobre la apariencia y la decoración. Lo que será una ganancia para la vida religiosa, como para la vida civil y para la cultura.

Paris, Marzo de 1937

JACQUES MARITAIN

INFLUENCIA DEL ESPIRITU RENACENTISTA EN EL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA

Tal como se produjo el descubrimiento de América debióse al conjunto de factores políticos, morales, artísticos y filosóficos que transformaron la sociedad de medioeval en moderna. El momento que en la historia propiamente dicha vió la organización de los grandes Estados nacionales, en la historia de la cultura el renacimiento de las artes y las letras, fué el más propicio que se conozca para que el descubridor concibiera su idea y obtuviera los medios de ejecutarla.

El movimiento que, del siglo XIII al XV, transformó la conciencia del mundo, sacó al individuo de un modesto conformismo para darle sed de gloria y de fama, que revolvió las entrañas de los países viejos buscando restos de la antigüedad, coleccionó los clásicos salvados del naufragio cultural de las invasiones bárbaras, difundió sus libros primero en copias manuscritas multiplicadas y luego con la imprenta; que generalizó el uso cotidiano del latín y del griego, extendió la educación general, aligeró el estilo

de los documentos oficiales y resucitó géneros literarios casi extinguidos o mal cultivados como la historia, la biografía y la autobiografía; que introdujo la observación directa de la naturaleza hasta en la poesía — caso de Dante —, profundizó la astronomía, creó jardines botánicos, formó zoológicos de animales y de hombres, descubrió la belleza natural, perfeccionó la descripción sociológica de los países, refinó el aspecto exterior de la vida, suavizó el intercambio social, mudó el estilo de las habitaciones y llegó en la descripción general de la vida por medio del arte a un nivel jamás alcanzado, ese movimiento no dejaría estacionario el conocimiento de la geografía, y constituyó el medio ideal para la formación del descubridor. La política había progresado al mismo tiempo que las demás actividades humanas, creando la diplomacia en Venecia, la ciencia constitucional en Florencia, el Estado pontificio en Roma, la unidad de Francia y de España. El instrumento necesario para descubrir y colonizar todo un continente estaba listo. Y los dos países que contribuyeron a realizar la magna empresa habían descollado en dos aspectos distintos de aquel movimiento: España en la política, Italia en la cultura general. De tal modo que se podría decir que el descubrimiento de América es una síntesis del esfuerzo colectivo europeo en la época del renacimiento.

Las disquisiciones anteriores tenían por objetivo principal sustraer la explicación de los grandes viajes marítimos al grosero materialismo que se exhibe en la mayor parte de los historiadores, aún los más insospechados. Los descubrimientos no son tanto un

capítulo de la historia de la economía como un capítulo de la historia de la ciencia natural. El móvil económico no faltó, no podía faltar en ellos, como no falta en ninguna obra humana, incluso la santidad. Pero no fué primordial. Para formarnos una idea del estado de espíritu de los grandes navegantes del siglo XV, — no todos ni del todo — no tenemos más que pensar en los héroes de la actividad material en nuestros días. Que muchos de ellos sean movidos por el afán de la recompensa, que este afán sea muy difícil de separar de la sed de gloria, es innegable. ¿Cómo explicar exclusivamente por ellos el arrojo de los exploradores del polo, o la inconcebible modestia de tantos inventores que han vivido ignorados, que han sido robados por los explotadores industriales de sus inventos, que han muerto en la miseria, sin exhalar una queja durante toda su vida, etc.? Sólo la pasión científica más absorbente y desinteresada puede explicar algunos de esos casos. Esa pasión, no el móvil utilitario, explica en primer término un movimiento de la magnitud del que, empezado en el siglo XIII y seguido sin desfallecimiento durante los siglos XIV, y XV, produjo en cien años el descubrimiento de rutas marítimas tres o cuatro veces más extensas que las descubiertas por el hombre en los milenios de su vida anterior, y de una porción de la tierra mayor que la hasta entonces conocida. Lo que sabemos de Colón, Vasco de Gama o Magallanes, es indigno de lo que hicieron. No podemos basarnos en ello para juzgar desfavorablemente la intimidad de sus espíritus. Contra toda apariencia debemos inclinarnos a creer que los elementos de juicio que nos faltan los favorecían.

En la misma forma mezclada de utilitarismo y desinterés, en proporción indudablemente inversa, los Estados secundaban la iniciativa individual. Cada uno en la medida de su importancia, importancia que cambiaba constantemente al ritmo de la evolución política general.

El interés económico fomentaba el desarrollo científico, y el desarrollo científico satisfacía el interés económico, en armonía tan franca que cuesta discernir en ella la relación de causa a efecto entre sus elementos respectivos. Primero Venecia y Génova, los más directos herederos del tráfico internacional realizado en las postrimerías del mundo antiguo por los romanos; luego, Portugal y España, cuyo adelanto naval empezó debiéndose a causas políticas para terminar en flotas mercantes de importancia tal que probablemente sustituyeran a los países italianos en el tráfico del mediterráneo aunque no se hubiera descubierto el nuevo continente, ni cambiado la ruta del comercio internacional.

Los italianos monopolizaron durante siglos el intercambio en que eran casi exclusivamente intermediarios. De Alejandría a Constantinopla llevaban a los puertos de Rusia en el Mar Negro o de Francia y otros países de Europa en el Mediterráneo, los productos del Asia y del Africa. Telas finas, piedras preciosas, alfombras, perfumes, marfil, drogas y en fin toda la famosa especería. A cambio de esto transportaban de los puertos europeos al Bósforo o al istmo de Suez los artículos que Asia no producía: pieles, grano, carne, etc. Pero las costas del Asia Menor cerraban el paso a las naves de la cristiandad. Y en esta circunstancia,

más que en el imperialismo triunfante de los musulmanes, habría que ver la causa de la intensificación del movimiento marítimo hacia el Atlántico Sur, si hubieran sido las flotas italianas y no simples particulares de una península al servicio de los Estados de la otra quienes realizaran aquel movimiento. Venecia no podía prever el cierre de las rutas tradicionales del comercio con el Oriente ante los avances de los otomanos, ya que éstos no hicieron más que sustituirse a los países del próximo oriente, que habían derrotado, en la explotación del tráfico intercontinental.

Cuando Constantinopla cayó en 1453 en poder del Islam, ya se habían descubierto: las Azores en 1291, las Canarias en 1345, Madera en 1350, el Cabo Bojador en 1434, el Cabo Blanco en 1441, el Cabo Verde en 1445 y las islas de Bésagos en 1447. De otra parte, hasta que no se formalizó la lucha religiosa general de la media luna contra la cruz a impulsos de dos o tres grandes principados otomanos que se sucedieron sin interrupción en poco tiempo, éstos no eran tan poderosos como para que los cristianos vieran venir de lejos lo que sucedería después. Y tanto Venecia como Génova arrancaron a ciertos Estados infieles sin flota propia monopolios de navegación y concesiones de comercio libre. Ciertamente, los venecianos eran comerciantes inteligentes, ansiosos de extender su explotación hasta ellos mismos no sabían dónde, como lo prueba suficientemente el caso de Marco Polo, cuyo viaje, emprendido con aquel fin, tuvo resultados tan importantes para el progreso de la cosmografía de la época, haciendo conocer mejor que lo era hasta entonces la exacta situación de las distintas partes del Continente

asiático. Pero un país cuya flota tenía en aquella época seiscientas mil toneladas, y primaba en todas las líneas comerciales conocidas, no podía distraerse de un tráfico fructífero, cuyo fin mal podía prever, — porque el comercio no va generalmente aliado a la gran previsión política —, para buscar nuevas explotaciones hacia rumbos desconocidos. Fuera de que los países en la situación de que disfrutaba Venecia en el siglo XV, tienen la costumbre de dejar a otros la tarea de crear los mercados, para luego ir ellos a explotarlos.

Distinto era el caso de los pueblos de la península ibérica, cuyas flotas mercantes sólo entonces empezaban a cobrar importancia. Tampoco en el caso de ellos basta el móvil económico, el deseo de encontrar una ruta nueva, en previsión del cierre de la antigua, o en busca de un provecho más fácil donde no hubiera situaciones tan privilegiadas como la de los italianos en el Mediterráneo, para explicar su intensiva explotación del Atlántico Sur. Ambas causas operaron sin duda, cada una a su tiempo. Pero la primera y decisiva fué política. Ambos Estados cristianos habían comprendido que para luchar con éxito al invasor musulmán, debían tener escuadra. Cortado de su base de operaciones en Africa, por donde recibía recursos de todo género de los grandes imperios islámicos de Asia, el árabe de España, que había olvidado el camino del triunfo, pero que se reponía siempre de sus derrotas, sufriría la definitiva. Así fué cómo España y Portugal desarrollaron su marina. Desembarazado éste antes que aquélla de la lucha contra el infiel, era lógico que también antes que su vecina diera a su polí-

tica de fuerza en el mar la derivación económica que es natural en esos casos. Los portugueses necesitaban negros y el deseo de capturarlos ha contribuído sin duda a promover sus exploraciones africanas. Pero ¿cómo podría ese móvil cuya satisfacción, era fácil con lo que Portugal poseía de tierras en el Norte de Africa, explicar exclusivamente, el prolongado esfuerzo marítimo de los portugueses, en el siglo XV?

De otra parte, más que en el camino de la India el famoso príncipe don Enrique el navegante, a quien dicho movimiento se debe directamente, tenía los ojos puestos en el interior del Africa, en el Africa Central, cuya habitabilidad ya era conocida, y cuyo acceso se creía más fácil de lo que en realidad lo era. Desde el siglo XIII Ricobaldo de Ferrara había compilado en su *De locis orbis* todos los testimonios dejados por los clásicos acerca de la posible circunnavegación del continente negro. Extraviado por nociones inexactas, no falsas, don Enrique el *navegante* pensaba que el extremo sur del Africa estaba próximo al Ecuador, y que pronto se podría hacer pie en las partes no islamizadas del continente, para de aquí ponerse en comunicación con el reino cristiano de Abisinia, y cercar por abajo a los musulmanes establecidos en la costa del Mediterráneo. Este proyecto, renovado del que concibiera San Luis al fracasar la octava cruzada, de establecer en el sultanato de Túnez un protectorado francés, cuadra perfectamente con la figura del famoso príncipe. Pero en lo que es más seguro de su espíritu y de su obra brilla el diamante de la más encendida pasión científica.

¿Podían los inventores de la Congelación mecánica y del motor a explosión ignorar la utilidad futura de sus experiencias, que para ellos no eran más que apasionantes problemas de física? Pero ¿podían prever las formas que tomaría el desarrollo práctico de sus especulaciones teóricas, las industrias del automóvil, y del frigorífico p. e.? ¿Y sobre todo, cómo explicar aquellas vidas de abnegación por la idea de la utilidad?

Así para don Enrique de Portugal, el Navegante. La ruta de negros explicaría sus primeras exploraciones, la conquista de Ceuta y Tánger, los descubrimientos o colonizaciones de Madera y las Canarias. Pero ¿y su prolongado esfuerzo de 1425 a 1434, período durante el cual hizo intentar el paso del cabo Bojador, trece veces consecutivas, a pesar de los fracasos, contra las burlas de los sabios y de los ignorantes? ¿Y sus cuarenta años de acción tesonera para organizar la navegación sobre bases científicas? La presencia de don Enrique el navegante da a los viajes portugueses una significación distinta a la que se les atribuye generalmente. Ellos fueron ante todo una empresa científica, que dió frutos económicos, como inevitable añadidura de toda conquista espiritual, pero que no fué emprendida exclusivamente con ese fin.

Ya hemos dicho que su promotor no pensaba en el camino de la India. Este pensamiento germinó en el espíritu de sus continuadores a medida que se iban obteniendo rápidos progresos en la exploración de la costa sur-africana. Pero dicha exploración no había dado su resultado decisivo, es decir, la vuelta al Cabo de los Tormentos o de la Buena Esperanza, cuando Colón presentó su

proyecto primero en Portugal y luego en España. La influencia de los portugueses en el descubrimiento de América estuvo lejos de ser tan directa como se dice. Fué de la misma índole que la del Renacimiento italiano. Un efecto de masa del espíritu de una época sobre el espíritu de un hombre, una incitación, por contagio, a un movimiento en determinado sentido, del mismo género pero no de la misma especie, y una dispensación de las enseñanzas necesarias para llevarlo a cabo.

La proposición del descubridor a la corte de Portugal es de la más perfecta Racionalidad. El Estado portugués no era el Estado más poderoso de ese momento, que es el que generalmente buscan los grandes inventores para la aplicación de sus inventos, como p. e. el americano Fulton ofreciendo su hallazgo del vapor a Napoleón I. Venecia era todavía lo que no sería muy poco después, gran potencia marítima. El odio provincial del genovés contra la enemiga tradicional de su patria no bastaría para explicar el desvío de un hombre que por llevar a cabo su propósito de obseso tragó humillaciones y repulsas con inquebrantable estoicismo. Pero Venecia no desplegaba esa actividad científica de la que era indispensable tener un *mínimum* para interesarse por el atrevido proyecto. Portugal sí, siendo al mismo tiempo una de las grandes potencias de la época. De donde la elección del descubridor.

¿Fué la desaparición de don Enrique el navegante lo que le costó a su país la pérdida de la gran iniciativa? ¿Fué el tan conocido fenómeno de la rutina en la innovación lo que obnubiló el espíritu colectivo de los portugueses, hasta el punto de que un

país tan bien preparado para recibir el proyecto, tan lleno de grandes navegantes, no tuviese uno o dos hombres influyentes que, como en España, decidieran la aceptación oficial? Sea de ello lo que fuere, España era el país que espiritualmente estaba, después de Portugal, mejor equipado. Y materialmente antes.

JULIO IRAZUSTA

S O L E D A D Y L I B E R T A D

Las dos palabras aletean en nuestro corazón y vuelan de nuestros labios, sin que nos fijemos en el profundo lazo que las une.

Soledad es nombre de virgen, de mujer, de copla, de tristeza, de deseo. Libertad suena a anhelo de perfección humana, a grito de combate, a queja de prisioneros. Pero son ambas palabras, algo más que ésto: son como dos polos que señalan el eje de una de las grandes corrientes de la vida del hombre.

La civilización ha convertido la soledad en uno de los dones más delicados que el alma humana puede alcanzar. Pero en la vida primitiva del hombre (y lo mismo hoy, en el plano oscuro de nuestros instintos), la soledad era un tormento. La soledad nació, no como alivio, sino como signo negativo, como miedo a la soledad. De este miedo surgió la necesidad de la compañía con los demás hombres. Pero la convivencia con los hombres nos hace perder la libertad, sin la cual la vida se hace insoportable. Este es el problema que quiero tratar en este ensayo; es decir, cómo el pobre ser humano se vé obligado a huir de la soledad, para caer en la servidumbre. Y cómo este ir y venir constituye, en verdad,

una de sus tragedias, pero también uno de los impulsos fundamentales de su vida.

El sentido del miedo a la soledad sólo se nos aclara, como todas nuestras vivencias, si buscamos su raíz más remota. Y esta investigación nos enseña que el miedo a la soledad originariamente está unido, tal vez a donde menos podía esperarse: al instinto de la reproducción.

El fin de este instinto es, en efecto, la perpetuación de la especie en nuestros hijos; y en el hombre superior, la perduración de la personalidad en la propia obra. Pero son muy pocos los hombres capaces de tener la conciencia inteligente de su instinto, es decir, de utilizarlo como instrumento de un fin consciente y elevado. Eso que el lenguaje estúpido de los refranes llama "hacer de la necesidad, virtud", es, justamente, lo que caracteriza al ser de alta calidad humana.

El instinto es una fuerza ciega; pero el ser superior pone al impulso una meta luminosa y, sobre el instinto, cabalga hacia esta meta. El ser humano medio es, por el contrario, servidor y a veces esclavo de los instintos. Entonces, se es padre, porque serlo es consecuencia inevitable del amor, no por el noble anhelo de la casta, típico de nuestra especie y motor importante de nuestra perfección. Igualmente, para la mayoría de los hombres, crear no es la función consciente de sus actividades, sino una consecuencia inevitable del trabajo que hemos de realizar cada día para ganar el pan. Pero el sentido de su actividad es, sin darse cuenta, siempre el mismo: servir al instinto de la perpetuación. El obrero que cons-

truye una pared para llevar a su casa el alimento, colabora en la obra perdurable del arquitecto que inventó el palacio o la pirámide; y el padre que engendra a sus hijos porque son el apéndice obligado de la vida en común, porque le ayudarán a sostenerse en su vejez, quizás sólo porque su religión le impide evitarlos, pero sin voluntad específica de tenerlos, obedece, también, al mismo mandato de la perpetuidad de la especie.

Es necesario, antes de seguir adelante, aclarar que siendo este anhelo de perpetuarse el eje de la vida social, debe tener o tiene modalidades distintas en cada sexo. La perpetuación en la obra, en la creación del pensamiento, es más propia del varón. La perpetuación en el hijo, es típica de la mujer. Por eso el hombre, creador, atento a su obra, es frecuente que descuide a los hijos de su carne. Y una de las razones del tono mediocre o francamente inferior que suelen tener los hijos del genio, se debe no sólo a que éste, como tantas veces he dicho, descuida su educación, sino a que su vitalidad, distraída en la génesis de la obra científica, artística o social, puso un caudal exigüo de energía en la génesis de sus descendientes. Así nos explicamos, también, que los llamados hijos del amor, es decir, los del hombre absorto en la preocupación generosa de la mujer amada, suelen dar un tipo medio de gran elevación física y espiritual.

La mujer normal, en cambio, localiza intensamente su instinto de perpetuación en el hijo de su sangre. Aún en las mujeres creadoras y madres a la vez, el instinto materno suele dominar al creador. Recuerdo el caso de un matrimonio, creadores los dos

de una extraordinaria obra artística. Un día tuve que ver a uno de sus hijos, que estaba gravemente enfermo. La madre, vestida aún para actuar ante el público, me decía llorando junto a la cama del niño: “Toda mi vida de trabajo, toda mi gloria, mil veces, antes que perderlo”. El marido, que era un padre excelente, callaba, fumando. Si le hubieran pedido el sacrificio, lo hubiera hecho sin vacilar, pero no lo hubiera ofrecido sin pedírselo, como la mujer.

Hay más: la mujer, creadora del hijo y su más importante rectora, no tiene ni siquiera frente al hijo mismo el hondo concepto de la perpetuación que tiene el hombre, su colaborador. Para la mujer, la casta tiene menos importancia que para el hombre. La casta es algo que se proyecta más allá de la muerte; y para la madre, el hijo, ante todo, tiene que vivir. El sacrificio de la vida del hijo por la gloria de la casta es natural en el hombre; muy raro en la mujer normal. El caso de Guzmán “El Bueno”, entregando su hijo a la muerte por el honor del apellido, es típico del sexo varonil y se ha repetido varias veces en la historia. Hay, en cambio, un solo ejemplo de mujer, que yo sepa, que entregó la vida de su hijo por la gloria. Lo refiere el Padre Feijóo: y la diferencia de la actitud de esta mujer con respecto a los hombres en su misma situación, es maravillosamente clara. Guzmán pensaba al ver morir a su hijo, en la casta, en su lealtad, en el honor de su país. La mujer contestó a los verdugos, esto otro: “Si matais a mi hijo, yo sabré hacer otro que lo sustituya”. Es, pues, el hijo vivo y no la casta, hecha con la gloria de los muertos, lo que

le importa. Por eso no es un capricho el que siendo ella la verdadera autora del hijo, lleve éste, en casi todos los pueblos, no el apellido de la madre, sino el del padre.

Dejemos ahora este aspecto del instinto del sexo y ocupémosnos sólo de la creación directamente sexual.

Decíamos que sólo un grupo de seres humanos muy diferenciados tienen la conciencia explícita de que cuando su instinto busca a la mujer, es para cumplir el alto fin creador. La mayoría de los hombres consideran al hijo como una consecuencia inevitable del amor; y muchos como una pesadumbre. Y esto ha ocurrido siempre, desde el comienzo de la humanidad, en cuanto la mujer advirtió que la maternidad era un dolor y podía ser un peligro; y el hombre, que los hijos podían convertirse en una carga para su economía y para su libertad. Por ello, la naturaleza, o el genio de la especie, acuden a multitud de estratagemas para inducir al hombre y a la mujer a unirse y a multiplicarse. La principal de todas es, sin duda, el amor: la fuerza que empuja al hombre hacia la mujer y que hace, en la mujer, deseable al hombre; ímpetu ciego que anula a todos los razonamientos.

Esta clasificación del amor como juego y diversión que la naturaleza ha inventado para que los hombres acepten el noble yugo de la paternidad, parecerá a algunos depresivo ante la categoría casi divina que el amor ha tenido desde los albores de la civilización. Pero es evidente que es así. Y es, en realidad, por lo que el amor tiene de juego, por lo que es eternamente joven e inagotable. No obedece a un capricho el simbolizarlo en un

niño con los ojos vendados; es decir, todo lo contrario de una persona razonable que inevitablemente encontraría argumentos de peso para deshacer la presunta unión de cada pareja que se pierde, absorta, por los senderos de la ilusión. La fuerza invencible del amor es, precisamente, lo que los caballeros andantes llamaban, con nobilísimo respeto, “la razón de la sin razón”, fuerza cuyo rector no puede ser ningún catedrático, sino el niño arbitrario de la venda en los ojos.

Pero el amor no siempre basta para que el hombre y la mujer se unan y se multipliquen. En la sociedad humana hay otro incentivo, que, en cierto modo ha sustituido el amor: la conveniencia. Su eficacia se relaciona con el método legal de la unión de los sexos, es decir, con el matrimonio. Teóricamente, si el matrimonio está instituido por la naturaleza, consagrado por las leyes y santificado por las religiones, para cumplir el fin primordial de tener hijos, es evidente la locura y la incongruencia de encomendar un fin tan delicado y tan difícil a la única razón, sin razón, del amor, cuyas probabilidades de acierto no son mayores que las de ganar un premio a la lotería. Por eso yo he defendido, no la legitimidad moral permanente, pero sí el profundo sentido biológico del matrimonio por conveniencia, siempre que esta conveniencia no sea el mero egoísmo de los cónyuges, sino la salud física y espiritual de la descendencia. Se llama, a veces, por ejemplo, matrimonio de conveniencia al de una mujer que se une por razones crematísticas con un hombre decrepito y deforme. Mas esto, claro es, no es conveniencia, sino una indignidad. Pero en aquellos otros

casos, en que la mujer no sólo atiende al impulso de sus preferencias sino que sopesa, en el hombre que va a elegir, la salud física, el bienestar material y el renombre social, entonces, obedece con todo rigor a las leyes legítimas del instinto de la maternidad, porque esas condiciones aparentemente materialistas, significan otras tantas posibilidades de que sus hijos sean fuertes y de que puedan ser eficaces en la vida. Claro es que, por la misma razón, en el hombre no es nunca legítima esta actitud frente a la mujer; porque para el hombre la conveniencia debe basarse únicamente en la salud de la mujer, y por fortuna la salud es casi siempre compañera de la belleza. En cambio, la aspiración al bien material mediante una mujer rica, tiene en el varón acentos de intolerable ataque a la moral de la especie.

Pero ni la conveniencia ni el amor bastarán siempre, para empujar a los hombres a unirse y a perpetuarse. Hay, por ello, otro motivo de atracción esencial y no considerado en los libros, que es el miedo a la soledad. No cabe duda que este sentimiento es, en efecto, otro de los grandes impulsos que conducen a la intimidad social y, por lo tanto, al fin reproductor. Acaso es el primero de todos en la evolución de las especies.

Para mí, es evidente que el miedo a la soledad, que hoy hemos superado, convirtiéndolo por la inteligencia en el sentimiento contrario, en el gusto de la soledad, pertenece a aquella parte fundamental de nuestra conciencia que hemos heredado de la vida primaria de la humanidad.

Está hoy, fuera de duda, que un sector importante de la es-

estructura de nuestra conciencia se ha construído con residuos del alma primitiva de los hombres, que la herencia nos ha ido trasmitiendo, a través de los milenios, desde los tiempos de la aurora del espíritu humano hasta nuestros días. Ya Goethe, con sus ojos de águila, lo había entrevisto, y los modernos conocimientos de la biología prehistórica y de la psiquiatría lo han confirmado por completo. Estos residuos del alma primitiva quedan sumergidos en el fondo de nuestra alma civilizada de ahora, pero su eco colorea todavía muchas de nuestras acciones normales. Es, por ejemplo, evidente que en muchos de nuestros sueños resucitan influencias milenarias; tal la sensación que todos hemos experimentado durmiendo, de trasladarnos por el aire de un punto a otro, mediante un esfuerzo ingrátido; ya Spencer lo atribuyó al recuerdo del salto del antropeide en la selva, de un árbol a otro. El sueño, frecuentísimo, que hemos padecido todos, de reptar por una galería estrecha y larga, con la angustia de no poder alcanzar la salida, puede ser una reminiscencia prehistórica del paso del hombre primitivo por los subterráneos de las cavernas. que hoy está averigüado que las unían entre sí. Y otros instintos e impulsos que durante el sueño se adueñan naturalmente de nuestra alma y que son incompatibles con nuestra alma despierta, son también destellos del alma remota que brota de las cenizas del pasado multiseccular.

Todo esto en la vida normal. En tiempos de anormalidad, cuando la tempestad de la pasión agita nuestro espíritu, los revueltos reposos ancestrales suben a la superficie, incluso durante la vigilia, convertidos en actos conscientes y se erigen en rectores

de nuestra acción. Durante las revoluciones y las guerras, por ejemplo, se asiste con angustiosa sorpresa al espectáculo de la sustitución del alma actual por el alma primitiva. Esta sustitución se verifica en las multitudes con amplitud y rapidez, que recuerda a la del contagio de las infecciones. En cada guerra y en cada revolución, desde que existe su recuerdo, se habla de la crueldad de los ejércitos y de la barbarie del populacho. Pero lo que estremece, no es que el hombre de los instintos sanguinarios encuentre, en el fragor de las barricadas o de las trincheras, el cauce libre para ejercitarlos; sino el que miles y miles de gentes, comedidas y honorables, se convierten, de súbito, en seres feroces; en asistentes impasibles de la crueldad; o, por menos, en justificadores teóricos del crimen. No es dudoso que estas mismas personas, si su destino les hubiese ahorrado el espectáculo de la violencia colectiva, hubieran acabado sus días dentro de la más absoluta normalidad. Y lo demuestra que cuando la lucha se extingue vuelven, desde luego, a sus hábitos pacíficos y muchos no tienen nunca el sentimiento de la responsabilidad de sus violencias. A tal punto es natural el cambio y la sustitución de una conciencia por otra; la actual y civilizada, y la remota y feroz. Y es que, las dos conciencias, la buena y la mala, son biológicamente legítimas. Este es el daño tremendo de la anormalidad social; no el que cometen los insensatos, por muchos que sean; sino el que aún en el alma de los buenos resucite el antropoide, resurja la conciencia dormida del hombre remoto y los convierta en cómplices de aquellos, o por los menos en sus pacientes espectadores.

Esta herencia ancestral y atroz que todos llevamos dormida, es como un estrato común en todos los hombres, sin relación alguna con la personalidad de cada individuo. Y esta es la razón por la cual la resurrección del antropoide dentro del hombre civilizado, es un fenómeno principalmente colectivo que afecta casi siempre a las muchedumbres; y sólo rara vez es enfermedad aislada de este o del otro ser humano. Una de sus manifestaciones más típicas es, en la vida individual, el anónimo. Casi todos los anónimos están escritos por la mano torpe del gorila, que nos acecha debajo del alma propiamente humana. Y esto explica su estupidez y su maldad; pero al mismo tiempo, su infinito interés.

Si algún día han de desaparecer estos rastros de la conciencia antigua, no lo podemos decir. La larga serie de siglos, — veinte a treinta mil años — que nos separa del comienzo de la vida humana; y el que, no obstante, todavía revivan en nosotros con tanta facilidad, hace pensar que el antropoide no morirá nunca en el seno del llamado *homo-sapiens*. Pero no es menos cierto que está, por lo común, tan profundamente dormido como el dragón de la fábula y que para despertarlo se necesitan estimulantes tan poderosos y tan absurdos que cada vez se evitarán con mayor facilidad. Todo el proceso de la civilización de los pueblos consiste en impedir que el monstruo se despierte en el alma del hombre: de cada hombre y de la multitud. Y de aquí la responsabilidad de los que hablan a las muchedumbres con violencia y sin amor, cualquiera sea la calidad, el ímpetu y la justificación de su rebeldía; porque esos conductores, si gritan demasiado, pueden irritar al

rebaño de antropoides, que arrasará a todo lo que encuentre delante de su ímpetu ancestral.

Un proceso semejante al de esta evolución de la humanidad, ocurre en la evolución de cada ser humano. La infancia representa en el ciclo de nuestra vida, lo que las ideas primitivas en la vida de la especie. Sobre el alma infantil se va sedimentando el alma de cada una de las edades siguientes. Y en el alma madura del hombre normal, la del niño queda escondida y como borrada. Pero puede reaparecer, también, si las circunstancias le son propicias. Y, en efecto, en la vida obramos muchas veces, para bien y para mal, como si fuéramos niños. En esa alma primitiva y en esa alma infantil, las dos paralelas, es donde hemos de buscar el origen y la eficacia del miedo de la soledad.

Pensemos ahora en el efecto que en el hombre primitivo produciría la soledad; aquella soledad de su mundo, casi vacío todavía, en el que la vida del espíritu empezaba a amanecer. En las estepas infinitas, pobladas de monstruos gigantescos, que galopaban en rebaños; en los bosques impenetrables que habitaban libremente las especies más feroces de carnívoros y de alimañas repugnantes; en las noches eternas, sin luz; en las avalanchas de los glaciares fundidos; o bajo el temblor del trueno del diluvio, el hombre, menudo e inerme, con los sentidos todavía no embotados como los nuestros, capaces por lo tanto de captar el peligro remoto que a nosotros se nos escapa, no tenía otro modo de luchar y de subsistir que la unión con los demás hombres. Todos juntos construían las defensas de las cavernas inaccesibles y la trampa erizada

de púas que los libraba del enemigo y les procuraba el alimento; o, simplemente, su alma embrionaria se sentía reconfortada por la vida en común, como los animales que se aprietan ante el peligro. Pero luego, al quedarse otra vez solo, su razón balbuciente llenaba el vacío de poderes mágicos, dioses invisibles de la soledad, silenciosos y crueles, ante cuyo furor o ante cuya piedad, no había más recurso que entregarse como víctimas pasivas de un sacrificio.

De este terror cósmico, mitológico, a la soledad; muy próximo al miedo de la muerte (y de aquí su profunda repercusión en nuestro ser vegetativo), nació el instinto gregario y social del hombre, y se formaron las primeras tribus que hoy son nuestras grandes ciudades. Pero apenas el alma infantil del primer hombre se hubo enriquecido con los primeros jugos de la emoción, madura, ya no le bastaba la compañía colectiva, la de todos los otros hombres; y hubo de buscar la compañía individual, la compañía exclusiva suya, capaz de encajarse como dos ruedas del mismo engranaje en los altos y bajos de su propia personalidad. El primer signo del progreso de la conciencia humana, una de las primeras manifestaciones trascendentales de su vida interior, fué, sin duda, esta sensación maravillosa de cuya categoría todavía no nos damos cuenta: la de sentirnos solos, a veces infinita e irremediablemente solos en medio de la muchedumbre; y de necesitar, por lo tanto, una compañía más entrañable que la que nos pudieran dar juntos todos los hombres de la tierra. De esta soledad específica nació la amistad. Pero la amistad entre dos seres del mismo sexo, la que unía, al azar, a un cazador de fieras de la época terciaria con su compañero de

aventuras, que ha podido llegar, andando los tiempos, a las más altas cimas de la nobleza intelectual y de la generosidad altruísta, será siempre una amistad sin resonancia cósmica. Acaso de altísima calidad moral, pero no fundamentalmente entrañable, por lo menos en seres que viven en la normalidad. La honda emoción vegetativa, la que transforma la amistad en adoración, en misterio y en llama, exige siempre la diferencia sexual.

El primer amigo verdadero del hombre fué, pues, sin duda, la mujer. La mujer antes de serlo; cuando era sólo hembra, escogida al azar, para satisfacer el hambre del instinto, a medida que éste urgía. Pero una mañana remota y memorable, cuya fecha puede representar más para el progreso humano que todos los descubrimientos de nuestro siglo, ocurrió este maravilloso suceso: al levantarse el hombre, bronco e hirsuto, de su lecho de yerbas, después de haber cumplido con la hembra que estaba a su alcance, la ley del instinto; reposado por el sueño de esa tristeza que todo animal siente después de amar, se sintió transido de una tristeza mayor, que era el tener que abandonarla. Y volviéndose a ella, que aún dormía, brilló en sus ojos, desde el fondo de las cuencas redondas, por vez primera en la historia del mundo, una luz maravillosa, que era amor; que sólo se enciende cuando la alegría del instinto se ha apagado, porque se ha satisfecho. El hombre, triste de la tristeza nueva, comprendió confusamente que aquel ser tan débil que dormía a su lado era el remedio a la soledad infinita, el que no podían darle los otros hombres llenos de músculos y de audacia. Su frente chata no podía explicarse todavía por qué.

Pero entonces la hembra dormida, mujer desde ese instante, despertó bajo el brillo de la nueva luz; y con esa comprensión súbita de las cosas geniales y transcendentales, que sólo la mujer posee, se levantó en silencio; y como si hubiera hecho siempre la misma cosa, se fué con el compañero de la noche, para no separarse más.

En este día, en verdad, fué cuando Dios creó la especie del hombre sobre el planeta.

Y es que la mujer tiene, en efecto, el poder mágico de llenar el vacío del mundo; porque ella misma está tan humillada en el mundo que forma parte de él; a diferencia del hombre, liberado del Planeta, su huésped auténtico y su explotador. La madre tierra es madre, es decir, mujer. Y la mujer por ser madre es tierra viva, eslabón de la cadena creadora, que puebla los ámbitos vacíos con las vidas nuevas. El hombre vive en el cosmos; pero la mujer es cosmos ella misma. No nos acompaña en la soledad ni nos protege de ella, como el hombre, capaz de todas las victorias; sino que a su lado, sin saber por qué, la gran soledad se llena de mundo, y el vacío angustioso, como por milagro, desaparece. El que haya estado alguna vez gravemente enfermo o el que haya visto de cerca a los que están, sabe muy bien el mágico poder de consuelo vital que con su sola presencia la mujer ejercita. Muchas veces, en el cuarto de alguno que iba a morir, he sentido noblemente humillada mi ciencia de curar y mi energía de hombre ante la magia prodigiosa del simple rumor de una falda que iba y venía. Ningún remedio de los nuestros, pobres médicos, tiene el poder maravilloso de una mano de mujer que se posa sobre la frente dolorida. En

ese trance la ciencia desaparece; y es en la mujer, llena de mundo, donde se apoya la angustia del que va internándose en la soledad sin orillas del más allá.

Este es el sentido profundo de la compañía de la mujer, y por eso no se puede sustituir.

Después, el hombre ha sabido superar de muchos modos al miedo al vacío cósmico, que era para su mente primitiva la soledad. La convivencia con los otros hombres, la creación y el trabajo y, sobre todo, el careo y el diálogo consigo mismo, han ido apartando de él este sentimiento, motor poderoso de su personalidad primitiva. Pero aún hoy subsiste en el niño, en toda su pureza.

Ya hemos dicho la semejanza que existe entre el alma infantil y la del hombre ancestral. Uno de los más característicos elementos de esa semejanza, es el terror que siente el infante al quedarse solo. En el llanto del niño que se calla en su cuna, al sentir que su madre se acerca, habla el espíritu remoto de nuestros antepasados. Más adelante, hasta que el niño se hace hombre, el primitivo instinto inconsciente de terror a la soledad se puebla de contenidos; las brujas y los monstruos. Se dice que este miedo y su sentido mágico se han suscitado por la estúpida costumbre de asustar a los niños con el encierro en el cuarto oscuro, como castigo a sus pequeñas fechorías. La costumbre es, sin duda, perniciosa por su mala eficacia y por su inaceptable crueldad. Asustar a un niño con la soledad para que sea bueno, es despertar, en efecto, uno de los residuos de su alma primitiva y contribuir quizás a que sea

malo, o por lo menos, desgraciado en el día de mañana. Pero, el cuarto oscuro, sólo multiplica un sentimiento que existía ya.

La pubertad hace desaparecer, en parte, definitivamente, los elementos ancestrales que pueblan el alma del niño. Y la razón es evidente: la pubertad es el despertar sexual; y sexualidad equivale, en su último sentido, a diferenciación del individuo; y el sentido de la individualización sexual es la aspiración a que el hombre o la mujer sean lo más distintos de las otras individualidades, para ser así el objeto preferido de la atracción del sexo contrario. A favor de esta diferenciación desaparecen los elementos del alma primitiva, cuya característica es, precisamente, su absoluta impersonalidad. El miedo, la ira, la sumisión a lo desconocido, todas estas pasiones elementales son, no sólo comunes a todos los hombres de todas las razas, sino incluso a muchos animales: una especie de bloque cósmico universal de todas las almas. Este bloque, no se extinguirá jamás; pero para que las almas adquieran su individualidad, ha de quedar hundido en el centro de cada una, como un rescoldo interior enterrado en la personalidad diferente.

Compara Schmidt esta alma primitiva de los hombres al núcleo ígneo que forma el centro de nuestro Planeta, en torno del cual se han ido depositando, al precipitarse, los estratos de las distintas edades hasta llegar a la superficie accidentada y fecunda de la vida actual. Este núcleo es idéntico en muchos planetas, fragmento cada uno de un núcleo inicial que se desparramó en el infinito. De igual modo, cada ser humano tiene enterrado en lo hon-

do de su espíritu un fragmento de la lejana alma primitiva. Sólo la superficie de nuestras almas actuales es distinta en cada individuo; como distinta es, también, la superficie en los planetas.

Nos explicamos ahora por qué la pubertad tiende a eliminar el alma antigua y común para crear la personalidad presente y diferenciada. Entonces el miedo desaparece, como tantos otros rasgos ancestrales; exactamente, cuando sobreviene la madurez. Por eso el pastorcillo de la égloga, al dar el primer beso a su amada, se siente inmediatamente lleno de valor y capaz de conquistar el mundo; por eso, no en vano, el vulgo con su tosquedad certera, equipara el coraje de los hombres a los grados de su ímpetu sexual; y, finalmente, por eso el valor del hombre es uno de los eternos incentivos para el amor de la mujer; el ideal varonil, para la mujer, en una forma o en otra, es siempre el héroe.

El sexo, repetimos, mata al miedo; y, desde luego, el miedo a la soledad. Como que el sexo no es tal sexo como función eficaz, más que mediante la compañía. Si esto es absolutamente seguro, queda aclarado también por qué el miedo a la soledad es uno de los estimulantes que utiliza la naturaleza para que el supremo interés de la especie no quede defraudado.

Ahora bien. ¿Qué papel juega este sentimiento del miedo a la soledad, tan importante en la vida primitiva, en la vida de nuestro tiempo?

En el acoplamiento normal del hombre y la mujer jóvenes de ahora, parece estar por completo ausente. Si a dos enamorados de veinte años les preguntamos por los motivos de su inclinación,

nos dirán que no lo saben, — y será entonces cuando estén en lo cierto — o nos darán una serie de razones de orden estético y sentimental, entre las que el temor de la soledad no figurará para nada.

Si concretamente hacemos al mozo apasionado esta pregunta, se reirá de nosotros. Mas, a medida que pasan los años, el miedo a la soledad, tan vecino del terror de la muerte, empieza de nuevo a rebrotar en la conciencia. Y esto ocurre no sólo porque el fin de la vida se acerca; pues hay muchos hombres, — los médicos lo saben bien, — que por viejos que sean no piensan en la muerte, ni aun en el instante mismo de morir. La razón principal de que el miedo a la soledad brote de nuevo, es la ya explicada, es decir, que se extingue la madurez sexual; y con ello se borra la individualidad y el alma primitiva, recupera su imperio.

Entonces es, en el otoño, cuando el hombre que ha vivido, por los motivos que sea, apartado del amor, siente la necesidad imperiosa de una compañera. Entonces es también cuando Don Juan, cansado de correr de aventura en aventura, se enamora de cualquiera de sus víctimas; o, tal vez, de la mujer que le arreglaba la alcoba o le preparaba la cena; y baja la cerviz como un estudiante ante el yugo matrimonial. Finalmente, entonces es cuando el hombre de mundo, el que vivió a gusto en sus círculos frívolos; o al que le bastaba la sociedad de los amigos del deporte o de la alta jerarquía intelectual, advierte un día que todo esto tapaba pero no llenaba el hueco de su íntima soledad; una soledad que hasta entonces no había advertido; la soledad, no social sino la cósmica, que sólo se cura con la compañía cósmica de la mujer.

Así nos explicamos la mayoría de los matrimonios o acoplamientos no legales, tardíos. Unas veces es absolutamente explícita la intención. En mi país era muy frecuente el tipo del antiguo emigrado que regresaba, ya en la decadencia física, lograda la fortuna, grande o pequeña, y se instalaba en su pueblo, casándose con una mujer joven, generalmente de su propia familia, sin el menor equívoco en cuanto a las tácitas condiciones de contrato, a saber: que ella se comprometía a no dejarlo solo en las últimas leguas de su camino por la vida, a cambio de heredar. Pero en cualquier medio social es este hecho espectáculo de todos los días.

Muchas veces hemos oído la historia del hombre que creímos feliz en su soltería, decirnos cuando menos lo esperábamos: “me empiezo a encontrar muy solo”. Si acertamos a oírle sin frivolidad, descubriremos toda la patética hondura que esta frase encierra. No está solo, en realidad, nuestro hombre otoñal. Le acompañan, como siempre, sus amigos, sus familiares; acaso le siguen cada vez más de cerca, con enconado fervor sus herederos; y, sin embargo, se siente solo porque resurge en su alma declinante el miedo a la soledad cósmica, que los demás hombres y los familiares no aciertan a curar con su compañía. Por esto, en cuanto oímos a un hombre maduro quejarse de su soledad, ya sabemos que, irremisiblemente, un día desaparecerá del ambiente de sus amigos; y, a poco, nos dirán que se ha casado y que vive en paz, en la prosaica tiranía del hogar. El hecho de que estos amores o matrimonios tardíos coincidan con la edad en que la decadencia física es inevitable y en la intimidad, indisimulable, es la mejor prueba de

que su explicación no es, como suele pensarse, el amor otoñal. Se trata sencillamente de una simple medicina contra la soledad que, a veces, es cierto, suele costar muy cara.

Podrían describirse variedades distintas en este hombre que se acoge tardíamente al refugio femenino de la soledad. Dos han sido ya esbozadas. La del libertino que durante los años de la plenitud busca sólo en la mujer la efusión pasajera, y, en la decadencia, la dulce compañía, es decir: la del hombre que disocia el encanto y la eficacia de la compañía femenina, con arte comparable al del experto bebedor, que gusta del buen vino por etapas: primero, calmosamente, el olor; luego, el regalo del paladar y, finalmente, la embriaguez.

Otro prototipo es el del hombre que no supo nada del amor porque dedicó su vitalidad al trabajo y a la lucha social; y sólo después del triunfo acude al palenque directamente sexual; con las armas, es cierto, cansadas y llenas ya de herrumbre, pero recubiertas de la falacia del oro.

Otro tipo más: el del tímido que sólo tardíamente se decide a amar; unas veces porque su plenitud viril se alcanza mucho más tarde que en el hombre normal; y otras, por el contrario, porque precisamente, las canas le ponen a cubierto de todas las posibles exigencias. En mi libro sobre Amiel he estudiado con atención estos aspectos del problema. Otra variedad, en fin, la más escandalosa: la del hombre decrepito y enfermo que busca sencillamente y cínicamente, en la mujer, a la enfermera.

Son todos ellos caminos distintos que convergen a la misma necesidad de no estar solo.

Y aun en el hombre que se unió a la mujer en la juventud y por puro amor, el miedo a la soledad puede aparecer cuando se inicia el declive de los años. Esta es la causa o una de las causas de esos recrudecimientos tardíos del amor que todos hemos tenido ocasión de observar en torno nuestro. Muchas veces, en efecto, el gran amor se extingue así que la luna de miel empieza a internarse tras el confín de la vida nuestra de cada día; y entonces, la pasión inicial se sustituye por una cortés convivencia; hasta que, repentinamente, quizás cuando la frente de los antiguos amantes empieza a blanquear, resurge el primitivo amor en forma impetuosa y sublimada. La génesis de este fenómeno es sin duda muy compleja. Sus más nobles motivos son la nueva creación de la personalidad de la mujer y del hombre en el molde, áspero pero fecundo, de la intimidad. Esto es, desde luego, muy difícil, "casi un milagro", como Victoria Ocampo ha dicho; pero puede ocurrir, si los cónyuges son inteligentes y generosos.

Influye también en este rebrote del amor conyugal, el tardío esplendor que tienen varias de las más finas cualidades de la mujer. Hay muchas mujeres, — me atrevería a decir que casi todas — cuyo encanto verdadero y cuya íntima plenitud de atracción no empieza hasta que está muy próximo su otoño. Pero al lado de esto se aprecia, también en muchas ocasiones, el típico resurgir del sentimiento ancestral — e infantil — del miedo a la soledad; precisamente cuando el vigor sexual declina. Un hombre inteligente

me contaba hace muy pocos días que desde hacía algún tiempo había tenido que suspender los frecuentes viajes a que sus negocios lo obligaban, porque se sentía angustiosamente solo cada vez que se separaba de su mujer, de la que en los tiempos juveniles, los del gran amor físico, se ausentaba sin otra preocupación que el deseo de volverla a encontrar. Era, sin duda, el miedo a la soledad, primera señal de la vejez vecina.

Esta serie de matices del amor tardío exige, desde luego, de un modo muy estricto, la colaboración de la mujer. Porque la soledad cósmica no se alivia con la mera presencia del otro, sino sólo con la efusión entrañable que se desprende de esta presencia: cuando se desprende, y si no, no. En una compañía singular, alada, que apenas exige la convivencia material con el compañero; y casi nunca la conversación. Basta el sentimiento de la proximidad, sin un solo cambio de palabras, casi sin gestos, sin la presencia física. En el fondo, la prueba mejor de la auténtica compañía, es que ésta florezca en el silencio mutuo. Hasta que dos seres humanos no alcanzan a estar juntos, sin sentir, no la obligación, sino ni siquiera la necesidad de hablar, no se puede decir que son amigos verdaderos.

El miedo tardío a la soledad y la necesidad de aliviarlo, nos explica también el por qué de alguna de las fugas inesperadas del hogar en hombres ya decadentes, que hasta entonces parecían modelos de sensatez y de buena conducta. No siempre es la comezón tardía de aventuras del "viejo verde", como malévolamente se piensa; sino la necesidad de una compañía entrañable que, de súbito, se

hace imperiosa y que no siempre se encuentra en la compañera de toda una existencia, con la que se puede haber vivido en paz mientras se es joven; en paz, sí; pero sin darse cuenta, en una soledad absoluta; en aquella “espantosa soledad de dos en compañía” de que nos habló el poeta. Sólo cuando empieza a dibujarse en lontananza la vejez, la vista fatigada que percibe tantas cosas que no veían los ojos agudos de la juventud, se da cuenta de esta soledad que, sin saberlo, existía a nuestro lado. Y se busca, donde se pueda, su remedio.

Hemos hablado hasta ahora del hombre, porque no se puede hablar, a la vez, de la mujer. En ésta, el sentimiento de la soledad cósmica suele ser menos imperativo, por lo mismo que ella, por su esencia femenina, por su instinto maternal, está, como hemos dicho, más cerca que el varón del cosmos indiferente y eterno.

Un hecho sorprendente es que ya en la infancia tienen más miedo al cuarto oscuro, símbolo de la soledad ancestral, los niños que las niñas. Una mujer está siempre dentro de la soledad y no frente a ella, como el hombre. He aquí por qué el instinto de nuestro pueblo acierta, cuando bautiza a muchas de sus mujeres con el nombre, lleno de sentido, de “Soledad”.

El problema es, pues, totalmente distinto para la mujer; y es que la mujer, tierra madre, lleva en potencia su compañero específico, que no es el hombre, sino el hijo. Una mujer, en posibilidad de ser madre, colocada en medio de un Planeta deshabitado, aunque esté completamente sola, tiene su compañía colmada hasta el infinito, por virtud de su hijo, de su propia creación; casi como

Dios, cuando, acaso cansado de su augusta soledad, pobló la tierra, que es su seno, de las especies vivas innumerables. Y es cierto que no hay mujer normal que si no tiene un hijo en la realidad, no lo tenga en el deseo o en el recuerdo; y con realidad aún más patética, a veces, que la que tiene los hijos de carne y hueso.

La capacidad del espíritu femenino para dar acento maternal a muchas formas de la amistad y del amor, incluso a las formas más triviales de la relación humana, la ponen, pues, en condiciones distintas a las del hombre, para defenderse de la soledad ancestral. Y sólo cuando va agostándose su juventud, es cuando empieza a sentir aquella forma de la angustia de estar sola, que no tiene otro remedio específico que la compañía sexual. Es el momento en que la mujer que no se ha casado y ve acercarse el fin de sus posibilidades de atracción, tránsito para su maternidad, puede rodar por el declive de la neurosis de la soltera que tiene, como fundamental explicación ésta del miedo a la soledad.

También es el momento, lo mismo que en el hombre, en que mujeres de vida conyugal hasta entonces correcta, sorprenden con una aventura, con una fuga del hogar en el que se las creía felices; y tal vez lo eran. El impulso de esta aventura es, por lo común, mucho menos pintoresco, pero más profundo de lo que presumen los comentaristas y los autores de novelas que han explotado tantas veces el tema del amor otoñal. Es, siempre, el miedo a la soledad, que súbitamente aparece y que no se satisface con el hombre que desde hace tantos años vivió al lado suyo. Fijémonos bien en el sentido tardío de esta rebeldía de la mujer, porque, en efecto,

lo típico de la declinación femenina es, precisamente, la rápida diferenciación de su sexo, que le hace perder su relación con la realidad cósmica y la orienta hacia la actitud del varón; y, entre otros signos del fenómeno, está el anhelo súbito de no estar sola y de aliviar su soledad con una compañía específica, que acaso no era la legal.

Quedan así explicados, en sus aspectos fundamentales, los modos cómo actúa el miedo a la soledad en la constitución de la pareja sexual. Ya está la pareja constituída. Pero el remedio maravilloso cuesta caro. El hombre y la mujer han perdido, al reunirse, ese instintivo miedo cósmico; pero, tal vez, han perdido, también, su libertad.

Y la libertad está unida a la personalidad humana por raíces instintivas, tan poderosas como el miedo a la soledad. Sin libertad, la existencia no vale la pena de ser vivida. Hay seres que, literalmente, biológicamente, no pueden vivir sin libertad. Pavlov refiere que en el curso de sus investigaciones sobre los reflejos condicionados, se encontraba, a veces, con perros en los que los resultados eran incongruentes, sin que pudiera explicarse la causa. Las condiciones del experimento eran, exactamente, las mismas que en los demás animales; y, sin saber por qué, las cosas sucedían de un modo extraño, como dirigidas por una fuerza interior inaprensible e incontrolable. Un día pudo darse cuenta que se trataba simplemente de perros que no podían soportar la falta de libertad; generalmente eran de esos animales sin raza, inteligentes, bohe-

mios callejeros, que contemplan desde su pobreza, con tan noble desprecio, a los dóciles perritos de las señoras elegantes. Bastaba sacarlos de su encierro para que al punto se transfigurasen y recobrasen su normalidad y su alegría. Lo mismo, exactamente, le sucede a los hombres.

Los que hayan vivido en la cárcel saben la distinta violencia con que cada ser humano soporta la privación de la libertad. La prisión es, para todos, una triste cosa; pero en grado distinto para cada cual. Hay hombres que casi se encuentran a gusto en el encierro; son aquellos a los que Nietzsche dirigió su bárbara invectiva: “si no fueseis esclavos, no seríais nada”. Pero otros, mueren de angustia cada vez que el ruido del cerrojo les recuerda la imposibilidad de huir. A muchos he conocido también, en las horas de la revolución, que refugiados en lugares seguros, a las pocas horas preferían a la reclusión, el peligro de la calle. Y en el “Quijote”, hay pocas páginas más conmovedoramente humanas que aquella en la que el gran caballero, después de pasar unos días en el palacio de los duques, durmiendo entre sábanas de Holanda, servido por pajes y sentado ante una mesa magnífica, se despide de tanto lujo y sale de nuevo a los campos de Dios, sobre su caballo esquelético, cara al viento de las aventuras; y apenas queda solo, prorrumpe en un himno magnífico a la libertad, que le compensará con creces del pan duro y del suelo de piedra, bajo el dosel intacto y libre de los cielos.

Pero con ser tan querida al espíritu del hombre diferenciado esta libertad social, la que más nos duele perder es otra libertad,

más íntima, más honda; no la de nuestros actos y pensamientos públicos, sino la de nuestras pequeñas pero entrañables actividades domésticas; la del libre fluir anárquico de las alternativas de nuestro humor; la del latir de nuestro mundo íntimo intransferible y peculiar. En suma, la libertad interior, la pegada a nuestro yo; la que podemos haber perdido en el país más libre de la tierra; y la que podemos conservar, en cambio, entre las rejas de la cárcel y bajo la más severa tiranía. La libertad, en fin, que el hombre y la mujer más libres pueden perder al casarse.

Aquí gravita el núcleo de la cuestión. ¿Qué es preferible?... ¿La soledad, con el peligro del miedo cósmico, o la pérdida de esa íntima libertad, en la compañía con que tratamos de curar nuestra soledad?

La respuesta a esta pregunta no puede ser general. Aquellos hombres en los que es muy fuerte el sentimiento del miedo cósmico, abdicarán de todo, hasta de su total albedrío, ante la temerosa soledad. Los que, por el contrario, sientan con particular energía el instinto de la libertad, antes que perderla, renunciarán a todo lo demás: como los perros de Pavlov; e incluso al amor. Mas el hombre medio, busca la solución media. Una suerte de compañía que calme su temor a la soledad y que sea, a la vez, compatible con un *mínimum* de su libertad interior. O, si se prefiere, una compañía tan hábil, tan humana, que nos permita el engaño de creernos, a su lado, solos y libres.

Yo tengo la convicción de que cuando se habla de los casos de discordia entre las parejas humanas, se olvida ésta que es, quién

sabe si la más frecuente de todas; es decir, la falta de respeto a la soledad íntima del otro. Generalmente, se incluye este motivo bajo el título común de la consabida incompatibilidad de caracteres. Pero la incompatibilidad entre el carácter de dos seres humanos no existe, en realidad, jamás. Por diferentes, por opuestos que sean, habrá siempre puntos y superficie de contacto entre ellos, a cuya sombra podría florecer la conveniencia. Lo que ocurre es que la intimidad entre la mujer y el hombre no debe ser nunca tan grande que envenene nuestra necesidad radical de libertad interior. La conciencia de cada uno de nosotros tiene aristas, que nos hieren a nosotros mismos y por eso las hundimos automáticamente en el olvido provisional de la inconsciencia. Mas hay hombres y mujeres que entienden la intimidad de tal manera, que se convierten en un espejo implacable, no sólo de nuestra conciencia agradable, sino de aquella otra parte que, por agria y agresiva, habíamos eliminado. La irritación que produce este estado de alerta permanente y vindicativo, suscitado por la tiranía de la intimidad, llega a convertirse en una pasión enconada que envenena la vida en común.

Se habla, entonces, de incompatibilidad de caracteres y la pareja se deshace, con el asentimiento de todos. Y, repitámoslo, no hay tal incompatibilidad; sino simple abuso de la compañía. Bastaría para evitar la acritud y la separación, el que entre los dos miembros de la pareja incompatible se interpusiera un poco más de soledad. El amor se ahoga muchas veces por falta de aire libre, que corra, a ráfagas ligeras, entre las dos personas que se aman;

y entonces es cuando ocurre el fenómeno extraño de que basta separarlos para que de nuevo el amor respire y reviva.

La expresión más típica de esta incompreensión de lo que debe ser la intimidad, — es decir, lo preciso para sentirse acompañado sin dejar de sentirse libre — nos la da, la pasión de los celos. El sentido de los celos es un ansia de posesión total que se funda en motivos diferentes. El más frecuente de ellos es, precisamente, la debilidad del celoso; y no, como suele creerse, su fortaleza; y esta la razón por la cual las mujeres son muchas más veces celosas que los hombres. El débil, experimenta el celo de la posesión absoluta porque le falta la confianza de merecer la lealtad que sólo siente el fuerte; y que éste no pierde nunca; ni aun en el caso de que el otro no sea digno de la lealtad. Pero cualquiera que sea su motivo, el resultado de los celos es siempre la destrucción de la intimidad, la pérdida de la sagrada libertad interior; y de ahí el rencor callado e invencible con que se suele reaccionar, a la corta o a la larga, ante los celos; salvo en aquellos individuos con alma de esclavos de alcoba, desprovistos en absoluto del instinto de libertad, para los que la compañía integral y dominadora no sólo es una necesidad sino un verdadero vicio. El placer oscuro que a estos individuos les llega a producir, el sentirse celados, es como una enfermiza embriaguez de la compañía y, como toda embriaguez, incorregible. Mas en el hombre y en la mujer normales, los celos son, siempre, el instrumento certero que destruye la libertad interior y elimina toda posible felicidad en la compañía. La literatura ha dado a los celos un prestigio que nosotros debemos es-

forzarnos en destruir. Un hombre o una mujer que, por celos escucha detrás de una puerta, o que abren la carta que no es para ellos, hacen más contra el amor que todos los olvidos, que todas las infidelidades y que todas las tonterías.

Solemos discurrir con tanta simplicidad sobre la vida de nuestros instintos que no alcanzamos a la explicación lógica de muchos de ellos. El juego contrapuesto entre la soledad y la libertad nos explica muchas cosas como las antes aludidas. Pero también otras muchas más. Antes decíamos que en algunos casos, un hombre o una mujer huyen escandalosamente de su medio normal para refugiarse en otra compañía, sencillamente porque ésta los alivia más completamente que la legal del miedo a la soledad. Pero otras veces, precisamente, lo que les empuja fuera de la legalidad es lo contrario: la necesidad de la libertad interior, que en el hogar habían perdido. Esta es la explicación, en efecto, de otro grupo de hombres y de mujeres que, con asombro de todos, huyen un día de su casa para unirse a compañeros ocasionales, de cualidades, aparentemente inferiores a las de los legítimos. Les mueve el oscuro intento de un hallazgo de libertad, compatible con la compañía; hallazgo que en el hogar se había hecho imposible ya.

Hay que reconocer que esta fórmula se hace especialmente difícil en muchos ambientes legales, — llanamente en el matrimonio, — porque gran número de seres humanos entienden, abusivamente, la legalidad de la convivencia como un derecho sin límites a la absoluta posesión de la intimidad del otro cónyuge. Es un error de muchos el creer que la bendición del sacerdote y el visto

bueno del juez autorizan todo, hasta la impertinencia. En cambio, la convivencia extralegal, es, por necesidad, fragmentaria y suele estar mantenida en un límite de moderación impuesto por el complejo de inferioridad que da el estar fuera de la ley. Esta limitación, evita el peligro del asalto a la última morada de nuestro yo, que es uno de los grandes escollos de los matrimonios legales, cuando los esposos no son lo bastante inteligentes para limitarse a sí mismos el derecho de posesión.

Por fortuna, el alma humana posee resortes infinitos para buscar las posibles fórmulas propias de la convivencia feliz. Es muy grande la cantidad de hombres y mujeres que alcanzan el secreto, por nadie enseñado, de lo que podría llamarse la "libre intimidad". Es cierto: el miedo a estar solos nos empuja a la unión; el ansia de ser libres nos lleva otra vez a la soledad. Pero no siempre estos dos sentimientos nos obligan a oscilar, como péndulos trágicos, de un extremo a otro de la infelicidad. La mayoría de las veces las dos fuerzas, contrarias y equivalentes, mantienen el alma de los hombres en el justo equilibrio y contribuyen a su ansia innata de perfección.

Se necesita para ello generosidad, amor, capacidad inagotable de sacrificio. Pero las minas oscuras de nuestras almas están llenas, si se les sabe buscar, de esos metales preciosos. Y, al fin, un día, un día como los otros, milagrosamente, sabemos que el problema que nos angustiaba y que no podíamos resolver, se ha resuelto él solo. El miedo al vacío y el afán de la libertad se mezclan entre sí, sencillamente, como en los ritos el agua y el vino.

Y aprendemos que en la soledad de dos, es donde, a veces se encuentra la compañía maravillosa; la que no mata la libertad.

Hay en el cancionero popular español una copla cuya emoción recordaré siempre, desde que una noche, pensando en estas cosas, el viento me la trajo como respuesta del instinto popular a las dudas del pensamiento. La copla dice así:

“Te llamé en la angustia mía
Virgen de la Soledad
y me diste compañía”.

Soledad que da compañía... ¿Quién pudiera decirlo mejor?... Pues esta es, la verdadera libertad.

GREGORIO MARAÑÓN

NOTAS

LETRAS HISPANO-AMERICANAS

IDIOMAS ABORIGENES (*)

El problema del quichua en Santiago nos proyecta sobre otros de la historia nacional que todavía nuestros historiadores acostumbran a dejar de lado. Las nuevas concepciones historiográficas valorizan aspectos de la vida social que las viejas historias desdeñaban; renunciando a lo magistral aspiran a lo aclaratorio. Es seguro que por este camino, ya asumido por nuevos historiadores, se llegará a revelaciones sumamente interesantes en punto al orden de la formación espiritual argentina. El problema del quichua en Santiago, que viene a actualizar ahora el *Compendio de Idioma Quichua* publicado por el señor Sergio Grigórieff, nos proyecta, repito, sobre problemas inestudiados de nuestro pasado, y que vistos de cerca confieren a nuestra historia una fisonomía bastante sugestiva. Trataré de sugerirlos aquí sumariamente.

A la llegada de los conquistadores la Provincia de Santiago del Estero, era un desierto habitado por numerosísimas tribus de indios. Puede parecer de primera intención paradójica esta forma de enunciar la particular situación en que ella se encontraba entonces, pero no hay otra si hemos de atenernos al testimonio de los cronistas de la conquista. Según los cuales los conquistadores no se habrían topado en esta región sino con "gente desnuda e salvaje", o "bárbaros cubiertos de plumas", cazadores, y por tanto nómades o seminómades. La tierra no estaba *ocupada* por

(*) *Compendio de Idioma Quichua*, por SERGIO GRIGÓRIEFF.

ellos con una agricultura permanente, con “ciudades” estables, etc., de modo que siempre la condición prima de desierto dominaba sobre su presencia eventual en los lugares. Pero naturalmente dentro del elástico horizonte de su existencia errante cabía y regía un confinamiento bien riguroso entre los límites insuperables de la comunidad interna de idioma, de una tradición social, de la aclimatación en determinada zona, y sobre todo del horizonte de otros pueblos de distintos idioma, tradición, aclimatación, etc., y dispuestos como ellos mismos a defender estos atributos con la sangre. Todas estas unidades más o menos fortuitas, que dieron lugar a que pudiera atribuirse el vago nombre de “naciones” al conjunto de tribus que abarcaban, no impedían que el único modo de existencia gregaria fuese un atomismo tribal casi impermeable, — hasta el siglo XVIII en que por primera vez brota una espasmódica voluntad de unidad y se producen las primeras confederaciones “nacionales” indígenas. Para su triste suerte fué lamentable que nunca llegasen a constituir “estados” porque al menos esto les hubiera permitido ribetear de heroísmo su inevitable liquidación.

Según el testimonio de los cronistas varias habrían sido las “naciones” que vivían deslizándose por distintas zonas del áspero desierto santiaguense, y que se distinguían sensiblemente de las que hacían lo mismo en comarcas limítrofes, — hacia el lado de las montañas y hacia el lado de las pampas — por su lengua y por su índole en general más pacífica. Sin organización de estados políticos, y sin mucha (o ninguna) diferenciación en las costumbres y usos, eran en realidad tan solo “naciones lingüísticas”, en el sentido de que no había entre unas y otras más límite formal que el de la lengua. Es probable que se tratara de residuos raciales, de epígonos vacantes, fuera de jurisdicción, de grandes imperios aborígenes desaparecidos. Los precarios estudios etnográficos y filológicos que hasta el presente se les han aplicado, no permiten el menor barrunto acerca de su entronque étnico fundamental, ni un claro discernimiento de la condición dialectal de su lengua, es decir, de su relación de dependencia con respecto a una lengua común o principal. El indicio de unidad que parece poder derivarse de muchos rasgos del arte arqueológico de la región (que no se sabe en verdad hasta qué punto les atañe) no los pone más cerca de la cultura incaica que de otras del Norte americano y

aun de otras extracontinentales, conforme va revelándolo la nueva ciencia del subsuelo cultural de la humanidad mientras se libra de su vieja miopía.

Por de pronto, y en el mejor de los casos para la teoría de una común procedencia quichua, debe señalarse que el idioma quichua no sólo no era el único que se hablaba, sino que ni siquiera el de mayor difusión, dándose aún el caso de regiones en que se lo ignoraba absolutamente, lo que sin duda permitió que más de uno pensara que, al momento de la conquista, el quichua ya no era lengua de la tierra. Por otra parte, la lingüística actual no descubre ninguna relación genética aparente entre las otras lenguas aborígenes de la época y el quichua. (Cabe anotar en cambio que, entre sí, las otras lenguas mostraban afinidades morfológicas y fonéticas generales bastante marcadas que podrían acusar una más o menos lejana comunidad de origen).

Pero de pronto ocurre algo extraordinario: dentro del territorio de la provincia de Santiago, y hasta más allá, a todo rumbo, aparece irrumpiendo el idioma quichua, que arrasa con todos los otros de la tierra (consintiendo apenas, de éstos, algunas persistencias toponímicas) y se instaura, frente al español civil, en prevalente señor de la expresión verbal del habitante de la campaña. El hecho es tanto más extraordinario cuanto que no hay noticias de que hubiera correspondido, por ejemplo, a una numerosa inmigración de pueblos de habla quichua en la zona, y coincide con un momento muy particular de la historia de la conquista y colonización española de la tierra. Alguien — los mismos que sostienen que esa lengua no regía en la zona al tiempo de la conquista — pretende que fuera introducida en ésta por los primeros misioneros católicos para comodidad de su obra catequística. La contradicción es evidente: ¿cómo habrían de echar mano, para hacerse entender, de una lengua que nadie hablaba? Si apelaron a ella fué simplemente porque era lengua de la tierra, y si no la única ni la más difundida, indudablemente *la más poderosa*, como lo prueba el hecho mismo de que no tardara en sobreponerse y substituirse a todas las otras, obrando la primera unificación formal del alma del pueblo de la campaña. Vale la pena de subrayar este suceso que no puede ser indiferente a la historia de la formación espiritual argentina: el quichua llega un día a ser la lengua común del pueblo. Bien puede decirse que en el

quichua está formulado sostenidamente el primer “frente único” de la indigenidad en la historia del país.

Nunca entra por simple capricho el pueblo a otra lengua. “*Circunstancias históricas*, dice un gran filólogo, explican el predominio de la lengua tomada como base y su extensión por encima de las lenguas locales”. La lengua común, agrega, “se define siempre por circunstancias exteriores al lenguaje. Es debido a la extensión de un poder político organizado, a la influencia de una clase social preponderante o a la supremacía de una literatura: *cualquiera que sea su origen siempre hay razones políticas, sociales o económicas que contribuyen a conservarla*”. (Vendryes).

La historia no nos ha revelado todavía cuales fueron en nuestro caso esas “circunstancias históricas”. Pero acaso pueden ser inducidas con suficiente claridad del juego de referencias que paso a sugerir.

Cabe destacar, en primer término, la coincidencia que ya he denunciado: la hegemonización del quichua se opera paralelamente al proceso de la conquista y colonización española de la tierra. Parecería encerrar una contestación solapada al sojuzgamiento político creciente. Hay algo que escapa sin cesar, e ingentemente, bajo la planta del dominador, y es esa lengua. Diríase que ella crece para proclamar el recóndito, el esencial rescate del espíritu indígena contra el sojuzgador. El tiempo y “las circunstancias” allanarían a la larga el gesto indudablemente polémico y belicoso del principio, pero no lo desmentirían nunca. Había algo que la conquista no conquistaba, que tardó en conquistar mucho más de lo imaginable: la lengua del pueblo.

Entiéndase bien: el quichua había entrado en la zona mucho antes que la conquista española y como resultado, no cabe duda, de una conquista incásica triunfante. Al llegar los conquistadores españoles, la memoria histórica de la conquista incásica se había ya borrado completamente, y un quichua insulado compartía el campo con otras lenguas indígenas de misteriosa genealogía, sobre las que ya regía acaso la señal de la muerte. Pero vienen los conquistadores blancos y entonces se produce el hecho dos veces extraordinario de: a) la liquidación de todas las lenguas o dialectos aborígenes que no fueran el quichua; b) la substitución del quichua a toda otra lengua aborígen. ¿Por qué extraña catálisis vino a ser la con-

quista española la que de ese modo determinara la consumación de la conquista incásica detenida, y ya olvidada, desde mucho antes?... A nadie puede escapar la profunda paradoja de este fenómeno, tan ilógico, en definitiva, puesto que lo conforme a toda razón inmediata hubiera sido que al empuje dominador del nuevo amo de la tierra fuese su propia lengua la que se mostrase barriendo a las otras: Esto acontecería, sí, por último, pero ya en singular batalla con la lengua única de la tierra que vino a substituirse a todas las otras y le hizo cara valerosamente durante más de dos siglos...

Este episodio oculto de la historia del alma americana se cumple en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVI y todo a lo largo del siglo XVII. Este lapso presencia la defunción de las viejas lenguas autóctonas (por decir así), y la hegemonización y exclusivización final del quichua. En el siglo XVIII el doble proceso está ya definitivamente terminado, y el español y el quichua cruzan paladinamente sus armas en el más íntimo combate. No hay sólo aproximación metafórica en esta idea. Se trata del siglo XVIII americano, — del siglo de la vida intrauterina de la historia de la libertad americana. Dar ubicación precisa en él a la hegemonización expresional del quichua, significa ligarlo esencialmente al compromiso sinérgico de la realidad americana que busca una forma autóctona. (Bien puede ser que no la haya encontrado todavía, o que haya dejado de buscarla, distraída en el uso y goce de otras, ya sublimadas, que le ofrece “la cultura” extranjera. Pero, históricamente, el siglo XVIII es el siglo de esa busca, que las circunstancias históricas polarizan a lo político).

Hay que buscar rastros concurrentes, comprobaciones paralelas. La historia nunca se contenta con un signo; avanza en masa numerosa y varia, tentacular. El siglo XVIII está lleno de grandes y pequeños datos cuyo simple sincronismo delata el núcleo de “voluntad” orgánica a que se deben. Y así, junto al hecho lingüístico señalado, pueden citarse otros de carácter político, económico, social, jurídico y aún *artístico*, que confluyen con él en el mismo sentido de vocación a la forma de la autonomía espiritual americana. Respecto de los hechos de carácter político y económico, hojéese cualquier historia. El incidente ejemplar de Tupac Amaru

tiene notables correspondencias en nuestro país, de las cuales la menos destacada por los historiadores es el hecho sin precedentes de la formación de confederaciones indígenas para atacar a las ciudades del conquistador (que ya no existe como tal). Por primera vez la voluntad de rescate, o de “reconquista” como ya la denominan los nuevos historiadores, supera el, para los pueblos aborígenes, fatal atomismo tribal en que estaba desarticulada su existencia. En el terreno de lo social y jurídico, acúsanse los primeros rasgos de lo que puede llamarse la personalización del indio, la insinuación de una especie de conciencia de la dignidad humana que arriesga algunas audacias. Conozco varios procesos criminales incoados contra indios por haber “osado vestirse a la usanza española”. El dato es minúsculo, sin duda, pero no por eso menos demostrativo de la presencia de un estado de espíritu que ya establecía juicios y arrostraba afirmaciones gravosas.

Pero es en el campo de la expresión popular artística donde puede señalarse la más notable comprobación a este respecto. La historia no se ha ocupado nunca de computar el valor de “voluntad histórica” que enuncia el arte, — el arte espontáneo del pueblo particularmente, que nunca es abstracto, que siempre “dice” el fondo y la forma de la vida, de la realidad, y se produce *para* o adscripto a fines sociales inmediatos, para *usos* prácticos colectivos. ¿Quién puede pensar que sólo el hecho político, el episodio militar, trasunte todo el contenido de la vocación histórica de una nación, y que el resto de las manifestaciones de la existencia puedan mostrarse ajenas y desentendidas de ella? Si en el orden individual puede concebirse el caso del filósofo que piensa en las esencias mientras las balas se cruzan por sobre el techo de su casa (estupendo heroísmo que sólo puede alcanzar un gran filósofo, y que siempre escapará al espíritu simplemente barométrico y circunstancial), la hipótesis del pensamiento puro, del arte puro, etc., no cabe de ningún modo tratándose de la expresión espiritual del pueblo. La grandeza de esta reside precisamente en la “impureza” fortuita de su intención directa. Las formas del arte popular son principalmente industriales, y en esto radica su principio de constante actualidad, su poder simultáneo de fijeza y de renovación.

Debemos prescindir del testimonio literario. No hay una literatura

“indígena” de la época. El pueblo hablaba, cantaba, relataba fábulas, leyendas, mitos, etc., en quichua; ignoramos la versión auténtica de la época; las que ahora tenemos reflejan visibles influencias posteriores, la “traducción española”.

Nos queda la prueba magnífica del arte plástico decorativo aplicado al tejido. Lástima no poder hablar aquí de este asunto con documentos, de los cuales poseemos gran cantidad y concluyentes. Son expresiones de un valor iconográfico notable, — digo con palabras que dedica a obras semejantes Van Gennep. Encierran la suma iconográfica más elocuente de un estado de espíritu de contestación, de rescate. El siglo XIX las ha apaciguado y desfigurado un poco. Su fragor polémico de color y de formas se descargó a gusto, plenamente, en la otra centuria, frente (contra) a la sórdida opacidad, o la baldía albura, de las telas importadas. Intriga de por sí el detalle de que en los inventarios de bienes dejados por personajes de la ciudad, a su fallecimiento, y en los cuales se nombran hasta los pares de medias usadas que quedaron, no se cite nunca ningún tejido criollo... Es que, realmente, estos objetos, que venían “del otro lado”, de acceso vedado dentro del recinto de lo hispánico, sólo circulaban dentro de cierta esfera, de ciertas categorías tácitas, a favor de un tráfico simpático subentendido y casi secreto. Era el mot de passe, el santo y seña tácito de un estado de espíritu unánime, banderas clandestinas de una parcialidad profunda. Acercándonos al pretexto decorativo mismo nos encontramos con el hecho harto sugestivo de que siempre tiene un carácter netamente indígena, y sólo por excepción y bajo formas absolutamente accesorias o secundarias aparece el motivo importado por el conquistador, y aun en este caso, nótese bien, sólo en una versión extrañamente configurada hacia una forma indígena sabida. ¿De dónde sacaba el pueblo este profundo lenguaje? ¿No dicen los cronistas que al llegar los conquistadores sólo encontraron en estas comarcas “gente desnuda e salvaje”? Sin embargo era evidente que estaba hablando desde un fondo cultural formidable. ¿Qué remoto atavismo espiritual se reanimaba en su ser para guiar su mano en esta contingente necesidad de expresarse en sí? Pues lo cierto es que su lenguaje conjuraba formas, símbolos, concepciones, que para la época, con el criterio del conquistador, ya debían resultar arqueo-

lógicos y hoy vemos que se ligan a los sistemas de culturas universales primitivas más antiguas.

Quizás este conjunto de datos concurrentes contribuya a arrojar alguna luz sobre el problema de la hegemonización del quichua, y explique esa poderosidad que le ha permitido subsistir hasta hoy mismo, si bien en condiciones algo precarias y difusas, aunque todavía dignas de un homenaje como el que comporta el notable *Compendio de Idioma Quichua* que ha publicado el señor Sergio Grigórieff.

El señor Sergio Grigórieff, es un erudito filólogo ruso que vive en nuestro país desde hace bastantes años. No había motivo para que fuera conocido bajo ese aspecto antes de la publicación de su obra, puesto que estaba establecido en Santiago y entregado a sus investigaciones. Al cabo de los años lanza su cuidadoso, su escrupuloso "Compendio", que constituye el tratado gramatical más voluminoso (casi cuatrocientas páginas), más completo, y más metódico, de la vieja lengua aborígen, entre los publicados hasta hoy.

"El quichua, dice el autor, es hablado actualmente con preferencia a otro en la vida cotidiana por unos diez millones de habitantes del Perú, de Bolivia y de las provincias norteñas de la Argentina, y, a pesar de las persecuciones de todo género a que lo somete el idioma del Estado, no tiende a disminuir. Es vivo y resistente, y su estudio debe tener interés no sólo para los aficionados, por sus "luces filológicas", sino también para ayudar a los que lo hablan a comprender mejor su propia lengua".

"Del quichua en la Provincia de Santiago del Estero se puede decir que guarda religiosamente las formas gramaticales de su fuente. Se comprenden los más delicados detalles de la conjugación transitiva, de los tiempos posesivados, de los verbos derivados; y no sólo se comprenden sino que se usan y se distinguen con sutileza de sentido. Pero en su fonética el quichua de Santiago tiene diferencias notables con el norteño".

De todos los idiomas indígenas de que queda todavía rastro en nuestro país, el quichua es el que trasunta un contenido mayor de cultura espiritual, una capacidad filosófica más grande, una flexibilidad literaria más amplia, una riqueza de matices más extensa. Aun hoy puede notarse cómo se adapta a ciertas modalidades psicológicas muy particulares del criollo,

alcanzándoles un sentido de exquisitez espiritual que no llegaría a traducirles “su” español.

Constituiría un capítulo de gran interés, que escapa al objeto del presente artículo, intentar una demarcación del área de ocupación expresiva del quichua, frente al español, en el alma del criollo que posee a ambos y sabe hacer de uno y otro un uso artístico perfectamente diferenciado y eficaz.

BERNARDO CANAL FEIJÓO

CINE

DOS FILMS

Dos films he visto en dos consecutivas noches. El primero — en ambas acepciones de la palabra — “está inspirado en la novela de Joseph Conrad, *El Agente Secreto*”. El mismo director lo asegura; debo confesar que sin él, yo hubiera dado con la filiación que señala, pero no con el respiratorio y divino verbo *inspirar*. Destreza fotográfica, torpeza cinematográfica: tales son los juicios tranquilos que me “inspira” el último film de Alfred Hitchcock. En cuanto a Joseph Conrad... Es indudable que, descontadas varias deformaciones, la fábula del film *Sabotaje* (1936) coincide con los hechos del relato *The Secret Agent* (1907); es también indudable que los hechos referidos por Conrad tienen un valor psicológico, sólo tienen un valor psicológico. Conrad propone a nuestra comprensión el destino y carácter de Mr. Verloc, hombre haragán, obeso y sentimental, que llega al “crimen” por obra de la confusión y del temor; Hitchcock prefiere traducirlo en un inescrutable satanás eslavo-germánico. Un pasaje del *Secret Agent*, casi profético, invalida y refuta esa traducción: “Había en Mr. Verloc ese aire peculiar de los hombres que viven de los vicios, de las locuras o de los temores más bajos de la humanidad;

ese aire de nihilismo moral que es propio de los dueños de garitos y de prostíbulos; de los *detectives* particulares y de los miembros de la policía secreta; de los traficantes de alcohol y (lo sospecho) de quienes venden cinturones eléctricos o inventan específicos. Pero de los últimos no hablo, porque no he rebajado mi investigación a tales abismos. Es muy posible que su cara sea perfectamente diabólica. No me sorprendería. Lo que quiero decir es que Mr. Verloc nada tenía de diabólico". Hitchcock ha preferido desdeñar ese aviso. No deploro su curiosa infidelidad: deploro la tarea subalterna en que se ha empeñado. Conrad nos da la comprensión perfecta de un hombre que causa la muerte de un niño; Hitchcock dedica su arte (y los ojos oblicuos y dolientes de Sylvia Sidney) a que nos enterezcamos esa muerte. El empeño del uno fué intelectual; el del otro es apenas sentimental. Ello no es todo: el film — oh complementario, insípido horror — añade un episodio amoroso cuyas protagonistas, no menos continentales que enamorados, son la martirizada Mrs. Verloc y un gallardo y pulcro *detective*, disfrazado de verdulero.

El otro film informativamente se llama: *Los muchachos de antes no usaban gomina*. (Hay nombres informativos que son hermosos: *El General murió al amanecer*). Este — *Los muchachos de antes*, etcétera — es indudablemente uno de los mejores films argentinos que he visto: vale decir, uno de los peores del mundo. El diálogo es del todo increíble. Los personajes — doctores, patoteros y compadrones de 1906 — hablan y viven en función de su diferencia con el año 1937. No existen fuera del color local y del color temporal. Hay una pelea a trompadas y otra a cuchillo. Los actores no saben canchar ni boxear, lo cual desluce un poco esos espectáculos.

El tema — el "nihilismo moral" o reblandecimiento progresivo de Buenos Aires — es, por cierto, atrayente. El director del film lo malogra. El héroe, que debería ser emblemático de la antigua virtud — y de la antigua incredulidad — es un porteño ya italianado, hartamente sensible a los bochornosos estímulos del patriotismo apócrifo y del tango sentimental.

JORGE LUIS BORGES

¿HABRÁ QUE SUPRIMIR LA RADIO?

Esta pregunta es tan absurda como imperiosa. Absurda por que una experiencia de siglos nos enseña que la Humanidad jamás ha abandonado ninguna conquista de la técnica que le alivie aunque sea en mínima parte el trabajo vital. E imperiosa porque si hay actualmente alguna organización que atente resueltamente contra la cultura de nuestro pueblo, es sin duda alguna la radiotelefonía.

Creo que no será necesario que advierta desde ahora que admiro el maravilloso derroche de ingenio humano que representa una simple lámpara detectora, que no se me ocultan tampoco las innumerables ventajas de todo género que tal invento reporta. Pero por lo mismo que le sobran los panegiristas más o menos desinteresados — evidentemente menos que más — quiero yo expresar los temores que abrigamos al respecto, todos los que consideramos la defensa de la cultura como el más urgente y eterno de los problemas.

Tiene la radio dos clases de inconvenientes: los evitables y los inevitables. Entre los primeros y en primera fila, citamos a su despellejada grosería, a su plebeyez de matarife, que ensucia hasta los cielos diáfanos de las mañanas con el pregón insolente y venal. No era suficiente que la competencia comercial utilizara los paisajes agrestes para ubicar sus cartones agresivos, ni que garabatearan las piedras de las serranías para ofrecernos zapatillas o aceites e invadieron los celestiales caminos del aire enlodándolos con su charros anuncios verbales.

El artículo 14 de la Constitución garantiza el derecho de enseñar y el de aprender, y la ley de educación común convierte este último en obligación. Pero ¿existe algún artículo disparatado, alguna disposición suicida en las leyes, que autorice el atentado sistemático contra la cultura, el atropello organizado y consciente de las más elementales normas del buen gusto?

Y sin embargo, contando siempre con las clásicas y convencionales

excepciones, el noventa y nueve por ciento de los programas radiotelefónicos, sometidos al más elemental de los exámenes, nos llevaría a la desesperante conclusión de que un grupo de enemigos declarados de todo lo que signifique dignidad artística, elevación espiritual o simple pasatiempo inteligente se ha apoderado de ese noventa y nueve por ciento de los micrófonos, y desde ellos se ha propuesto sumir a toda la población del país en la más lastimosa indigencia estética y moral.

Gauchos que avergonzarían a la más burda comparsa de carnaval, desvencijados cocoliches desechados de los más peores sainetes, pretenden representar una expresión de nacionalismo literario. Cantores a los que sistemáticamente — y con sobrada razón por su carencia de virilidad — se les escapa la compañera, injertan sus industrializados gemidos en los calderones y sostenidos de la peor ópera barata.

Damiselas pringosas de cursilería ñoña y lacrimosa, pasan sin transición del merengue, a los aguardentosos términos de una germanía áspera y desvergonzada que es admitida por los más castos oídos. ¡Son cosas de la radio!

Y estas tres calamidades pretenden representar, y a buen seguro representan a los oídos de cualquier inexperto viajero, a los campesinos, a los ciudadanos y a las mujeres argentinas.

Para completar el atrayente conjunto, habría que añadir las llamadas audiciones infantiles en las que, se empacha a las criaturas con los resobados conceptos de un sentimentalismo absurdo, o lo que es muchísimo peor, se les ofrece en indecoroso espectáculo las vocecillas inseguras de otros chicos repitiendo las tonterías y las ruindades de sus colegas mayores de edad.

Y no olvidemos a los malhadados dúos, tríos y conjuntos humorísticos. Si se castigaran como sería debido los crímenes contra la Gracia y el Espíritu, el potro, la guillotina y el descuartizamiento, serían poco para ellos: se les debería castigar, simplemente a escucharse sin descanso, los unos a los otros.

A veces pienso que si nuestra generación, y la que sigue, llegan a resistir esta formidable ofensiva contra el espíritu, será necesario admitir, que, así como la sangre forma las antitoxinas para luchar contra los

cuerpos extraños que en ella se introducen, debemos poseer en el alma alguna facultad análoga para disolver y anular la estulticia.

Y todo esto, con ser tan malo, no es lo peor, porque todo ello es remediable. Y hasta se me ocurre que muy fácilmente remediable. Si hasta ahora no se ha intentado nada en ese sentido, ello es debido simplemente a que la cultura no tiene nada que ver con los métodos modernos de propaganda.

La pregunta realmente fundamental es ésta: *¿Es que puede la radio, realmente, hacer algo por la cultura?*

Si en vez de estar escribiendo, estuviera hablando públicamente, es muy posible que mi disertación terminara aquí ahogada por los gritos indignados de las personas que forman su opinión leyendo u oyendo lo que les dicen los interesados en que jamás lleguen a tener opiniones propias.

Como hasta mi silencioso escritorio no llegan esos clamores — apenas si siento el sonido de la radio de mi vecino — trataré de aclarar esta cuestión.

La radio es, sin disputa, el vehículo ideal para divulgar la cultura.

Aun la persona de más reducidos medios económicos, puede actualmente en nuestro país poseer un aparato, por medio del cual podría, en el utópico caso de que se reformaran totalmente los programas, recibir en las horas más convenientes disertaciones científicas, literarias o simplemente recreativas. Obras de teatro, desde el repertorio clásico mundial, hasta las intrascendentes y de poco momento. Y el inagotable tesoro de la Música, desde Palestrina, Bach y Mozart hasta el agreste soplo de nuestro cancionero auténtico.

Los más sabios profesores, los cómicos más intencionados, los concertistas de mayores prestigios, los poetas de todas las épocas, estarían al alcance de su mano. Una vuelta a una llave, un movimiento del dial y los escucharía durante la cena, o mientras componía un mueble o se lustraba los zapatos...

En vez de la actual garúa lenta y penetrante de majadería sorda que nos anonada los ímpetus vitales, una ducha tonificante de cultura.

¡Qué bien suena esto!: ¿verdad? Parece una frase de programa, y

es tan mentirosa como cualquiera de ellas. Porque hay que tener el valor de preguntarse: Esa máxima divulgación de la cultura, esa facilidad pedagógica llevada al límite: ¿es un bien o un mal?

Dice un viejo y detestado refrán que "La letra con sangre entra". Y porque durante siglos los dómines de palmeta lo aplicaron al pie de la letra, lo aborrecimos sin darnos cuenta de que encerraba una verdad ineludible.

La letra con sangre entra. Es decir con esfuerzo, con encarnizado dolor, con voluntario trabajo. De lo contrario entra y sale con idéntica facilidad.

Mal que nos pese, la cultura no es una aspirina que se pueda tomar con un vaso de agua. Las grandes construcciones sonoras de Juan Sebastián Bach, no fueron gestadas para reemplazar al bicarbonato, ni para marcar el ritmo del cepillo que embetuna el cuero.

Facilitar la cultura de esa forma y matarla, es lo mismo. Divulgar la cultura, no quiere decir rebajarla al nivel del vulgo — empresa imposible — sino poner al vulgo en condiciones de dejar de serlo, si es capaz de ello.

Porque la sociedad tiene como razón fundamental de ser, el hacer la cultura accesible para todos los espíritus capaces de captarla y aumentarla luego.

La conquista de la cultura no debe estar trabada por impedimentos artificiales; como lo son las diferencias económicas, de raza o de religión. Donde ellos existen es deber de la sociedad ayudar a sortearlos a todos los interesados.

Pero deben saber los que se inician, que no se les dará gratis lo que la humanidad conquistó con angustias, dolores y tropiezos inenarrables. Como el nuevo ser reproduce en el claustro materno todas las tentativas de formas de la evolución de las especies, es imprescindible que en forma abreviada también; pero intensa, cada nuevo espíritu que quiera nacer a la luz de la cultura, sufra grado por grado las peripecias, alternativas y sobresaltos de la humanidad en procura de la elevación espiritual.

La fórmula ideal se encierra en esta paradoja: Hay que facilitar la entrada a la cultura y dificultar la salida.

Y este es el peligro ineludible de la radio. Con malos programas desvía a la gente del camino de la cultura. Con buenos programas las haría entrar y salir con idéntica facilidad. Su espejismo falaz tiene consecuencias fatales.

¿Cuántas personas no han abandonado el arduo procedimiento del libro, de la clase o el escritorio por el comodísimo de la radio?

¿Cuántas personas que en un teatro escuchan un concierto hasta el final sin perderse una nota son capaces de repetir la proeza si oyen ese mismo concierto por radio? Todos conocemos a gentes ya cultas, que escuchando música transmitida, empiezan en su casa o en la ajena a formular comentarios que van subiendo insensiblemente de tono acerca de la música que creen estar oyendo.

Es que todo el que se ha tomado la molestia de resolverse a concurrir a un concierto robando para ello el tiempo que necesitaba para otras ocupaciones, sabe subconscientemente el valor de su tiempo y está dispuesto a sacarle provecho. Tiene además la sensación clarísima, especialmente en los conciertos poco concurridos, de que él, en cierta medida colabora con el concertista. Algo de aquel acto le pertenece, es cosa suya. Mientras que el cómodo señor a quien todo se lo dan hecho, que desde su butaca o su cama, no tiene más que mover el dial, permanece al margen de la música, no puede sumergirse íntegramente en ella, porque no ha puesto nada de su parte, más que un vago deseo que pudo ser otro, y que aun puede serlo dentro de cinco minutos...

La letra con sangre entra, si ha de quedar en la sangre, si no ha de evaporarse apenas acabada de oír o de ver. Por eso la radio, máxima difusora, máxima facilitadora posible de la cultura, es también su mayor enemiga.

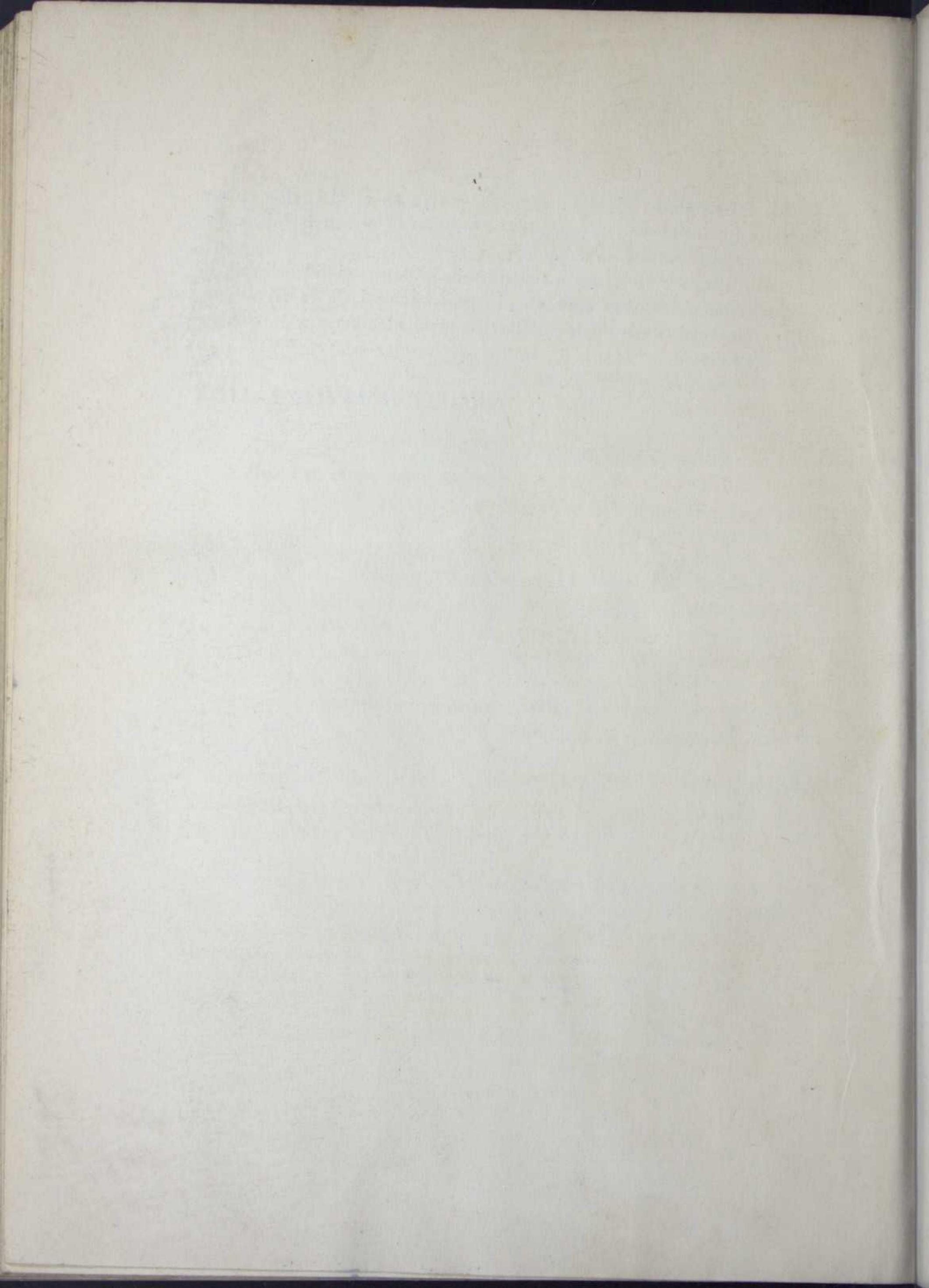
Nada se consigue con que exista un número siempre creciente de personas que conozcan el nombre de Rembrandt, de Debussy o de Dostoyevsky, ni con que sepan tampoco distinguir las características de sus respectivas técnicas, si paralelamente se reduce el número de seres que sufren y gozan y aman y odian con ellos. Nada se consigue, digo, sino es aumentar el número de los pedantes.

Lo escrito sobre el papel o el lienzo, perdura y puede penetrar en el

corazón de los hombres; pero lo afirmado, no ya en el aire, sino en ese aire del aire que es el éter, es imponderable como él, y con la misma rapidez con que se transmite, muere.

La radio tiende a llevarnos a todos hacia la superficialidad, hacia la intranscendencia, a hacernos caer en el pecado mortal de la frivolidad. Mortal, porque según la teológica definición mata al alma que lo comete.

EDUARDO GONZÁLEZ LANUZA



INDICE

| | <u>Pág.</u> |
|--|-------------|
| Con el pueblo | 7 |
| De un nuevo humanismo, por <i>Jacques Maritain</i> | 22 |
| Influencia del espíritu renacentista en el descubrimiento de América, por <i>Julio Irazusta</i> | 50 |
| Soledad y Libertad, por <i>Gregorio Marañón</i> | 60 |

NOTAS

| | |
|--|-----|
| LETRAS HISPANO-AMERICANAS. — Idiomas aborígenes, por <i>Bernardo Canal Feijóo</i> | 92 |
| CINE. — Dos films, por <i>Jorge Luis Borges</i> | 100 |
| ¿Habrá que suprimir la radio?, por <i>Eduardo González Lanuzza</i> | 102 |

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

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

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

No se aceptan colaboraciones espontáneas.

ESTE TRIGÉSIMO PRIMER NÚMERO DE "SUR"
ACABOSE DE IMPRIMIR EL DIA TREINTA
DE ABRIL DE MIL NOVECIENTOS
TREINTA Y SIETE, EN LA IM-
PRENTA LÓPEZ, PERÚ 666,
BUENOS AIRES

