

SUR

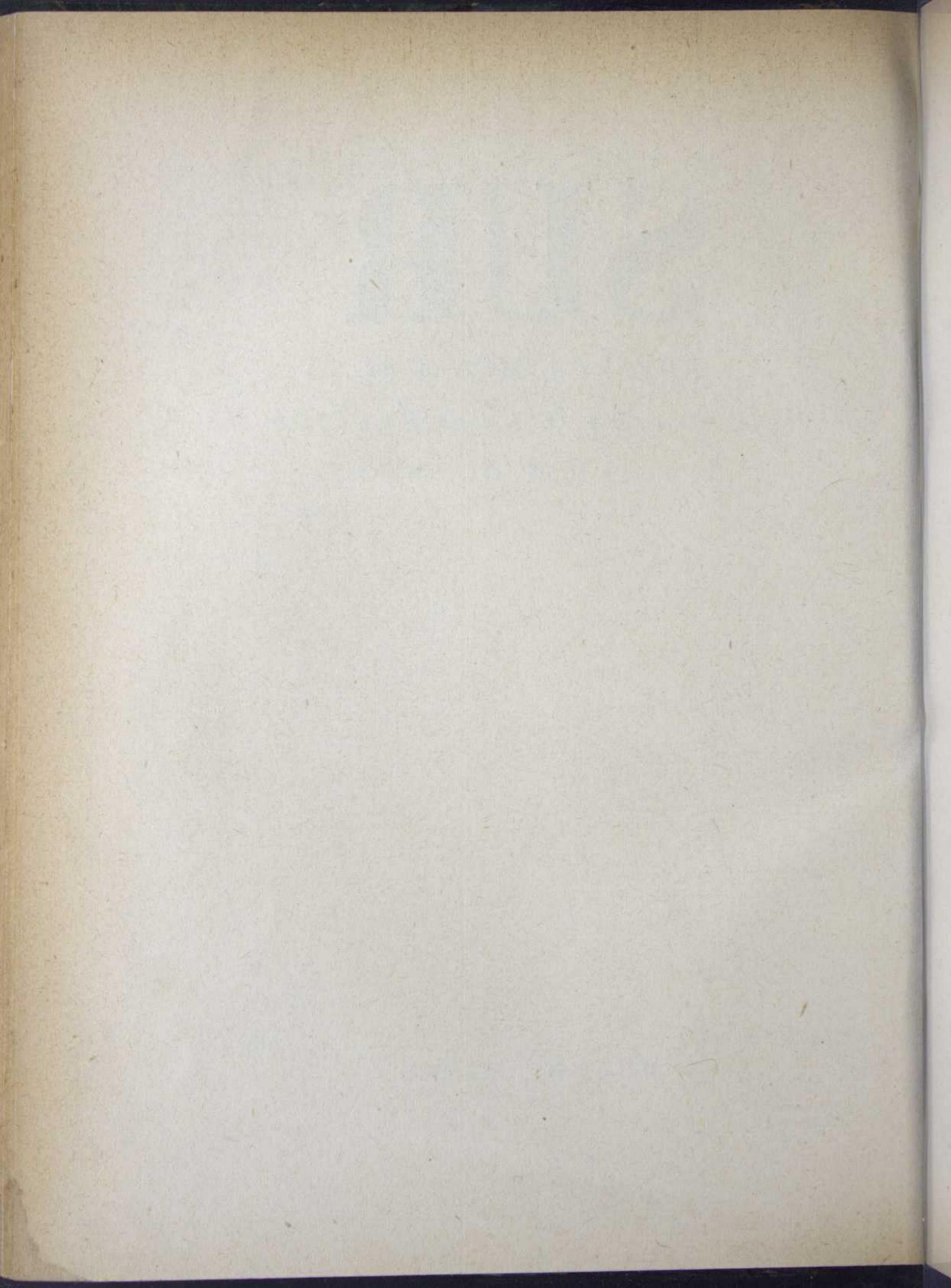
REVISTA MENSUAL

PUBLICADA BAJO LA DIRECCION DE
VICTORIA OCAMPO

MARZO DE 1939

AÑO IX

BUENOS AIRES



S U M A R I O

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

G A B R I E L A M I S T R A L
LA HUELLA

J E A N - P A U L S A R T R E
EL APOSENTO

R A F A E L V I R A S O R O
*SOBRE CONCEPTO Y VALORACIÓN DEL
ESPÍRITU: KLAGES Y SCHELER*

N O T A S

*Francisco Luis Bernárdez: Antonio Machado ☆ Jouri Mandelstamm:
León Chestov ☆ LOS LIBROS ☆ Amado Alonso: "Fiesta en No-
viembre", por Eduardo Mallea ☆ Jorge Luis Borges: Los Ro-
mances de Fernán Silva Valdés ☆ Francisco Romero: Una
Introducción a la Filosofía ☆ León Dujovne: Las más
recientes comprobaciones de la Física y sus pro-
yecciones filosóficas ☆ Julio E. Payró: Arte
extemporáneo y Arte viviente ☆*

CALENDARIO

THE HISTORY OF THE

ROYAL SOCIETY OF LONDON

FROM ITS INSTITUTION

TO THE PRESENT TIME

BY JOHN HENRY MADDISON

IN TWO VOLUMES

LONDON: PRINTED BY RICHARD CLAY AND COMPANY, LTD., BUNGAY, SUFFOLK.

E

fec
edu
es
in

r
m
y

to
P
a

i
d
c

E L M I N O T A U R O

Fué un bonito niño de Creta, la frente cornuda y rizada. Un perfecto lapsus de la naturaleza. De una inteligencia muy superior a su edad, a los dos años era un brillante sujeto y a los tres, adulto, lo cual escandalizó a los padres de los demás educandos, quienes llevaron su intransigencia al extremo de hacerlo expulsar de todas las escuelas.

“¿Por qué me desdeñan como a un salvaje?”, se decía el joven monstruo. “Tengo cabeza de toro, ¿y qué? ¿Acaso el resto del cuerpo no existe? Tengo uñas cuidadas, tanto en las manos como en los pies, y soy capaz de delicadeza”.

Hasta donde se lo permitía su áspero natural (y su cabeza de toro) tomaba un aire bonachón para atraerse simpatías y hacerse de amigos, pero esa mezcla de *cuernos-manos humanas, frente lanuda-talle ceñido*, y así sucesivamente, no decía nada bueno a quien lo miraba.

Al verse contemplado en esta forma, el Minotauro concluyó por irritarse contra la parte capital de sí mismo. “Morro: te doy cuatro días para desaparecer de mi rostro”, pensaba. Luego, readquiriendo conciencia de su destino: “¡Ah! ¿Por qué seré el único hombre que

exhibe estas narices, en tanto que la humanidad de mi naturaleza no puede ponerse en duda? De votar cada parte de mi individuo, el hombre, en mí, prevalecería por una mayoría aplastante”.

Aunque pocas cosas le gustaban tanto como la hierba sazónada de rocío, pretendía adorar la buena mesa. Su masticación estaba sujeta a una grave lentitud, sin que pudiera decirse, no obstante, que era un rumiante como los otros. Cierto es que terminaba de comer después de todos, pero su afabilidad un poco forzada se hacía perdonar este pequeño retardo, el cual, sin embargo, lastimaba su amor propio. Por eso solía almorzar con centauros. Los convidaba para regodearse con la molestia que a estos monstruos les significaba comer decentemente, con el agravante de que, a la mesa, ellos no sabían qué hacer de sus patas. Y un día, después de comer, cuando las confianzas suben espontáneamente a los labios, el Minotauro tomó la palabra: “A los Dioses, en verdad, se les fué la mano con nosotros. En mi caso, vaya y pase. Puedo entrar a todos lados, la cabeza erguida, y hasta en un salón. Pero vosotros, mis pobres amigos, que no podéis siquiera acostaros en un lecho, al cabo de jornadas muy intensas...”

—Tú eres más digno de lástima que nosotros —dijo el jefe de los Centauros—. Eres monstruoso porque eres único. Y luego, lo que cuenta es la cabeza y el pecho. El resto del cuerpo, es siempre lo animal.

—Lo que cuenta — respondió el Minotauro, herido de la cabeza a los pies— es que puedo cabalgaros como buenos caballos que sois, en tanto que la recíproca sólo lograría cubriros de ridículo. ¡Ensayad, pues!

—He aquí un mal educado —dijo el jefe de los cuadrúpedos—. ¿Es que hay alguien capaz de montar sobre el lomo de un centauro sin que lo inviten? ¿Tendrá el descaro de saltarme encima, cuando mi barba blanca es respetada en diez leguas a la redonda?

Y a un gesto del patriarca, todos los centauros se alejaron en una nube de polvo.

“¿Qué trato será posible tener con estos zafios que se ponen a galopar en medio de una conversación?” pensaba el cabeza de toro. “¿Cómo la amistad no habría de volverse vacilante, y luego vergonzosa, y por último francamente imposible?”.

Y la melancolía minotáurica creció hasta invadir una parte de su vasta cabeza. La cólera ocupaba el resto. Sin embargo tenía, como se dice, motivos de satisfacción. Las mujeres lo consideraban con suma dulzura, la mirada pronta a todas las esclavitudes. Pero el Minotauro no sabía en verdad por qué lado tomarlas, mientras ellas, a fin de no alarmar a sus maridos, pretendían que un remedio excelente para la jaqueca era pisar la sombra de la cabeza monstruosa.

Numerosas vacas seguían también al Minotauro en sus idas y venidas, y con una emoción que no trataban de disimular. Entraba él a una tienda, para una compra cualquiera, y ya algunas rumiantes, más ostensibles que las mujeres, acechaban su salida con aire humilde y pedigüeño.

“¿Por qué me esperáis a la puerta, tropel de vacas?” les dijo un día. “De nada me sirven vuestras aspiraciones y mugidos. No os corresponde inquietaros por mi persona y os prohibo ¡oh locas, audaces, grotescas! que os crucéis en mi camino. Sabedlo bien: no hay nada, absolutamente nada de común entre nosotros”. Y no sabiendo qué agre-

gar, agregó no obstante: “¡Además, os debería dar vergüenza pasar el día ociosas!”.

A estas reflexiones, las vacas oponían ojos tiernos y un cuero indiferente. Y continuaban mascujando una hierba que venía del exterior, mientras el Minotauro, congestionado por su sangre espesa y mezclada, tomaba el partido de alejarse. No era enteramente insensible al encanto y sobre todo al andar de una becerro, pero, mediante un esfuerzo de su robusta voluntad, había logrado expulsar de golpe estos amores simplistas de su vida sentimental. Sin embargo, su afición a las mujeres de mirada vacía, de ojos negros, grandes y, en la medida de lo posible, separados el uno del otro, no dejaba de inquietarlo. Mas, para no engañarse sobre sus verdaderas inclinaciones, manifestaba una igual frialdad hacia las mujeres y hacia las rumiantes.

Estas vacilaciones no hicieron sino acentuar su mal humor, el cual se trocó pronto en una permanente cólera. Malquería, sobre todo, a un hombre de baja cuna que lo llamaba, desde lejos, “hermano inferior”, y luego se ocultaba en una casa amiga. Habiéndolo encontrado inopinadamente en la calle, al doblar una esquina, lo corneó *antes de comprender siquiera lo que hacía...* Y pensaba: “Los cuernos sólo se sienten verdaderamente en su casa cuando están en el vientre de otro. En todas las demás partes, viven desterrados”. Y, casi de inmediato, corneó en igual forma a dos o tres amigos del difunto que venían a informarse de lo sucedido.

Las autoridades de la ciudad, acicateadas por las familias, comenzaron a preocuparse ante la actividad del monstruo. Y se decidió enviarle una delegación.

“¿Hay cosa más bella — le dijeron — que una cabeza poderosa sobre un cuerpo perfectamente proporcionado? Hemos sido injustos contigo, cierto es, pero ha llegado el momento de reparar nuestro error y te ofrecemos un palacio en homenaje. Llegar a él es un poco complicado. Sin embargo, gracias a esto, vivirás aún con mayor tranquilidad. Si quieres, yo mismo te serviré de guía”.

Así habló el jefe de la delegación, un individuo llamado Dédalo.

Y, al día siguiente, ambos marcharon en dirección al palacio.

“Verás cuán cómodo habrás de sentirte en este grandioso retiro. Fíjate: doblamos a la derecha, después a la izquierda, después nuevamente a la derecha, y tomamos por este camino transversal. No hay medio de equivocarse. No hemos llegado aún, pero es tan cerca que puede decirse que ya estamos”.

—¡Cuán agudo es este joven! — se decía el cabeza de toro —. Y perfectamente cortés, con lo cual nada se pierde.

“Ya lo ves. Queda detrás del bosquecillo. Seguiremos a lo largo de este edificio sin importancia, luego viene el bosquecillo en cuestión, que no cuenta, puesto que ya nos referimos a él, luego un último y pequeño edificio. Como puedes juzgar por ti mismo, es siempre en línea recta”.

En realidad, doblaban continuamente. Pero al Minotauro no se le ocurría poner en duda la buena fe de Dédalo, tan frágil y tan expuesto en su compañía. Además, no quería que lo tomaran por un bruto incomprendido, pidiendo explicaciones de las cuales prescindiría, a buen seguro, un hombre común.

“Cuando te decía que ya estábamos”, exclamó el guía frente al din-

tel de un bello palacio en forma de espiral. Espérame en el comedor. Voy a prepararte algo bueno. Se sirve caliente y se come frío. Ya verás si estoy en lo cierto.

El Minotauro confiaba a tal punto en la buena fe de Dédalo, que no se inquietó en modo alguno por el tiempo que tardaba en regresar ese discreto adulator. De pronto, hasta el mismo corazón del laberinto, penetraron las formidables carcajadas de toda la ciudad. Y mil inquietudes, como un pueblo de hormigas gigantes, afluyeron a la frente lenta del hombre-toro.

“Se han burlado de mí. Estoy dando vueltas en el mismo sitio. En vano cambio de lugar: es como si me volviera de espaldas. He caído en una trampa. Y, cuando no me muevo, escucho mis pasos recientes que regresan apresuradamente hacia mí y se agazapan en mi cabeza, convertida en otro laberinto”.

Al cabo de un instante: “¡A mí, cuernos! ¡Aconsejadme! Cuernos, sitial de mi cólera, extremidades de mi inteligencia, últimas curvas de mis desilusiones. Cuernos, ¿qué debo hacer? Sois mi fuerza, mi voluntad. ¡Sois lo que me queda por hacer!”

Y de dos o tres cabezazos desarraigó un árbol, para demostrarse a sí mismo que, aún en pleno laberinto, no dejaba de ser lo que era.

¿Cómo salir de allí? El furor del hombre animal hervía con tanta fuerza en su cabeza que comenzó a esparcir un monstruoso olor a cuerno quemado. Sí; nada iguala en hediondez al cuerno del minotauro cuando se encoleriza y comienza a humear. Era una larga y sorda venganza que al fin podía satisfacerse y se diseminaba por toda la ciudad. A la noche, el resentimiento del cabeza de toro se apaciguaba un poco durante

el sueño, pero cobraba mayores bríos después de un descanso reparador. Y la hediondez llegó a ser tan intensa que ya no le costó trabajo alguno atravesar todo un brazo de mar y alcanzar el continente. No hay que buscar otro origen a la peste que por entonces hizo temblar a Grecia entera y a sus islas.

Ante esa recrudescencia de olores, primeramente se pensó que el Minotauro acababa de morir y que sólo era culpable su cadáver. Un grupo de notables y de sepultureros, con la cabeza cubierta de perfumes puestos suficientemente a prueba, penetraron sin inquietud en el laberinto. Los guiaba Dédalo, quien tuvo apenas tiempo de esquivarse en el momento en que la bestia, sorprendida, volvía la cabeza hacia los recién llegados.

“Grande hombre” — le dijeron —, “excúsanos la molestia, pero hay peste en el país y la gente se pregunta de dónde sale. ¿Cuál es tu opinión al respecto? Será muy pertinente”.

—Si fuese feliz, hedería menos — dijo el cabeza de toro.

—¿Deseas aerear tus ideas abandonando estos lugares, si es que ya no te placen? ¿No te fatiga un poco tu altiva soledad?

El cabeza de toro nada respondió.

“Se te enviarán jóvenes para distraerte”.

Continuó callado el cabeza de toro y la delegación se retiró, adhiriéndose a la argumentación monstruosa, hecha más bien con silencios que con palabras.

Durante dos meses seguidos, remitieron al Minotauro un tributo de catorce jóvenes y niños de ambos sexos. En su hosco pudor y en su

miedo al ridículo, a menos que no fuese por un deseo de simplificación, el monstruo se contentó con devorarlos.

Al tercer mes, la opinión pública empezó a agitarse en demasía por las exigencias minotáuricas, tanto más cuanto que la peste, estimulada por sus propios estragos, siguió haciendo de las suyas sin preocuparse en lo más mínimo de los tácitos compromisos del hombre-animal. El mismo Dédalo acababa de morir, víctima del flagelo, llevando consigo a la tumba el secreto del acceso al laberinto. Y Grecia sólo cifró su esperanza en un joven llamado Teseo, educado por el centauro Quirón, cuyo talento preceptivo le permitió hacer del muchacho un hombre en toda la acepción de la palabra, es decir alguien que no temía a los monstruos.

Teseo, que comenzó ensayándose con diversos gigantes, designóse a sí mismo para combatir al Minotauro. Pero este atolondrado sabía servirse mejor de su maza que de su propio cerebro, y no se había preguntado siquiera cómo habría de arreglarse para penetrar sin guía en el laberinto.

A bordo del velero que lo conducía a Creta, se hablaba sin cesar del improvisado carácter de su aventura, a tal punto que el joven héroe concluyó por tratarse de tonto frente a toda la tripulación. De pronto, en el muelle, divisó una muchacha que agitaba un luminoso ovillo de hilo.

“Mira, he pensado en ti”, dijo Ariadna al recién llegado. “Esta bobina te guiará en el laberinto. Su brillo irá en aumento a medida que te internes por el buen camino”.

—Pero, ¿qué es, exactamente?

—Es un invento mío. O, mejor dicho, mucho me temo no haber intervenido para nada en su creación. Se hizo sola: es el fruto de toda

la fábula griega pesando sobre un corazón de muchacha que te amaba antes de conocerte.

Teseo no comprendía las palabras de Ariadna, pero admiraba sin reservas la bobina, que de lejos olía a milagro.

Guiado por el hilo mágico, y seguido por el tributo prometido al Minotauro, el héroe penetró profundamente en el laberinto. El monstruo cayó al primer mazazo. Escupía sangre de toro, espesa como mermelada de grosella. ¡Rápido, otro golpe para ayudar a la muerte en una tarea que se hubiese supuesto más difícil!

A duras penas los niños ocultaban su decepción. Contaban con un espectáculo más largo. Para hacer durar el placer de los niños, y a la vez el suyo, Teseo extrajo del bolsillo una pequeña herramienta con la cual serruchó pacientemente los cuernos minotáuricos, todavía calientes por la lucha y por su propio estupor.

Mientras tanto, cumplida ya la misión del Destino, el hilo de Ariadna se apagaba lentamente en un rincón, o, mejor dicho, apenas conservaba las fuerzas necesarias para ayudar a Teseo y los suyos a salir del laberinto.

Tiempo atrás, un especialista había examinado al monstruo, comprobando que se hallaba en plena juventud y que aún era doncel. Por fin se comprendió, cuando la muerte clarificó de súbito las relaciones entre todos, hasta qué punto se había sido injusto con este engendro bipartito, cuya naturaleza hizo de él un ser sin familia, sin corazón, sin discernimiento.

El cuerpo fué arrastrado a la necrópolis por doce voluntarios, centauros todos, precedidos de su patriarca, hecho tanto más digno de men-

ción cuanto que ningún centauro había consentido hasta entonces en dejarse uncir. Y como el Minotauro no tenía parientes ni amigos declarados, fué Teseo, su asesino, quien condujo el duelo: y a nadie le pareció mal. Los notables de la ciudad acompañaron el convoy, junto con sus mujeres, sus hijas mayores, sus esbeltos mancebos y gran cantidad de niños.

También algunas vacas lo seguían, pero de tan lejos y con tanta discreción que, de formar parte del cortejo, ellas eran verdaderamente las únicas en saberlo.

JULES SUPERVIELLE

LA HUELLA

A EDUARDO MALLEA

*Del hombre fugitivo,
sólo tengo la huella,
el peso de su cuerpo
y el viento que lo lleva.
Ni señales ni nombre
ni el país ni la aldea;
solamente la concha
húmeda de su huella;
solamente esta sílaba
que recogió la arena
y la tierra Verónica
que me lo balbucea!*

*Solamente la angustia
que apura su carrera,
los pulsos que lo rompen,
el soplo que jadea,
el sudor que lo luce,
la encía con dentera,
y el viento seco y duro
que el lomo le golpea!*

*Y el espinal que salta,
la marisma que vuela,
la mata que lo esconde
y el sol que lo confiesa,
la duna que lo ayuda,
la duna que lo entrega
y el pino que lo tumba
y Dios que lo endereza!*

*Y su hija, la sangre,
que tras él lo vocea,
su huella, Dios mío,
su pintada huella,
el grito sin boca,
su cebrada huella!*

*Su huella la coman
las santas arenas.
Su huella tápenla
los perros de niebla;
le tome, de un salto
la noche que llega,
su marca de hombre
dulce y tremenda,
su huella entregada
como la gacela!*

*Yo veo, yo cuento
las dos mil huellas.*

*Voy corriendo, corriendo
la vieja Tierra,
rompiendo con la mía
Dios mío, su huella.
¡O me paro y la borran
mis locas trenzas,
o de bruces mi boca
lame la huella!*

*Pero la Tierra blanca
se pone eterna;
se alarga inacabable
igual que la cadena;
se estira en una cobra
que el Dios santo no me quiebra,
¡y sigue hasta el término
del mundo, su huella!*

GABRIELA MISTRAL

E L A P O S E N T O

I

Madame Darbédat tenía un rahat-lukum entre los dedos. Lo aproximó a sus labios con precaución y retuvo el aliento por temor de que un soplo hiciera volar el fino polvo de azúcar con que estaba espolvoreado: "Es de rosa" se dijo. Mordió bruscamente esa carne vitrosa y un perfume corrompido le llenó la boca. "Es curioso cómo la enfermedad afina las sensaciones". Púsose a pensar en mezquitas, en orientales obsequiosos (había estado en Argel, en viaje de bodas) y sus labios pálidos bosquejaron una sonrisa: el rahat-lukum también era obsequioso.

Tuvo que pasar varias veces la palma de la mano por las páginas de su libro, porque, a pesar de sus precauciones, se habían cubierto de una delgada capa de polvo blanco. Sus manos hacían deslizarse, rodar, crujir los granitos de azúcar sobre el papel liso: "Me recuerda a Archachon, cuando leía en la playa". Había pasado el verano de 1907 a orillas del mar. Llevaba entonces un gran sombrero de paja con una cinta verde; se instalaba muy cerca del espigón, con una novela de Gyp o de Colette Yver. El viento hacía llover sobre sus faldas torbellinos de arena y, de vez en cuando, sacudía su libro, sosteniéndolo por una punta. Era, efectivamente, la misma sensación, sólo que los granos de arena estaban completamente secos, mientras que este diminuto pedregullo de azúcar se pegaba un poco a la punta de los dedos. Recordó una banda de cielo gris perla encima de un mar negro. "Eva no había nacido aún". Se sentía grávida de recuerdos y preciosa como un cofre-

cillo de sándalo. El título de la novela que leía entonces volvió, de golpe, a su memoria: se llamaba *Petite Madame* y no era aburrido. Pero desde que un mal misterioso la mantenía prisionera en su aposento, Madame Dabérdat prefería las Memorias y las obras históricas. Deseaba que el sufrimiento, lecturas graves, una atención vigilante y dirigida hacia sus recuerdos, hacia sus sensaciones más exquisitas, la madurasen como una hermosa fruta de invernáculo.

Pensó, con cierta nerviosidad, que su marido pronto golpearía a la puerta. Los otros días de la semana venía solamente al anochecer, la besaba en la frente en silencio y leía *Le Temps* frente a ella, en el sillón. Pero el jueves era el “día” del señor Dabérdat; iba a pasar una hora en la casa de su hija, en general de las tres a las cuatro. Antes de salir, entraba en la pieza de su mujer y ambos hablaban acerca de su yerno, con amargura. Esas conversaciones del jueves, previsibles hasta en sus menores detalles, agotaban a Madame Dabérdat. El señor Dabérdat llenaba con su presencia la habitación tranquila. No se sentaba, caminaba de arriba abajo, giraba sobre sí mismo. Cada una de sus explosiones hería a Madame Dabérdat como un casco de vidrio. Ese jueves, era peor que de costumbre: al pensar que luego tendría que repetir a su esposo las confidencias de Eva y ver a ese gran cuerpo terrorífico saltar de furor, Madame Dabérdat sentía sudores fríos. Sacó un lukum del plato, lo consideró unos instantes con vacilación y luego volvió a dejarlo tristemente: no le agradaba que su marido la viera comiendo lukums.

Se sobresaltó al oír golpear.

—Entra — dijo con voz débil.

El señor Dabérdat entró en puntas de pie.

—Voy a ver a Eva — dijo —, como todos los jueves.

Madame Dabérdat le sonrió.

—La abrazarás por mí.

El señor Dabérdat no contestó y frunció el ceño con aire pensativo: todos los jueves a la misma hora, una irritación sorda se mezclaba en él a las pesadeces de la digestión.

—Iré a ver a Franchot al salir de la casa de Eva; quisiera que le hable seriamente y trate de convencerla.

Hacía frecuentes visitas al doctor Franchot. Pero en vano. Madame Dabérdat arqueó las cejas. Antes, cuando estaba sana, se encogía de hombros a menudo. Pero desde que la enfermedad había trabado sus movimientos, reemplazaba los ademanes que la habrían fatigado demasiado por juegos de fisonomía: decía que sí con los ojos, que no con las comisuras de los labios; arqueaba las cejas en vez de encogerse de hombros.

—Habría que quitárselo por la fuerza.

—Ya te he dicho que es imposible. Además, las leyes están muy mal hechas. Franchot me decía el otro día que tienen dificultades inimaginables con las familias: gente que no se decide, que quiere guardar a los enfermos en casa; los médicos tienen las manos atadas; pueden aconsejar, y punto final. Sería preciso que él provocara un escándalo público, o sino que ella reclame su internación.

—Y eso — dijo Madame Dabérdat — será cosa larga.

—Sí.

Se volvió hacia el espejo y hundiendo los dedos en la barba, empezó a peinársela. Madame Dabérdat miraba sin cariño la nuca roja y poderosa de su marido.

—Si esto sigue — dijo el señor Dabérdat — se volverá más loca que él. Es horriblemente malsano. No le deja un instante. Nunca sale, si no es para venir a verte. No recibe a nadie. La atmósfera de su pieza es sencillamente irrespirable. Nunca abre la ventana, porque Pedro no quiere. Como si hubiera que consultar a un enfermo. Quemar perfumes, creo, una porquería en una cacerola; parece que uno estuviera en la iglesia. Te juro que me pregunto a veces... Eva tiene una mirada rara, ¿sabes?

—No lo he notado — dijo Madame Dabérdat —. La encuentro normal. Tiene cara triste, desde luego.

—Tiene muy mal semblante. ¿Duerme? ¿Come? No se puede

interrogarla al respecto. Pero con un mozo como Pedro a su lado, no debe de cerrar los ojos por la noche.

Se encogió de hombros y añadió:

—Lo fantástico es que nosotros, sus padres, no tengamos el derecho de protegerla contra sí misma. Ten en cuenta que Pedro estaría mejor atendido en el sanatorio de Franchot. Hay un gran parque. Además, creo (agregó sonriendo un poco) que se entendería mejor con gente de su índole. Esos seres son como niños, hay que dejarlos solos; forman una especie de masonería. Hubieran debido internarlo desde el primer día, y digo: por su propio bien. Era su interés bien entendido.

Al cabo de un instante prosiguió:

—Te confieso que no me gusta que esté sola con Pedro, sobre todo de noche. Imagínate que ocurriera algo. Pedro parece terriblemente solapado.

—No sé — repuso Madame Dabérdat — si hay motivo de inquietarse mucho por eso, pues siempre tuvo ese aire socarrón. Daba la impresión de burlarse de todo el mundo. Pobre muchacho — añadió con un suspiro — haber tenido tanto orgullo e ir a parar en eso. Se creía más inteligente que todos nosotros. Tenía un modo de decir: “Tiene usted razón”, para poner fin a las discusiones... Es una bendición para él que no pueda advertir su estado.

Recordaba con disgusto ese largo rostro irónico, siempre algo la-deado. Durante los primeros tiempos del casamiento de Eva, Madame Dabérdat no hubiera deseado nada mejor que un poco de intimidad con su yerno. Pero había desalentado sus esfuerzos: casi no hablaba, y aprobaba siempre con precipitación, pero como ausente.

El señor Dabérdat seguía el hilo de sus ideas:

—Franchot me hizo visitar su instalación — dijo —. Es soberbia. Los enfermos tienen habitaciones particulares, con sillones de cuero, nada menos, y diván-cama. Hay un tennis, ¿sabes? y van a construir una pileta de natación.

Se había plantado frente a la ventana y miraba a través del vidrio, balanceándose un poco sobre sus piernas arqueadas. De pronto, giró

sobre sus tacones, con los hombros deprimidos y las manos en los bolsillos, flexiblemente. Madame Dabérdat sintió que iba a empezar a transpirar: cada vez ocurría lo mismo; ahora iba a caminar de arriba abajo como un oso enjaulado, y a cada paso crujirían sus zapatos.

—Querido mío — dijo ella — te suplico que te sientes; me fatigas. Y agregó, vacilante:

—Tengo que comunicarte una cosa grave.

El señor Dabérdat se sentó en el sillón y apoyó las manos en las rodillas; un estremecimiento recorrió la espalda de Madame Dabérdat; había llegado el momento, era preciso hablar.

—¿Sabes? — dijo con una tos embarazada —. La vi a Eva el martes.

—Sí.

—Charlamos de muchas cosas, estaba muy cariñosa, hace mucho que no la veía en tanta intimidad. Entonces la interrogué, la hice hablar de Pedro. Pues bien, me enteré — añadió, nuevamente confusa — que le quiere *muchísimo*.

—Caramba, hartó lo sé — contestó el señor Dabérdat.

Fastidiaba un poco a Madame Dabérdat: siempre había que explicarle minuciosamente las cosas, poniendo los puntos sobre las íes. Madame Dabérdat soñaba con vivir en contacto con personas finas y sensibles que siempre comprendiesen a medias palabras.

—Pero lo que quiero decir es que le quiere de un modo *muy distinto* del que imaginábamos.

El señor Dabérdat la miró con ojos furiosos e inquietos, como cada vez que no entendía bien el sentido de una alusión o una noticia.

—¿Qué quieres decir?

—Carlos — prosiguió Madame Dabérdat — no me fatigues. Deberías comprender que a una madre le es penoso decir ciertas cosas.

—No comprendo una bendita palabra de lo que me cuentas — declaró el señor Dabérdat con irritación—. No querrás darme a entender que...

—Pues sí — dijo ella.

—Tienen todavía... todavía en este momento?

—¡Sí! ¡Sí! ¡Sí! — exclamó Madame Dabérdat, fastidiada, en tres golpecitos secos.

El señor Dabérdat abrió los brazos, inclinó la cabeza y calló.

—Carlos — murmuró su mujer, inquieta — no debiera habértelo dicho. Pero no podía callar.

—¡Nuestra hija! — dijo él lentamente —. ¡Con ese loco! Ni siquiera la reconoce, y la llama Agata. Eva ha perdido la noción de su dignidad.

Alzó la cabeza y miró a su esposa con severidad.

—¿Estás segura de haber entendido bien?

—No cabe la menor duda. Me pasa lo mismo que a ti — añadió vivamente — no podía creerle y, además, no la comprendo. Yo, nada más que pensar que me tocase ese pobre desgraciado... En fin — suspiró — supongo que la tiene atada de ese modo.

—¡Qué barbaridad! — dijo el señor Dabérdat —. ¿Recuerdas lo que te dije cuando vino a pedirnos su mano? Te dije: “Creo que le gusta *demasiado* a Eva”. Y no quisiste creerme.

De pronto golpeó la mesa y se ruborizó violentamente:

—¡Qué perversidad! ¡La toma en sus brazos y la besa llamándola Agata, diciéndole todos sus disparates sobre las estatuas que vuelan y no sé cuántas cosas más! ¡Y ella le deja! Pero ¿qué les pasa a los dos? Que le compadezca con todo su corazón, que le instale en un sanatorio en que pueda verle todos los días, enhorabuena. Pero nunca imaginé... La consideraba como viuda. Escucha, Juanita — añadió con voz grave — te lo digo con franqueza: ¡pues bien, si su temperamento lo exige, preferiría que tuviese un amante!

—¡Carlos! ¡Cállate! — gritó Madame Dabérdat.

El señor Dabérdat, con aire de cansancio, tomó el sombrero y el bastón que había depositado sobre una mesita, al entrar.

—Después de lo que acabas de decirme — concluyó — no me queda mucha esperanza. En fin, le hablaré de todos modos, porque es mi deber.

Madame Dabérdat tenía prisa por que se fuera.

—Mira: — declaró para alentarle — creo que, a pesar de todo, hay en Eva más empecinamiento que... otra cosa. Sabe que es incurable, pero se obstina; quiere tener razón.

El señor Dabérdat se acariciaba pensativamente la barba.

—¿Empecinamiento? Sí, puede ser. Pues bien, si estás en lo cierto, acabará por cansarse. Pedro no es agradable todos los días, y, además, su conversación no es amena. Cuando le doy los buenos días, me tiende una mano blanda y no habla. En cuanto están solos, supongo que vuelve a sus ideas fijas. Me dice Eva que suele gritar como si lo degollaran, porque padece alucinaciones. ¡Estatuas! Lo asustan porque zumban. Dice que vuelan en torno de él y le miran con ojos enormes.

Se estaba poniendo los guantes.

—Se cansará — agregó —. Pero ¿si se enferma antes? Quisiera que salga un poco, que vea gente: podría encontrarse con algún buen muchacho... un sujeto como Schröder, por ejemplo, que es ingeniero en la casa Simpson; un mozo de porvenir. Volvería a verle aquí y allá y se acostumaría poco a poco a la idea de rehacer su vida.

Madame Dabérdat no contestó, por temor de prolongar la conversación. Su marido se inclinó hacia ella.

—Bueno — dijo — tengo que irme.

—Hasta luego, papá — repuso Madame Dabérdat, tendiéndole la frente —. Abrázala y dile de mi parte que es una infeliz criatura querida.

Cuando se fué su marido, Madame Dabérdat se arrellanó en el fondo de su sillón y cerró los ojos, agotada.

—¡Qué vitalidad! — pensó, con reproche.

En cuanto recobró algunas fuerzas, alargó lentamente la pálida mano y asió un lukum del plato, a tientas, sin abrir los ojos.

Eva vivía con su marido en el quinto piso de un edificio antiguo de la Rue du Bac. El señor Dabérdat trepó ágilmente los ciento doce

escalones. Cuando apretó el timbre, ni siquiera estaba agitado. Recordó con satisfacción las palabras de Mlle. Dormoy: “Para la edad que tiene, Carlos, es usted sencillamente maravilloso”. Jamás se sentía más fuerte y sano que el jueves, sobre todo con esas alertas ascensiones.

Eva le abrió la puerta. “Cierto: no tiene criada. Las muchachas *no pueden* durar en su casa: las comprendo”. La besó:

—Buenos días, pobrecita querida.

Eva le saludó con cierta frialdad.

—Estás paliducha — le dijo el señor Dabérdat, acariciándole la mejilla —. Tienes que hacer un poco de ejercicio.

Se produjo un silencio.

—¿Mamá está bien? — inquirió Eva.

—Así no más. ¿La viste el martes? Pues bien, está como siempre. Tu tía Luisa fué a visitarla anoche. Le causó placer. Le gusta mucho recibir visitas, pero no deben quedarse mucho. Tu tía Luisa vino a París con los niños por ese asunto de la hipoteca. Creo que te hablé de eso; es un caso curioso. Pasó por mi despacho para pedirme consejo. Le dije que no hay que vacilar: tiene que vender. Encontró comprador, por otra parte: es Bretonnel. ¿Te acuerdas de Bretonnel? Ya no trabaja más.

Calló de pronto. Eva le escuchaba apenas. Pensó con tristeza que ya no le interesaba nada. “Los libros tampoco. Antes, había que arrancárselos. Ahora, ni siquiera lee”.

—¿Cómo está Pedro?

—Bien — contestó Eva —. ¿Quieres verle?

—Pero naturalmente — dijo el señor Dabérdat con alegría —. Voy a hacerle una pequeña visita.

Sentía gran compasión por el desventurado mozo, pero no podía verle sin repugnancia. “Me horrorizan los seres malsanos”. Evidentemente, no era culpable Pedro: tenía una carga hereditaria terrible. El señor Dabérdat suspiró: “Por muchas precauciones que se tomen, esas cosas se saben siempre demasiado tarde”. No, Pedro no tenía la culpa. Pero, de todos modos, siempre había llevado en sí esa tara: formaba el

fondo de su carácter; no era como el cáncer o la tuberculosis, enfermedades de las cuales se puede hacer abstracción cuando quiere uno juzgar al hombre tal cual es. Esa gracia nerviosa y esa sutileza que tanto gustaron a Eva cuando la cortejaba, eran flores de la demencia. “Ya estaba loco cuando se casó con ella; sólo que no se notaba. Hay que preguntarse —pensó el señor Dabérdat— dónde empieza la responsabilidad o, más bien, dónde termina. En todo caso, se analizaba demasiado; estaba constantemente concentrado en sí mismo. Pero ¿es esa la causa o el efecto de su mal?” Siguió a su hija por el pasillo sombrío.

—Este departamento es demasiado grande para ustedes —dijo—. Debieran mudarse.

—Me dices lo mismo cada vez que vienes, papá — contestó Eva —. Pero ya te dije que Pedro no quiere abandonar su aposento.

Eva era sorprendente: era para preguntarse si se daba cuenta cabal del estado de su marido. Estaba loco de atar, y respetaba sus decisiones y sus pareceres como si conservara el sentido común.

—Lo digo por ti — prosiguió el señor Dabérdat, algo fastidiado —. Me parece que si yo fuera mujer tendría miedo en estas piezas mal iluminadas. Me gustaría para tí un departamento lleno de luz, como los que construyen últimamente del lado de Auteuil: tres piezas bien ventiladas. Han rebajado los alquileres porque no encuentran inquilinos; sería momento oportuno.

Eva hizo girar suavemente el picaporte y entraron en el aposento. Un espeso olor de incienso llegó a la garganta del señor Dabérdat. Distinguió en la penumbra una nuca delgada, que sobresalía del respaldo de un sillón: Pedro le daba la espalda. Comía.

—Buenas tardes, Pedro — dijo el señor Dabérdat, alzando la voz —. ¿Cómo estamos hoy?

El señor Dabérdat se acercó. El enfermo estaba sentado ante una mesita. Tenía una expresión solapada.

—Hemos comido huevos pasados por agua — observó el señor Dabérdat, subiendo más de tono —. ¡Qué ricos! ¿Verdad?

—No estoy sordo — dijo Pedro con voz suave.

El señor Dabérdat, irritado, volvió la mirada hacia Eva, para tomarla por testigo. Pero Eva le devolvió una mirada dura y calló. El señor Dabérdat comprendió que la había zaherido. “Pues peor para ella”. Era imposible encontrar el tono justo con este desventurado mozo: tenía menos razón que un niño de cuatro años, y Eva pretendía que se le tratase como un hombre. El señor Dabérdat no podía dejar de esperar con impaciencia el momento en que todas esas consideraciones ridículas dejasen de ser necesarias. Los enfermos siempre le fastidiaban un poco — y en particular los locos, porque erraban. El pobre Pedro, por ejemplo, erraba en toda la línea; no podía pronunciar una palabra sin desvariar; sin embargo, no se le podía pedir la menor humildad, ni siquiera el reconocimiento pasajero de sus errores.

Eva retiró las cáscaras y la huevera. Colocó frente a Pedro un plato, un tenedor y un cuchillo.

—¿Qué comerá ahora? — preguntó jovialmente el señor Dabérdat.

—Un biftec.

Pedro había asido el tenedor y lo sostenía en la punta de sus dedos pálidos. Lo examinó minuciosamente y luego, con risa ligera, murmuró:

—Por esta vez no será — depositándolo nuevamente —. Estaba prevenido.

Eva se acercó y miró el tenedor con apasionado interés.

—Agata — le dijo Pedro — dame otro.

Eva obedeció y Pedro se puso a comer. Ella se había apoderado del tenedor sospechoso y lo apretaba en la mano sin quitarle los ojos de encima. Parecía hacer un violento esfuerzo.

“Qué turbios son todos sus gestos y todas sus reacciones” pensó el señor Dabérdat.

Se sentía incómodo.

—¡Cuidado! — advirtió Pedro —. Tómala por el medio de la espalda, a causa de las pinzas.

Eva suspiró y volvió a dejar el tenedor en la mesa de trinchar. El señor Dabérdat se encolerizó. No le parecía bien ceder a todas las fantasías de ese infeliz. Aun desde el punto de vista de Pedro, era perni-

cioso. Franchot lo había dicho: “Nunca hay que entrar en el delirio de un enfermo”. En vez de darle otro tenedor, mejor hubiera sido razonarle suavemente y hacerle comprender que el primero era idéntico a los demás. Se adelantó hacia el trinchante, recogió ostensiblemente el tenedor y con un dedo ligero rozó los dientes. Luego se volvió hacia Pedro. Pero éste cortaba su carne apaciblemente; alzó una mirada dulce e inexpresiva hacia su suegro.

—Quisiera charlar un poco contigo — dijo el señor Dabérdat a Eva.

Eva le siguió dócilmente a la sala. Al sentarse en el canapé, el señor Dabérdat advirtió que había conservado el tenedor en la mano. Lo arrojó con humor sobre una consola.

—Se está mejor aquí — declaró.

—Nunca vengo.

—¿Puedo fumar?

—Claro que sí, papá —contestó Eva vivamente—. ¿Quieres un cigarro?

El señor Dabérdat prefirió liar un cigarrillo. Pensaba sin fastidio en la discusión que iba a iniciar. Hablando con Pedro, se sentía embarazado por su razón como un gigante puede estarlo de su fuerza cuando juega con un niño. Todas sus cualidades de claridad, nitidez, precisión se volvían contra él. “Con mi pobre Juanita, hay que confesarlo, ocurre más o menos lo mismo”. Cierto es que Madame Dabérdat no estaba loca, pero la enfermedad la había... adormecido. Eva, al contrario, se parecía a su padre; era una naturaleza recta y lógica. Con ella, la discusión se convertía en placer. “Por eso no quiero que me la destrocen”. El señor Dabérdat alzó los ojos: quería volver a ver los rasgos inteligentes y finos de su hija. Tuvo una decepción: en ese rostro, antes tan razonable y transparente, había ahora algo nublado y opaco. Eva seguía siendo muy hermosa. El señor Dabérdat observó que se había pintado con gran cuidado, casi con pompa. Se había azulado los párpados y puesto rimmel en las largas pestañas. Este maquillaje perfecto y violento causó una impresión penosa a su padre.

—Estás verde bajo el rouge — le dijo —. Temo que te enfermes. ¡Y cómo te pintas ahora! Tú, que eras tan discreta.

Eva no contestó y el señor Dabérdat consideró un instante con embarazo ese rostro resplandeciente y gastado, bajo la pesada masa de los cabellos negros. Pensó que parecía una actriz trágica. “Sé exactamente a quién se parece. A esa mujer, esa rumana que representó *Fedra*, en francés, en el teatro de Orange”. Lamentó haber formulado aquella observación desagradable. “¡Se me escapó! Mejor sería no molestarla con insignificancias”.

—Discúlpame —dijo sonriendo—, sabes que soy un viejo naturalista. No me gustan mucho todas esas pomadas que las mujeres de hoy se plantan en la cara. Pero estoy equivocado. Hay que vivir con su tiempo.

Eva le sonrió amablemente. El señor Dabérdat encendió su cigarrillo y aspiró varias veces el humo.

—Chiquita mía — empezó —, quería decirte, precisamente: vamos a charlar los dos, como en otros tiempos. Vamos, siéntate y escúchame de buen modo. Hay que tener confianza en el viejo papá.

—Prefiero estar de pie — dijo Eva —. ¿Qué tienes que decirme?

—Te voy a hacer una simple pregunta — dijo el señor Dabérdat con cierta sequedad —. ¿A dónde vas a parar con todo esto?

—¿Todo esto? — repitió Eva, asombrada.

—Pues sí, todo, toda esta vida que te has hecho. Escucha — prosiguió — no debes creer que no te comprenda (había tenido una súbita inspiración). Pero lo que quieres hacer está por encima de las fuerzas humanas. Quieres vivir únicamente por la imaginación ¿no es cierto? ¿No quieres reconocer que está enfermo? ¿No quieres ver al Pedro de hoy, verdad? Sólo tienes ojos para el Pedro de antes. Queridita mía, hijita, es un propósito imposible de cumplir. Mira, te voy a contar una historia que quizá no conozcas. Cuando estábamos en Les Sables d’Olonne, y tú tenías tres años, tu madre conoció a una joven señora, deliciosa, que tenía un niño espléndido. Jugabas en la playa con esa criatura. Eran así de altos, y tú eras su novia. Algún tiempo después, en París, tu madre quiso volver a ver a esa señora. Le informaron que había su-

frido una horrible desgracia: su hermoso niño había sido decapitado por el guardabarros delantero de un automóvil. Dijeron a tu madre: “Vaya a verla, pero sobre todo no le hable de la muerte de su hijo; no quiere creer que murió”. Fué tu madre, y se encontró con una mujer medio loca: vivía como si el niño existiera aún, le hablaba, ponía su cubierto en la mesa. Pues bien, estaba en tal estado de tensión nerviosa que al cabo de seis meses fué preciso llevarla a la fuerza a un sanatorio, donde permaneció tres años. No, chiquita — dijo el señor Dabérdat, meneando la cabeza — esas cosas son imposibles. Mejor hubiera sido que reconociese valientemente la verdad. Habría sufrido mucho en el primer momento, y luego el tiempo habría pasado la esponja. No hay nada mejor que mirar las cosas de frente, créeme.

—Te equivocas — dijo Eva con esfuerzo —. Sé muy bien que Pedro está...

No pudo pronunciar la palabra. Se mantenía muy erguida, con las manos en el respaldo del sillón: algo árido y feo había en la parte inferior de su rostro.

—¿Y entonces?

—Y entonces ¿qué?

—Tú...

—Le amo tal cual es — dijo Eva rápidamente y con aire de fastidio.

—No es cierto — declaró el señor Dabérdat con fuerza—. No es cierto. No le quieres. No puedes quererle. Tales sentimientos sólo se abrigan hacia un ser sano y normal. Por Pedro sientes compasión, no lo dudo, y probablemente también conservas el recuerdo de los tres años de felicidad que le debes. Pero no me digas que le amas, porque no te creeré.

Eva tenía la mirada fija en la alfombra y estaba como ausente.

—Podrías contestarme — dijo fríamente el señor Dabérdat—. No creas que esta conversación me es menos penosa que a tí.

—Ya que no me has de creer.

—Pues si le amas — exclamó, exasperado — es una gran desgracia para tí, para mí y para tu pobre madre, porque voy a decirte algo que

habría preferido ocultar: antes de tres años, Pedro se habrá sumergido en la demencia más completa; será como una bestia.

Miró a su hija con dureza: estaba enojado porque, por su empecinamiento, Eva le había obligado a hacer esa penosa revelación.

Eva no se inmutó. Ni siquiera alzó los ojos.

—Lo sabía.

—¿Quién te lo dijo? — preguntó el señor Dabérdat, estupefacto.

—Franchot. Hace seis meses que estoy enterada.

—¡Y yo que le había pedido consideración! — dijo el señor Dabérdat con amargura —. En fin, quizá sea mejor así. Pero en estas condiciones comprenderás que sería imperdonable conservar a Pedro aquí. La lucha que has emprendido está destinada al fracaso; su enfermedad no perdona. Si se pudiera hacer algo, si fuera posible salvarle a fuerza de cuidados, no digo que no. Pero mira: eras bonita, inteligente y alegre; te destruyes por puro gusto y sin beneficio. Pues bien, estamos de acuerdo, te has portado admirablemente; pero se acabó. Has cumplido tu deber, más que tu deber. Ahora sería inmoral insistir. También tiene uno deberes consigo mismo, hija mía. Además, no piensas en nosotros. *Es preciso* — recalcó las palabras — que envíes a Pedro a la clínica de Franchot. Dejarás este departamento en que sólo has tenido desgracias y volverás a casa. Si deseas ser útil y aliviar sufrimientos ajenos, puedes atender a tu madre. La pobre es cuidada por enfermeras. Bastante necesitaría sentirse un poco rodeada de afecto. Y *ella* — agregó — ella podrá apreciar lo que hagas para aliviarla y estar agradecida.

Hubo un largo silencio. El señor Dabérdat oyó que Pedro cantaba en la pieza vecina. Era, por otra parte, apenas un canto: más bien una especie de recitativo agudo y precipitado. El señor Dabérdat miró a su hija:

—Entonces ¿no quieres?

—Pedro permanecerá conmigo — dijo ella, despacio —. Me entiendo bien con él.

—Diciendo pavadas todo el día.

Eva sonrió y dirigió a su padre una extraña mirada burlona y casi alegre. “Cierto —pensó el señor Dabérdat, furioso—, no es lo único que hacen; se acuestan juntos”.

—Estás completamente loca — dijo, poniéndose de pie.

Eva sonrió tristemente y murmuró, como para sí:

—No lo suficiente.

—¿No lo suficiente? Sólo puedo decirte una cosa, hija mía, y es que me asustas.

La besó apresuradamente y salió. “Habría que enviarle — pensó al bajar la escalera — dos robustos individuos que se llevarían a la fuerza a ese desecho humano y lo pondrían bajo la ducha sin preguntarle su parecer”.

Era un hermoso día de otoño, sereno y sin misterio; el sol doraba los rostros de los transeúntes. Impresionó al señor Dabérdat la sencillez de esas caras: unas eran bronceadas, las otras claras, pero reflejaban todas felicidades y preocupaciones con las cuales estaba familiarizado.

“Sé muy bien lo que reprocho a Eva — díjose al entrar en el bulevar Saint-Germain —. Le reprocho vivir fuera de lo humano. Pedro ya no es un ser humano. Todos los cuidados, todo el amor que le da a él, los niega en cierto modo a toda esa gente. No hay derecho a negarse a los hombres. ¡Qué diablos, vivimos en sociedad!

Miraba a los transeúntes con simpatía; le agradaban sus miradas graves y transparentes. En esas calles asoleadas, entre los hombres, se sentía uno seguro, como en medio de una gran familia.

Una mujer sin sombrero se había detenido ante un escaparate al aire libre. Llevaba a una chiquilla de la mano.

—¿Qué es? — preguntó la criatura, mostrando un aparato de radio.

—No toques — le dijo su madre —. Es una máquina de hacer música.

Permanecieron un instante sin hablar, en éxtasis. El señor Dabérdat, enternecido, se inclinó hacia la niña y le sonrió.

(Concluirá)

JEAN-PAUL SARTRE

SOBRE CONCEPTO Y VALORACIÓN DEL ESPÍRITU: KLAGES Y SCHELER

Dos notas fundamentales caracterizan el concepto tradicional del espíritu. En primer término, según la teoría clásica que tiene su origen en la antigüedad griega y domina aún hoy en casi toda la filosofía moderna, el espíritu es una fuerza *creadora*, poderosa en sí misma e independiente en su autodesarrollo de las formas inferiores del ser; en segundo término, este espíritu constituye lo positivamente valioso en el hombre, lo que le confiere un sentido especial y lo sitúa por encima de toda otra realidad. El sentido de la humanidad reposa en ese agente específico que sólo al hombre conviene.

En uno y otro sentido la filosofía clásica se muestra al unísono a pesar de las profundas diferencias personales. De los griegos a San Agustín, de éste a Descartes, de Descartes a Kant el concepto del espíritu sufre variaciones profundas, pero en todos ellos domina la convicción del poder originario y del valor positivo de lo espiritual. Pero, ¿responde este concepto tradicional a la verdadera realidad del espíritu?

Tocamos aquí un fundamental problema de valor cuyo origen inmediato se remonta a Nietzsche y, en general, a toda esa poderosa corriente romántico-vitalista que en los últimos decenios del pasado siglo y comienzos del presente se acrecienta y multiplica de más en más en un sector, acaso el más influyente, de la conciencia metafísica occidental.

Posiblemente no ha existido en la historia de la humanidad un momento más decisivo para el porvenir del concepto y el destino del hombre. La filosofía de Nietzsche realiza la más formidable y radical inversión en el orden valorativo tradicional. Durante siglos, el pensamiento moderno se nutrió de valoraciones

y juicios al parecer incommovibles. La filosofía de la vida trató de crear una nueva conciencia en el vivir humano. Con una valentía y decisión que aún hoy mismo nos conmueve y asombra, Nietzsche se dió a la ingrata tarea de derrumbar los fundamentos de nuestra moral, de nuestra civilización y cultura, poniendo en tela de juicio, con más amor que resentimiento como algunos suponen, los juicios y valoraciones que la sustentaban.

Desde Nietzsche, la vida y sus valores inmanentes cobran una significación insospechada. Pero lo importante para nosotros, en el momento actual, es que con esta situación se crea una crisis en el concepto del espíritu no prevista anteriormente. Hasta entonces, la sobreestimación de que goza el espíritu no requiere justificación alguna. En cambio, es preciso ahora justificar de algún modo lo que antes fué una convicción: la excelencia y la primacía valorativa del espíritu humano.

Surgen de este modo problemas singularmente importantes y de una alta significación para comprender las orientaciones últimas de la metafísica del espíritu. Adviértase que antes que perjudicial para el concepto espiritualista del hombre, esta crisis le es en más de un sentido favorable. Se reanuda con ello el interés especulativo por las cosas del espíritu y la metafísica espiritualista cobra un nuevo vigor y una profundidad pocas veces igualada. Este movimiento espiritualista alcanza proyecciones múltiples. Se trata, en primer término, de analizar y comprender las leyes que rigen la vida espiritual acentuando la singularidad de los métodos y conceptos a ella aplicables en oposición a los usados en las ciencias naturales. La psicología misma, al menos tal como se ha desarrollado hasta fines del siglo último, es percibida meramente como una ciencia natural que sólo alcanza a proporcionarnos una explicación, fundada en leyes naturales de los procesos psicofisiológicos que están en la base y condicionan los actos espirituales, pero que no penetra en el contenido real de los mismos. Todo acto espiritual tiene su punto de partida y saca su energía de los centros vitales del hombre; originariamente es, como en el animal, un proceso psicofísico explicable de modo puramente natural. Sobre esta base se erigen ulteriormente los actos espirituales dadores de sentido. Pero este proceso, como vivencia individual, permanece ajeno a toda explicación y sólo puede ser comprendido en un sentido especial.

Spranger, que ha retomado de modo extraordinariamente fecundo el hilo

de las investigaciones ya iniciadas por Dilthey, exige para la vida espiritual una psicología comprensiva. Comprender, en este caso, es aprehender el sentido de complejos espirituales. Pero no se trata de un revivir en sí mismo estos complejos espirituales ni ningún otro tipo de identificación afectiva; se trata de un conocimiento comprensivo *objetivamente* válido *. También, en decidida oposición a la psicología puramente explicativa, el método *noológico* de Eucken y la *pneumatología* de Class tienden a penetrar en el contenido real de la vida psíquica y espiritual humana; y en un sentido semejante están igualmente orientadas las distinciones de Windelband y Rickert entre ciencias naturales y ciencias del espíritu o culturales, referidas estas últimas a los procesos en los que va implicado un valor.

Pero la investigación no para ahí, y junto a la gnoseología de las ciencias del espíritu surge, como fundamental problema, una verdadera metafísica de lo espiritual que consulta a la vez la estructura esencial del espíritu y su significado y valor en la vida humana. La estructura ontológica y los modos de manifestación del espíritu se colocan en el centro de la investigación que, en buena parte, aparece como una vuelta a los grandes motivos del idealismo alemán con exclusión expresa de la asfixiante armazón arquitectónica que los envuelve.

Para una fenomenología y metafísica del espíritu, de rigurosa actualidad en el panorama filosófico del presente, los grandes motivos del idealismo alemán ofrecen una riqueza de contenido incomparable. Casi la totalidad de los problemas en los que se nutre la filosofía del espíritu de nuestro tiempo han visto la luz o, al menos, han sido percibidos en toda su significación en los sistemas metafísicos de un Fichte, de un Schelling, de un Hegel.

Durante largo tiempo el interés especulativo vivió ajeno a la importancia de estos problemas, que sólo de algunos años a esta parte parecen recobrar toda su significación y situarse en el plano central de las investigaciones auténticamente filosóficas. El concepto fichteano del *yo personal* del hombre, no como un objeto posible de la experiencia sino como un centro activo de actos espirituales, que no posee un sustrato permanente, una realidad sustancial preexistente o subsistente a sus actos si no se vive en la pura y continua ejecución de los mismos —sin duda una de las más significativas conquistas del idealismo alemán— reaparece en Scheler sobre bases más amplias aunque en íntima rela-

* SPRANGER: *Psicología de la Edad Juvenil*.

ción con aquél. Pero la nota decisiva en este movimiento espiritualista resulta de la consideración del espíritu no como mera subjetividad sino como una realidad autónoma *suprapersonal* que informa con sus contenidos la actividad de cada yo individual. El ser personal, centro activo de los actos espirituales, sólo puede aprehenderse con referencia a las objetividades que lo envuelven y que constituyen su mundo propio, su esfera de realización. Hans Freyer ha analizado profundamente la estructura y la dinámica propia del espíritu objetivo y no menos importantes resultan en este sentido las aportaciones de Hartman, Class, Spranger y otros.

Parejamente, en estrecha relación con las tendencias apuntadas, se desarrolla en los últimos tiempos una expresa filosofía de los valores como ciencia especial referida al concepto, orden jerárquico y significado esencial de los valores con relación al yo personal del hombre que en ellos se vive. Importa distinguir claramente lo que este movimiento significa. El valorar es una función primaria del espíritu humano. En todo acto espiritual va implícito un momento estimativo. En realidad, toda la vida humana está impregnada de valoraciones y la historia de la humanidad es, en cierto modo, un incesante, un inacabable aprehender, descubrir y realizar temporalmente los valores.

Pero sólo de poco tiempo a esta parte el problema del valor pasa a constituir un motivo fundamental de la especulación filosófica. Junto a la tradicional filosofía del ser se abre camino la filosofía del valor, pasando a primer plano en el interés especulativo la multitud de problemas singularmente importantes que ella encierra. Posiblemente es a Nietzsche, tan radicalmente revolucionario en el orden estimativo, a quien se debe el mayor impulso en este sentido. No porque Nietzsche se haya propuesto alguna vez una *Axiología* tal como hoy se la entiende, sino porque su filosofía es, en definitiva, una continua toma de posición; un afirmar y negar valores. Precisamente, de su decisión valorativa en favor de la *vida*, fundamentalmente opuesta a la tradicional sobreestimación del espíritu, arranca esa moderna corriente ideológica: la "filosofía de la vida" que en múltiples ramificaciones, cada vez más desfallecientes, llega hasta nosotros, pero cuya influencia en el problema del valor de lo espiritual es aún visible como veremos de inmediato.

Ahora bien, es decisiva en esta nueva filosofía del espíritu la oposición visible, al menos en ciertos sectores, al concepto tradicional del valor y significación cósmica de lo espiritual. Es aquí donde la influencia del vitalismo se hace sentir de más en más al reconocer que lo propiamente creador y poderoso en el hombre son las fuerzas impulsivas que brotan del alma y no lo que llamamos espíritu. Lo esencialmente valioso en el hombre es su vida misma.

En este sentido es sintomática la filosofía de Ludwig Klages, un pensador agresivo y profundo que de día en día cobra mayor relieve aun cuando el contenido esencial de sus ideas es trágicamente desconsolador para el hombre culto occidental.

Para Klages, vida y espíritu son irreductibles. Si hemos de comprender la verdadera e íntima naturaleza del hombre es preciso tener en cuenta tanto su realidad espiritual como su vitalidad. El error fundamental que según Klages se advierte en la filosofía occidental antigua y moderna es, justamente, el prejuicio monista que la domina a consecuencias del cual no se ve que un ser personal como el hombre histórico no podrá jamás ser explicado ni por su vitalidad sola ni por su espíritu. “Los grandes pensadores del Romanticismo —dice— han retomado deliberadamente la tripartición griega: Cuerpo-Alma-Espíritu; y con ello han superado en mucho, tanto el sensualismo inglés como el racionalismo francés y kantiano; pero ninguno ha reconocido que ello significaba, no una superposición de tres etapas de la naturaleza humana, sino la oposición irreductible de la *Vida* bipolarizada y del *Espíritu* situado fuera del espacio y del tiempo. Supuesto que el autor de estas líneas haya, por conclusiones falsas, inventado todo un sistema de errores, un solo conocimiento profundo subsistiría intacto y firme, aun si ello no llegase a ser reconocido sino más tarde o aun jamás: el conocimiento de la oposición hostil de la *Vida* y del *Espíritu*, y por tanto del *Espíritu* y del *Alma* *.

Para comprender la metafísica del espíritu en Klages es preciso tener en cuenta en qué forma se manifiesta éste en la esfera finita del ser humano **.

* L. KLAGES: “De la métaphysique des différences personnelles” en *Les Principes de la Caractérologie*.

** Hacemos sólo unas pocas observaciones suficientes para que se nos haga visible el rol negativo que juega el espíritu. Una exposición más detallada de su filosofía puede verse en el interesante ensayo de GERDA WALTER: “L. Klages y su lucha contra el espíritu”, *Revista de Occidente*, Setiembre y Octubre de 1930. Es lamentable la falta de una ver-

Klages distingue en el hombre procesos vitales y espirituales. En los procesos de la sensación y de la impulsión se expresa el cuerpo; en la visión y la impulsión a la creación de formas (realización sea mágica, sea mecánica de las imágenes) se expresa el alma. Al espíritu corresponden los actos conceptuales y volitivos. Estos últimos actos no tienen duración en el tiempo; son actos puntififormes que recortan, por así decirlo, el fluir incesante de las vivencias anímicas y nos proporcionan la *conciencia* de lo vivido.

Lo espiritual en el hombre se expresa en el *yo*. Pero el *yo* no es el espíritu sino el espíritu acoplado a la vida. El *yo* es el centro donde en la esfera vital particular de un individuo humano el espíritu obra sobre la vida y sufre a la vez la influencia de ésta. Es importante observar que el *yo* o centro espiritual no puede existir sin la adjunción de un centro vital, pero, en cambio, éste puede existir independientemente de un *yo*. Este es el caso de los animales y también del hombre primitivo. En éstos, los procesos vitales se desarrollan simplemente sin ser conscientes. La conciencia tiene su origen en el *yo* o sea en la adjunción del espíritu a la vida.

Frente a la vida, eterna, incesantemente cambiante, se opone el espíritu invariable, siempre idéntico a sí mismo. El centro determinante de toda personalidad está constituido por estas dos sustancias, y todas las diferencias cualitativas de los caracteres reposan en las proporciones variables de esta unión del alma con el espíritu. Pero, mientras el alma sin el espíritu puede ser vivida (“es la pulsación rítmica de los elementos *atmosféricos* y predomina en la animalidad”), el espíritu sin alma no puede ser concebido ni representado; es acósmico y exterior a la conciencia y no puede ser deducido sino por la acción incesante que ejerce sobre la vida en nosotros mismos. “El espíritu es el fuera “absoluto” o “excéntrico” como el alma es el dentro natural” *.

En un momento, donde tiene su origen la *historia* del hombre, el espíritu entra en relación con la vida y desde entonces, por necesidad natural, ambos se mantienen en eterna lucha. En esta lucha en que el espíritu adversario del alma lleva la mejor parte va aquél incesantemente trabajando por debilitar y

sión a nuestro idioma de sus obras principales, en especial: *De la esencia de la conciencia* y *De el Eros Cosmogónico*. De *Los principios de la Caracterología* existe una traducción francesa (Alcán, París) que utilizamos en este ensayo.

* L. KLAGES: Obra citada.

destruir la vida. ¿En qué forma se realiza esa acción destructora del espíritu frente a la vida? En la conciencia cognoscitiva y volitiva.

Según Klages, nosotros *sentimos* intuitivamente la realidad; *vivimos* las cosas en forma de imágenes siempre cambiantes. Este es el mundo como “contenido vital” sujeto a perpetuo cambio porque es en realidad el curso del tiempo devenido imagen. Pero el espíritu conceptualiza las imágenes; corta en mil puntos la corriente continua del fluir vivencial y da origen a entidades inmutables, rígidas: los conceptos, las ideas, que no corresponden exactamente a la realidad concreta que sentimos o vivimos intuitivamente. Esta es siempre variable, nunca la misma, pero, en cambio, la esencia es invariable y siempre idéntica. Así, el cielo que yo siento por intuición es distinto a cada instante, pero el cielo que yo concibo (mundo como “contenido intelectual”) permanece siempre el mismo.

El concepto de las cosas es siempre algo esquemático, mezquino, si lo comparamos con la vivencia sobre la que el concepto se origina. El ideal de Klages sería la permanencia en ese estado de pasividad en que el yo se *abisma viviendo* la realidad. El fundamento de este vivir es la comunidad de origen: la vida universal de la que cada alma individual es sólo una condensación, una forma concreta, como lo es también, el alma de la realidad que lo envuelve. Al vivir intuitivamente el alma de una cosa u otro ser, el yo intuye en realidad y por su intermedio la vida universal de la que él mismo participa.

Klages supone un estado natural del hombre prehistórico en íntima comunión con la vida cósmica. Todo lo viviente se mantiene en una armoniosa unión o simbiosis. Todos los animales y aun el hombre primitivo viven la “vida eternal”; no porque posean una existencia de duración ilimitada, lo que es imposible, sino porque para ellos no tiene sentido la idea de la muerte y toda su vida es un permanecer sumergidos en el constante fluir de la vida cósmica. Sólo el hombre histórico ha perdido la vida eternal desde que ha sido capaz de razonar y querer, es decir, ¡por su espiritualidad!

“Mientras que como ser viviente yo estoy unido a los otros seres vivientes y al planeta donde he nacido —como una hoja del árbol de la vida— en tanto que yo, yo estoy separado no solamente de los otros yo sino también de todos los segmentos del universo que me son dados vivir” *.

Un acontecimiento todavía inexplicable ha arrancado una parte del hombre

* L. KLAGES: Obra citada.

al flujo del devenir y le ha dado en cambio el conocimiento del carácter pasajero de su vida (inconsciente). Ningún animal tiene conciencia del tiempo porque él mismo es una forma del transcurrir del tiempo; el hombre es consciente a cada instante porque él tiene el don fatal de considerar el transcurrir de las cosas, y el hombre posee este don porque encuentra en él, al lado del tiempo, un elemento extratemporal. La idea contraria al transcurrir de la vida es el ser. Junto a lo que transcurre no hay más que lo que es, y la sola existencia en el seno del transcurrir de la realidad es el yo.

Según Klages, el mito judeo-cristiano del paraíso terrenal y del pecado expresa de una manera sugestiva y asombrosa esta verdad. La expulsión fuera del paraíso —donde el hombre vive en íntima comunión con la realidad toda— es idéntica al origen del yo; porque sólo un ser dotado de un yo es, como tal, un ser existente y, por tanto, un ser consciente del tiempo y que sabe que él ha comenzado y que él debe morir.

Aunque el mito aludido atribuye toda la espantosa tragedia del hombre a la adquisición del conocimiento, es decir, al origen de la razón consciente, ésta se encuentra de tal modo condicionada a la voluntad que bien puede afirmarse que es la voluntad misma la que ha creado esta situación del hombre trágicamente arrancado al constante fluir de la vida universal. Aun cuando no se excluye la posibilidad del empleo de la volición al servicio de emociones afirmativas y de impulsiones formativas (expresiones de la vitalidad), la volición consiste siempre en una serie de actos esencialmente destructores. La voluntad es un poder absolutamente negativo, y en ella, en esa facultad de proponerse fines distintos y casi siempre opuestos a los fines inmanentes a la vida cósmica, se hace singularmente visible el poder destructor del espíritu.

Es un error —afirma Klages— suponer que la voluntad es indispensable a la realización de fines. En realidad existen realizaciones de fines enteramente extrañas a la voluntad. Esto es visible en la realización mágica (realización involuntaria de deseos, por ejemplo, en los sueños), pero mucho más en la realización instintiva. Analícese un acto instintivo y se advertirá de inmediato que no existe en él un momento volitivo. Más aún, el instinto se caracteriza justamente por esa inmediatez que excluye toda decisión voluntaria. Esto es posible, según Klages, porque en la animalidad entera y también en el hombre primitivo existe una relación magnética vital entre el alma, el animal y las

imágenes del mundo; una relación análoga al menos a la que existe entre el polo positivo de un imán y el polo negativo de otro imán. Pero el hombre no es capaz de realizar sus fines por medios mágicos y sólo excepcionalmente por el instinto, lo que obliga a suponer que algo en él ha destruído la relación magnética vital con las imágenes del mundo, o mejor, es preciso que alguna cosa en él se haya interpuesto entre el alma y las imágenes del mundo, semejante a una pared de separación.

Aquí encaja la voluntad. La facultad de querer, de proponerse fines, “es la expresión parcial más notoria de la rotura sobrevenida con la naturaleza o de la exclusión del sujeto de la voluntad de la vida universal”. La tragedia del hombre es estar condenado a *querer*, lo que lo desgaja de la cohesión universal que mantiene los seres vivientes.

Así pues, el espíritu destroza aquel inmediato vivir el alma de las cosas racionalizando las vivencias; convirtiendo la polaridad: alma de lo vivido y alma del que lo vive (dos polos de la vida universal que en la vivencia intuitiva recobran su unidad) en una verdadera contraposición entre *sujeto* y *objeto*. Pero para que la razón actúe conceptualizando las vivencias es menester que el alma sea arrancada de esa unión mística con el alma de todas las cosas. Esto es obra de la voluntad *. Razón y voluntad perturban el orden y la conexión natural de los procesos vitales. He aquí el hombre histórico que ha perdido su vida por obra del espíritu.

“El hombre ha perdido la “vida eternal” porque en él la célula vital temporal se ha abierto a la irradiación del espíritu intemporal, el cual, según la palabra profunda de Aristóteles, ha penetrado desde fuera en el cosmos, del exterior **.

Ahora bien, lo fundamentalmente decisivo en Klages es su posición valorativa. Porque en realidad todo esto podría suceder, podría el hombre haber

* Klages sostiene la primacía de la voluntad. “Nos inclinamos —dice— a buscar el acto decisivo del espíritu no en el acto conceptual sino en el acto volitivo, y a partir de éste para penetrar la espiritualidad misma, es decir, la conciencia y, de rechazo, la vitalidad. Haciendo esto imitamos a los escolásticos que proclamaban el primado de la voluntad sobre el conocimiento; a Schopenhauer, que falsea este pensamiento profundo por la suposición ilusoria de que el mundo es la “representación” del sujeto; y en fin y sobre todo a Nietzsche, que habría sido capaz de llevarla a término si no fuera porque ha transportado el espíritu, del cual ha penetrado la esencia, a la vitalidad misma”. KLAGES: Obra citada.

** L. KLAGES: Obra citada.

perdido la vida eternal y, sin embargo, haber ganado mucho con ello. Esta es justamente la convicción común a todas las ideas progresivas del hombre, naturalistas o espiritualistas. Lo valioso en el hombre es su espíritu, sea éste una entidad metafísica autónoma o, apenas, un producto natural de la evolución de los impulsos y tendencias primarias. Pero para Klages es la vida misma el supremo valor y, consecuentemente, el espíritu aparece como una fuerza *negativa*, un elemento demoníaco destructor de la vida y el alma. Desde el momento en que el espíritu entra en contacto con el alma, en el seno del yo comienza la tragedia del hombre; y la historia de la humanidad no es, en definitiva, más que un lento pero progresivo proceso de destrucción de la vida por el espíritu.

Adviértase lo grave de esta radical inversión de valores, no siempre debidamente apreciada. Todo lo que de acuerdo al concepto tradicional constituye lo esencialmente humano: la capacidad de tener *conciencia* de algo y de no estar como el animal en éxtasis ante el mundo; la voluntad libre y creadora que permite al hombre proponerse fines que trascienden el rígido determinismo de las leyes naturales; ciencia, técnica, idioma, arte, filosofía, religión, la creación del Estado y del Derecho, en fin: todas las manifestaciones múltiples y variadas de nuestra civilización y cultura no son, como se ha creído durante miles de años, valores positivos de humanidad. Todo ello es apenas la necesaria y dramática consecuencia de la ruptura sobrevenida en el rítmico fluir de la vida humana por obra del espíritu. El pensar y el querer no elevan al hombre sobre la animalidad como se ha creído tanto tiempo. Si el hombre piensa y quiere es sólo porque él ha perdido esa natural conexión sustancial con el alma del universo que permite aprehender en inmediata intuición la realidad toda que lo envuelve, y realizar fines, como en la vida instintiva animal, sin la necesaria intervención de un acto volitivo.

La verdad es que el hombre se ve forzado a pensar y a querer; a crear la ciencia y la técnica, el Estado, el Derecho; a ser lo que habitualmente llamamos un hombre culto, sólo para recobrar la perdida unidad de su alma con el alma cósmica. Y lo que reviste aún mayor gravedad, visto el incesante afán de progreso que domina al hombre histórico, es que todo ese esfuerzo del hombre lejos de salvar su alma la conduce a una muerte segura. El destino del hombre es irremediable porque en su propia estructura ontológica lleva el germen de su destrucción.

Klages ha desarrollado hasta sus últimas consecuencias el concepto vitalista del hombre y parejamente afirmado la índole esencialmente negativa del espíritu. Esta idea negativa del espíritu, compartida en cierto modo por filósofos, historiadores y sociólogos de las más diversas tendencias y sobre la cual ha llamado muy especialmente la atención Scheler como una "idea temible que bien puede ser verdadera", o que contiene al menos una relativa verdad, implica, como decíamos, una radical inversión de valores con relación a la clásica valoración positiva del espíritu en el pensamiento filosófico occidental desde la antigüedad griega hasta nosotros.

Ni aun el naturalismo filosófico, que erróneamente identificara lo espiritual del hombre con sus facultades psíquicas superiores, pudo llegar a una tal desestimación de lo esencialmente humano como se manifiesta en esta *exaltación de la vida* que halla sus corifeos máximos en Lessing, Nietzsche, Klages, Spengler y muchos otros. Hay en este movimiento un visible y desesperado esfuerzo de rebeldía contra la civilización y la cultura. Con estupor se advierten sus múltiples proyecciones y la fuerza y hondura con que penetra en el espíritu de nuestro tiempo. Y no es extraño que esto suceda. Más de un hecho, y aun la historia misma del hombre a través de algunos milenios de incesante progreso, parece confirmar esta idea. Medido vitalmente, el hombre es el ser que se ha ido desprendiendo cada vez más de esa íntima comunión con la naturaleza entera, de esa natural vida primigenia que el vitalismo coloca en el plano más superior de la escala valorativa. Recientemente, en un libro que ha tenido la virtud de provocar variados comentarios, Alexis Carrel ha llamado la atención sobre un aspecto particular de este hecho.

Según Carrel, la vida se comprende en relación a su medio. Todo ser orgánico vive en un medio que actúa sobre él y ante el cual se defiende de continuo por sus funciones adaptativas. Aun cuando no siempre llegamos a conocer la índole de los procesos en que se resuelve la función adaptativa lo cierto es que tanto interior como exteriormente estos procesos son fisiológicos (?) y poseen un sentido de conservación: la conservación propia del individuo. Pero lo que nos interesa ahora poner de relieve es el hecho singular de que los progresos de la civilización, en tanto nos facilitan la adaptación mediante la creación por la inteligencia de medios apropiados, conducen, en último término, al debilitamiento de nuestros mecanismos fisiológicos. Se llega así a una

ociosidad orgánica tanto más acentuada cuanto mayor es el grado de civilización y progreso material en que nos encontramos. El hombre que vive en estado natural o conserva en mayor grado las costumbres de vida de nuestros antepasados se mantiene en una constante actividad orgánica que lógicamente se traduce en un mayor desarrollo y poder vital. El hombre de la ciudad, en cambio, reduce al mínimo su esfuerzo vital porque en todas las circunstancias se vale de medios creados artificialmente para responder con el mínimo esfuerzo a la influencia perniciosa del medio ambiente.

Y aquí surge la extraña paradoja. A través de siglos de constante progreso, de un desenfrenado desarrollo de sus facultades y posibilidades específicas, el hombre ha perdido más de lo que ha ganado. El porvenir del hombre se muestra así amenazante y desconsolador. Es preciso entonces el máximo esfuerzo a fin de *reconstruir el hombre*; de restaurarlo según las leyes de su propia naturaleza. Es primordial, a ese fin, volver a conocer el hombre; conocernos a nosotros mismos despojándonos de mil prejuicios que hasta ahora han contribuido de diversas maneras a oscurecer y velar nuestra propia naturaleza. Carrel confía que este nuevo conocimiento permitirá realizar en su complejidad y su riqueza todas nuestras virtualidades; reconstruir el hombre y encauzar todos nuestros esfuerzos, toda nuestra vital energía hacia un ideal de humanidad hasta ahora no logrado.

Pero ¿es esto verdaderamente posible? ¿Puede el desenvolvimiento gradual del espíritu conducirnos a una situación distinta de esta a que hemos llegado? Carrel lo cree así y con él todo el optimismo moderno que confía en el hombre y en su espiritualidad. Pero el vitalismo desespera de esta ingenua confianza. No es que el hombre haya errado camino y con ello falseado temerariamente su propio destino. ¡No! Lo grave, lo esencialmente trágico del destino humano es que en la esencia misma del hombre reside el mal. En tanto que hombre, es decir, por su espiritualidad, queda él irremediabilmente perdido entre las mallas de un destino inexorable. Y lo espantosamente grave y desconsolador, si esta teoría fuese realmente verdadera, es que el hombre, como tal, no puede escapar a su destino. Desde el momento en que esa fuerza demoníaca: el espíritu, entra en contacto con el alma, no importa cuándo ni cómo; desde el momento en que el hombre es *hombre* en su verdadero sentido, lleva sobre sí la marca de un destino al que no puede en modo alguno sustraerse. No es

el hombre un ser que haya equivocado su camino y al cual sólo le bastaría reemprender la marcha hacia otros horizontes, sino el ser en cuya propia esencia reside el germen de su lenta pero segura destrucción.

Ahora bien, ¿en qué fundamentos se apoya esta teoría cuya gravedad no ha sido advertida aún suficientemente, pero cuyas consecuencias se hacen de más en más visibles? Lo fundamental es, como dejamos dicho, esa radical inversión de valores que, situando en el orden superior de la escala jerárquica los valores de la vitalidad, culmina en una desestimación extrema de todo aquello que de un modo u otro perturba el orden y la conexión natural de los procesos vitales.

El problema descansa, a fin de cuentas, en un supuesto orden jerárquico, objetivamente válido, que mantiene en unidad la infinita variedad o especies de valor. Pero, ¿es acaso posible establecer rigurosamente esta ordenación jerárquica que al parecer se nos impone con toda evidencia? Cuantos intentos se han hecho hasta ahora en este sentido han resultado insuficientes. Se tropieza para ello con dificultades que de momento parecen insalvables. Por de pronto, esta escala jerárquica no puede ser determinada lógicamente porque por su misma esencia todo valor permanece irreductible a lo lógico, inaprehensible de modo conceptual y sólo intuible emocionalmente según la propia *lógica del corazón* de que nos hablara Pascal y que hoy revive con mayor firmeza aun en la filosofía emocionalista de Scheler. Pero la "aprioridad" y validez absoluta que exige Scheler en la intuición de estas esencias alógicas no es admitida sino por unos pocos. Más general es la convicción de que la vida emocional descansa en la intimidad de cada yo individual, sin referencia a un orden objetivo absolutamente válido. Lo que es valioso para mí no lo es necesariamente para los demás. Aun cuando repetidas veces se ha puesto en evidencia la falsedad de este punto de vista que conduce a un insostenible subjetivismo en el orden valorativo, no es fácil oponer a aquél un supuesto orden jerárquico cuya determinación aparece cargada de dificultades. Pareciera como si fuere necesario conformarse a la puramente subjetiva experiencia vivencial de los valores prescindiendo de un posible orden jerárquico, o, cuando más, determinar una jerarquía condicionada históricamente, no, por tanto, eterna y objetivamente válida.

Pero en lo más hondo del espíritu humano radica la aspiración de hallar ese orden jerárquico aun en la convicción de que éste parece de más en más inalcanzable. El que no podamos lograr fácilmente una visión cabal de la

superioridad o inferioridad del valor no es motivo para renunciar a ella. La vida humana tiene un sentido dramático tanto más visible cuanto más ahondamos en su complejísima estructura ontológica. Nuestra vida es lucha eterna, pero también, más auténtica, más hondamente es inquietud; inquietud preñada de angustia que hemos de apurar hasta el último instante a menos que optemos por negarnos a nosotros mismos huyendo de nuestra intimidad, de ese yo interior que cuantas veces lo enfrentamos conmueve la aparente tranquilidad de nuestro espíritu con mil y una interrogaciones: ¿qué somos? ¿a dónde vamos? ¿cuál es nuestro destino?

La filosofía de la vida y la consecuente valoración negativa del espíritu humano tiene, para la especulación filosófica, el valor inestimable de haber creado un nuevo problema hasta entonces insospechado. Todo problema es fuente inagotable de posibilidades y despierta en el hombre una viva inquietud que en su más puro sentido se concreta en un afán angustioso de comprenderse a sí mismo, de comprender su destino y su significación cósmica.

El vitalismo ha permitido al hombre despertar del sueño idealista al que se había abandonado durante siglos. Pero no ganaríamos mucho ni poco si por huir de un dogma caemos en otro que une a la falsedad de sus fundamentos un sentido dramático y pesimista de la existencia humana. Scheler ha visto claramente la gravedad de esta lucha, a veces sorda, otras violenta, que desde Nietzsche se establece entre la vida y el espíritu y amenaza ocultar, quizá para siempre, la íntima y verdadera estructura ontológica del ser humano en su plenitud.

La filosofía de Scheler tiene, en este sentido, un profundo valor y significado histórico. En él se realiza, al menos en la intención última de sus afanes especulativos, un desesperado esfuerzo por conciliar dos posiciones extremas, dos opuestas tendencias que se excluían mutuamente en el modo de comprender el hombre y toda realidad. Por eso fué Scheler, como ningún otro, el filósofo de su época. Nadie como él vivió tan hondamente el problema fundamental de su tiempo que es también el problema de nuestro tiempo: la relación entre la vida y el espíritu. Nadie como él sintió por igual el llamado imperioso del espíritu y la fuerza impulsiva de sus centros vitales. Scheler tuvo conciencia de la necesidad de llegar a un nuevo modo de concebir y comprender el hombre en su

unidad, y, a la vez, establecer su verdadera posición y significación en la totalidad del cosmos.

“Si había entre los filósofos de nuestra época —dice Fernando Vela, en unas breves notas sobre este problema— un hombre con la misión de crear una antropología filosófica era Max Scheler. Nadie más capaz de esta obra en una época en que “la vida” luchaba a brazo partido con “el espíritu”. Pues en Scheler, el impulso y la razón eran igualmente poderosos, y dentro de su ser sintió, hasta la exacerbación, ese mismo combate que se libra en el área de la historia. A nada quería renunciar, ni a la vida ni al espíritu. No quería negar ni rechazar sino imponer orden a la turbulencia con que le solicitaban simultáneamente los instintos vitales y la pasión intelectual” *.

Vida y espíritu son para Scheler, como luego veremos, esencialmente distintos, pero no existe entre ellos un necesario antagonismo, como afirma Klages, sino que ambos principios están en el hombre en relación mutua.

Como Klages, y en oposición al concepto naturalista del hombre que desconoce la originalidad y la autonomía de lo espiritual, sostiene Scheler que lo que hace del hombre un hombre en su pleno sentido no es ninguna facultad o función puramente vital sino algo ajeno por completo a lo que llamamos vida (psíquica interna o biológica externa); algo que se opone a ella y, por consiguiente, que no puede reducirse a la “evolución natural de la vida”, sino que sólo puede reducirse a un fundamento supremo, el fundamento de todas las cosas, aun de la misma vida, del cual es ésta sólo una manifestación parcial. Este principio, que encierra en sí el concepto de razón, el *logos* griego, y no menos, la *intuición de las esencias* y los actos *emocionales* y *volitivos* todos: bondad, amor, arrepentimiento, etc., es el espíritu que, como tal, se rige por leyes propias —leyes no-éticas— con independencia de los procesos vitales.

Gracias al espíritu el hombre trasciende lo puramente vital, supera su condicionalidad orgánica en un modo peculiar de alejamiento y substanciación del mundo circundante; convirtiendo su medio, en el que el animal se halla extáticamente incrustado, en un mundo; transformando en *objetos* los centros de

* FERNANDO VELA: “Sobre Antropología Filosófica”, *Revista de Occidente*, Setiembre de 1930.

resistencia que actúan sobre él como sobre el animal, sin que a éste le sea posible superarlos ni menos aprehenderlos de un modo objetivo. La objetividad es, para Scheler, la categoría más formal del lado lógico del espíritu. Pero esta objetividad sólo es posible porque el hombre no sólo posee conciencia como el animal sino, también, una *conciencia de sí* que le permite aprehender objetivamente ya no sólo las cosas del mundo sino también su propia constitución psicofisiológica, su vida anímica. El animal es capaz de cualquier actividad psíquica; en cambio sus propias vivencias le son extrañas. Esta reversión del hombre sobre sí mismo, esta *conciencia de sí*, es lo que capacita al hombre para actuar modelando libremente su vida a diferencia del animal sumido en su estrecho medio circundante en un juego de impulsos y resistencias condicionados por su propia constitución orgánica.

Este poder de objetivación permite al hombre la formación de conceptos: substancia, espacio, tiempo, como formas vacías, y el acto de *ideación de las esencias* que es para Scheler un acto fundamental del espíritu. Mediante éste, aprehende el hombre la esencia de las cosas por sobre las formas posibles de existencia, adquiriendo sobre ellas un conocimiento absoluto y "a priori" que rebasa los límites de la experiencia sensible. Esta facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano en la que se basan todas las demás. La existencia de las cosas se nos da como *resistencias* a nuestro impulso vital y no de un modo intelectual. Acción del espíritu es este poder anular, poner entre paréntesis —al modo de la reducción fenomenológica de Husserl— la mera existencia, como tal contingente, anulando, modificando ese impulso vital y permitiendo así la libre intelección de las esencias puras. Deviene así el hombre, en cierto modo, "asceta de la vida", ya que como ser espiritual puede decir *no* a la realidad, puede rebasar los límites de su medio vital reprimiendo mediante la acción del espíritu los impulsos que en el animal determinan toda su posibilidad existencial.

Ahora bien, vida y espíritu se exigen mutuamente. La relación entre ambos principios ha sido falseada por Klages que, según Scheler, despoja al espíritu de su verdadera médula y esencia. En la compleja estructura ontológica del ser humano ambos principios se complementan. "El espíritu idea la vida, y la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu, desde el

más simple de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a que atribuimos valor y sentido espiritual” *.

El espíritu se opone a la vida y ésta a aquél como dos principios esencialmente distintos pero no en absoluto independientes. Si la vida cobra un valor y significación especial en el ser humano por obra del espíritu, éste a su vez requiere el concurso de las fuerzas e impulsos vitales de donde emana la energía que hace posible su realización. En sí, el espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia. El espíritu, como forma superior del ser, es quien determina la esencia y las regiones esenciales en la configuración del universo, pero es realizada por otro, por un segundo principio también originariamente propio del ser primigenio: “el principio creador de la realidad y plasmador de las imágenes contingentes, el principio que llamamos *impulso* o fantasía impulsiva y creadora, según los casos”.

Con esto, Scheler se opone al concepto clásico del espíritu pero en un sentido completamente distinto al de Klages. El error fundamental que, según Scheler, domina casi toda la filosofía de Occidente y que tiene su origen en el concepto griego del espíritu y de las ideas, es la teoría de la “autarquía de la idea”, la teoría de que la idea está originariamente dotada de fuerza y actividad; es capaz de acción causal. Este error tiene su fundamento en algo más profundo: “en un error de principio que se relaciona con la imagen total del universo, y consiste en suponer que este mundo en que vivimos está ordenado desde su origen y constantemente de tal manera que las formas del ser, cuanto más altas son, más aumentan no sólo en sentido y valor sino también en fuerza y poderío”.

Si el naturalismo yerra al afirmar que las formas superiores del ser se originan genéticamente de procesos pertenecientes a las formas inferiores, no es menos fundamental el error de las teorías opuestas (vitalismo e idealismo), al sostener que las formas superiores del ser son causas de las inferiores: por ejemplo, que hay una fuerza vital, una *actividad de la conciencia*, un espíritu poderoso y activo por propia naturaleza. En realidad existe una relación inversa entre el grado de superioridad de una forma o categoría del ser y su poderío. Lo más poderoso que hay en el mundo son los centros de fuerza del mundo

* MAX SCHELER: *El puesto del hombre en el cosmos*.

inorgánico que son ciegos para las ideas y las formas y constituyen los puntos de acción inferiores del impulso. En cambio, toda forma superior del ser es, con respecto a las inferiores, relativamente inerte, y no se realiza mediante sus propias fuerzas sino mediante las fuerzas de las inferiores. Adviértase —dice Scheler— lo que ocurre en los procesos vitales. La vida es en sí misma un proceso en el tiempo con forma y estructura propia; pero se realiza exclusivamente por medio de las materias y fuerzas del mundo inorgánico. Otro tanto ocurre en la relación entre vida y espíritu.

En apoyo de esta idea podemos recordar a Nicolás Hartman que en sus leyes categoriales reconoce las formas superiores del ser como las más condicionadas, las más dependientes y débiles, ya que suponen siempre una serie de principios inferiores que, por su parte, son independientes de aquellas. “La fuerza y la altura están dentro del reino de las categorías en relación inversa”. Pero esta dependencia no impide que exista a la vez entre ambas una independencia, ya enunciada de las inferiores respecto de las superiores, y no menos evidente entre estas y aquellas frente a las cuales son *libres*, poseyendo un modo peculiar y una *plenitud de ser* *.

Posiblemente cueste mucho, ante la conciencia filosófica occidental imbuída de espiritualismo, despojar al espíritu de su supuesta capacidad para realizarse por sí mismo, por su propia energía. En una atmósfera filosófica donde el idealismo hegeliano pudo tener tan amplio desarrollo y mantener aún hoy su influencia en distintos sectores, es difícil y arriesgada empresa proponerse despojar al espíritu de ese poder de autorrealización que, sin distinguos, le asignaba el pensamiento moderno y aún la antigüedad griega donde esta idea tiene su origen. Pero esto no sería, para Scheler, más que un prejuicio milenario cuya inmediata y visible consecuencia es y ha sido una extrema desvalorización de la vida y consecuentemente de la naturaleza en general.

Cuando se perciben vida y espíritu en su verdadero ser y significación no es difícil excluir todo extremismo y hacernos visible el rol que ambos principios juegan en la existencia humana. Vitalismo y espiritualismo yerran por igual en la consideración del hombre y del universo. La verdadera estructura esencial del ser humano se percibe como una lenta pero creciente compenetración del

* Sobre esto y en general sobre las orientaciones últimas de la Ontología e investigación de las categorías puede verse un interesante capítulo en HEIMSOETH: “La Metafísica moderna”.

impulso y de la idea, la vida y el espíritu. Ni sólo vida ni sólo espíritu. El hombre es, para Scheler, un verdadero *Microcosmos* que encierra en sí un ser físico, biológico y espiritual, y en el que actúan las leyes propias de la naturaleza física, de lo vital-psíquico y las leyes de lo espiritual o no-ético que hacen del hombre un verdadero hombre.

Pero tampoco es el hombre una realidad hecha, compuesta de algo que llamamos vida y algo que llamamos espíritu. La última y verdadera realidad esencial del hombre es *cumplir un destino*. Vida y espíritu son dos principios cósmicos que se atraen mutuamente, y *el puesto singular del hombre en el cosmos, es, justamente, este ser centro o teatro de esta mutua relación entre ambos principios*. En él se vivifica el espíritu, siempre impotente, y se espiritualiza la vida, originariamente poderosa pero ciega en sus impulsos. La historia no es sino una lenta y progresiva compenetración de ambos principios.

Esto presupone un centro activo: *persona*, rigurosamente diferenciable de los centros vitales del hombre, y en el cual se realiza este proceso cósmico dentro de la esfera finita del ser. Porque vida y espíritu son en realidad dos atributos del *fundamento de todas las cosas*, del *ser que es por sí mismo* en eterno devenir. El proceso histórico de la humanidad es un proceso de autorrealización del *Ser Supremo* en quien existe originariamente este antagonismo de vida y espíritu; proceso que no puede entenderse así como un despliegue de meras ideas como en la dialéctica hegeliana del Espíritu Absoluto; como tampoco cabe, según ello, imaginar un Dios o principio supremo originariamente todopoderoso y pleno de los atributos esenciales que le otorga el teísmo. El Dios infinitamente bueno, sabio y poderoso no está en el principio sino al fin de este proceso.

Así, la divinidad, eterna sólo como esencia pura, recaba el concurso del hombre para realizarse. En el centro personal del hombre se da un proceso de *humanización*; humanizarse que es a la vez un *deificarse* y en el cual colaboramos en la realización de la idea de Dios. De este puesto singular en el cosmos tiene conciencia el hombre en tanto que existe. “La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural”.

Scheler es sin duda alguna en lo más íntimo profundamente espiritualista. Pero en su metafísica de la persona, visiblemente influido por Schelling, las

fuerzas impulsivas dadoras de energía que brotan del alma cobran un relieve y una significación desconocida para el espiritualismo clásico y temerariamente exagerada por las modernas corrientes vitalistas.

Se ha reprochado a Scheler repetidas veces el que, a fin de cuentas, la dualidad subsiste. En su metafísica de la persona no queda lugar a una integración definitiva y duradera en que el espíritu se yerga victorioso ahogando entre sus mallas la vida y sus impulsos. Pero, ¿podría ser de otra manera? Al filósofo sólo toca aprehender la estructura y la significación cósmica de la existencia humana tal como es, en toda su azarosa dramaticidad. No hay modo de superar este dualismo de vida y espíritu sin violentar uno de los términos, sin anularlo forzosamente, aunque esto ocurra al fin de los tiempos. Ya el hecho de afirmar un término a este proceso de oposición o compenetración, reconfortante en Scheler, desconsolador en Klages, no pasa de ser una aventura especulativa.

Posiblemente nunca se ha caracterizado mejor la peculiar estructura del ser humano que cuando se lo percibe no como un ser que *es* sino como ser *siendo*, en constante devenir. El hombre no *está* en el mundo como las cosas ni simplemente *vive* en él; su ser es devenir eterno. El hombre se hace a sí mismo, se construye, se modela su vida; en una palabra: se humaniza. La existencia humana es un proceso eterno de humanización por obra del espíritu.

El espíritu como tal, ajeno a la vida, no tiene sentido. Por el contrario, como lo ha advertido Scheler, él es una pura intención, actualidad pura cuya existencia se comprende sólo con referencia a algo sobre lo que la pura intención se actualiza. En este sentido tenía razón Klages al afirmar que el alma, lo vital, puede existir independientemente del espíritu como ocurre en plantas y animales, pero no el espíritu independientemente del alma. El pensar y el querer, la intuición de las esencias y valores, la vida espiritual esencialmente humana, se construye por sobre la esfera de la vitalidad pero teniendo como base todo ese sistema de impulsos y resistencias en los que, en definitiva, se resuelve la vida animal.

Tan falso como hablar de una vida humana puramente natural es imaginar lo espiritual como ajeno a la vida. No en cuanto a sus leyes y a su origen metafísico sino en cuanto a lo que el espíritu significa en la vida del hombre. Este es el sentido de la existencia humana. En ella se proyecta la vida, por así

decir, en un sentido trascendente a la naturaleza toda. Pero el hombre en tanto es hombre no puede desligarse en absoluto de la naturaleza; antes por el contrario, queda siempre unido a ella por múltiples lazos.

A este proceso mediante el cual trasciende el hombre la naturaleza sin desligarse en absoluto de ella llamamos *cultura*. Concepto que en su verdadera acepción conviene sólo al ser personal del hombre y al que es preciso despojar de falsas interpretaciones. Lo que comúnmente designamos como mundo de la cultura no es sino el mundo de las objetivaciones del espíritu humano. El hombre crea y se vive en la cultura. Pero, en rigor, cultura no es esto mismo sino el proceso en el cual el hombre se realiza a sí mismo, se cultiva. Así, sólo por extensión podemos llamar cultura o mundo de la cultura a las exteriorizaciones de este proceso esencialmente humano. Se incurre pues en un error, que suele ser muy común, cuando se sustantiviza la cultura al percibirla como un ente autónomo, independiente del hombre que la crea. La cultura no es algo que está ahí frente al hombre. Lo que en cierto modo podemos decir que está ahí y constituye la atmósfera vital del hombre, su mundo, no es la cultura propiamente dicha (en rigor un puro proceso) sino los productos de esa actividad esencialmente humana en la que el hombre se realiza a sí mismo; es decir, el espíritu objetivo.

Independientemente del hombre sólo existe, por una parte, la vida y la naturaleza en general, y, por otra, el mundo o esfera de los valores eterna y absolutamente válidos. El hombre es el ente que, unido íntimamente a la naturaleza, proyecta su existencia hacia ese mundo de valores. En la percepción y realización histórica de esos valores va el hombre haciéndose a sí mismo en un constante y eterno devenir.

La vida humana tiene un profundo sentido histórico. Las formas históricas de su actual vivir y del pasado, representadas por la suma de valores realizados históricamente, condicionan el desarrollo de su ser. En ellas se nutre el espíritu humano. Pero una consideración más profunda de lo que constituye lo que podríamos llamar "atmósfera vital" o "mundo" del hombre obliga a distinguir, por una parte, la esfera de los valores realizados y, por otra, los valores absolutos, independientes en sí de su posible realización o actualización histórica. Por sobre la esfera de los valores realizados a través de la historia, que constituyen justamente las formas culturales históricas válidas de un modo

relativo para una época, una región, etc., se descubre el reino de los puros valores que no participan de esta contingencia. Sólo en el reconocimiento de la autonomía de los valores frente al yo que los realiza y a sus posibles formas históricas, puede reconocerse en ellos su validez absoluta y, con ello, alcanzar la vida humana un sentido superior al que puede reconocerle una consideración histórico-cultural. Falsa, radicalmente falsa es, para nosotros, la afirmación de Dilthey según la cual "lo que sea el hombre sólo la historia lo dice". El ser humano quedaría con ello condicionado en su ser y valer por lo meramente contingente, y la existencia humana no puede ser determinada en su esencia por lo que es pero pudo no haber sido.

En rigor, pues, el hombre no *es* sino *deviene*. El ser del hombre es este proceso mediante el cual se cultiva a sí mismo. *Proceso eterno* porque va él expresado en el concepto mismo de hombre. Cabe afirmar que si un hombre llega a ser plenamente, absolutamente culto dejaría por ello mismo de ser hombre; sería acaso un Dios. Quizá sea este mismo el significado del *deificarse* de que nos habla Scheler como meta del proceso de cultura. Sólo que Scheler cree en ello y nosotros no tenemos aún valor para sumarnos a su confianza.

Si quisiéramos expresar de modo concreto y breve este ser del hombre podríamos valernos, aunque en un sentido algo distinto, de un concepto con el cual la especulación filosófica se ha familiarizado en los últimos tiempos: el concepto de *existencia*. Tendríamos así que las cosas *están* en el mundo; los organismos *viven*; el hombre *existe*. Todo lo que el hombre hace y lo que de modo específico lo distingue esencialmente de toda otra realidad serían *modos de la existencia humana*. Porque el hombre *existe* es posible la ciencia, la filosofía, el arte, la religión. Pero el existir del hombre no tiene sentido sino como expresión de ese proceso de oposición y compenetración mutua de vida y espíritu. El concepto de existencia no anula el dualismo de vida y espíritu; antes bien lo supone. En dicho concepto va implícita la idea del proceso en que se concreta el ser del hombre y, por consiguiente, de los principios metafísicos que le dan origen. El hombre *existe* porque en él el espíritu *espiritualiza* la vida y es *vivificado* por ella. En esto consiste el verdadero ser del hombre. De lo contrario sería lícito preguntar: ¿Por qué el hombre existe y no simplemente vive?

RAFAEL VIRASORO

NOTAS

ANTONIO MACHADO

Lejos de la patria que tanto amó y que tan virilmente supo cantar, acaba de morir Antonio Machado. Con él se apaga para siempre una de las voces más entrañables del idioma, encendida durante largos años en el fervor profundo y sereno de la poesía. Pasará mucho tiempo antes de que vuelva a escucharse en el vasto concierto de las letras hispánicas un instrumento de sonido tan puro como el de este hombre digno y grave que, por fidelidad a sus ideales juveniles, no vaciló en compartir la suerte oscura de los desterrados y en buscar fuera de su tierra la tierra final. Otros dejarán oír acentos más ricos o despertarán emociones más finas y complejas o asentarán sobre los cimientos del lenguaje arquitecturas poéticas más poderosas o escalarán cumbres líricas más inaccesibles o asumirán temas de aliento más grande y sostenido, pero la dulce voz de Antonio Machado, aquella voz incomparable que daba curso al corazón meditabundo de Castilla, aquella voz cargada con el peso dramático de las viejas ciudades y de las llanuras dormidas, aquella voz que recorría los caminos polvorientos de Cervantes y descansaba en la charla sencilla de los mesones y en el vuelo tranquilo de las cigüeñas de los campanarios, aquella voz que interrogaba a los cabreros y respondía lentamente a las preguntas de los chopos y conversaba con los arroyos del atardecer y pedía albergue en los castillos abandonados y llamaba por su nombre a cada piedra y a cada pájaro de España; aquella voz que tenía su nido en todas las guitarras de las alquerías y en todos los olivos del paisaje natal, aquella voz nacida en la historia misma de su tierra y de su pueblo no sonará nunca más.

Unido en cuerpo y alma a la generación del 98, Antonio Machado estuvo emparentado ideológicamente con sus valores más firmes. Tenía de Unamuno el sentido profundo de lo popular y el amor a las palabras terreras y a las vidas elementales; de Azorín, la gracia (aunque no el colorido) del idioma y la afi-

ción musical del paisaje castellano; de Valle-Inclán, el gusto por las piedras arcaicas y por las prosas añejas; de Enrique de Mesa, la vocación por la sierra solitaria; de Ramiro de Maeztu, la austeridad insobornable y la religiosidad de la visión artística. Profesó con pasión inalterable las ideas de una generación que, nacida en la época más triste de la historia de España (cuando los últimos despojos de aquel gran imperio se perdían en un naufragio bochornoso), tuvo que afrontar una realidad que era terrible tanto por la mezquindad de su textura política y social como por la carencia absoluta de verdaderas ambiciones nacionales. Para ser intérprete de aquella penosa circunstancia histórica y para buscar entre tanta miseria el camino salvador, la generación del 98 (prácticamente desarmada por esa deficiencia de formación intelectual que aquejó a toda la Europa finisecular) se redujo rencorosamente a un desordenado subjetivismo y, prisionera de sí misma, contempló desde su destierro voluntario la sucesión lastimosa de los acontecimientos españoles. Aquellas almas sin arraigo cabal en las realidades invisibles y sin otros medios de conexión intelectual que los sentidos no podían comprender la fecunda lección de la decadencia (que, por honda que sea, conserva siempre, para los ojos auténticamente espirituales, alguna fuerza revitalizadora) y su manera de colaborar tuvo que ser lo que fué: la rebeldía estéril o la negación sistemática o la abstención suicida o la torre de marfil. Sólo cuando la muerte se hizo protagonista de la tragedia de España, la generación del 98 (que nació agobiada por la catástrofe colonial y que muere ahogada por el humo del incendio social que ahora finaliza) estuvo en condiciones de medir el alcance de su espantoso fracaso.

Antonio Machado, que de nacer en una época más feliz hubiera podido llegar con su música a las esferas más altas de un San Juan de la Cruz o de un fray Luis de León (ya que su respiración poética, a fuerza de ser humana, era de las que necesitan atmósferas que no son de este mundo), se conformó con ser un gran poeta menor, ceñido a los temas humildes del sentimiento popular. Siguió así la conducta literaria de sus contemporáneos que, de espaldas a las grandes empresas del arte, se empeñaron (empeño heroico, por cierto) en dar categoría estética a lo cotidiano, a lo minúsculo, a lo folklórico. Pero no seríamos justos si no añadiéramos que, en la solución de sus problemas poéticos, Antonio Machado puso de manifiesto una sabiduría verbal extraordinaria y una honradez conmovedora por lo profunda y por lo constante. En la generación de la derrota nadie fué tan sincero, nadie habló con voz tan espontánea, nadie

usó el idioma con sobriedad tan respetuosa, nadie fué tan fiel a su corazón y al corazón de su tiempo. Cuando casi todos identificaban poesía con espectáculo (en pleno delirio mitológico y decorativo), Antonio Machado, que nunca perdió la conciencia de la dignidad de su arte, se fué adentrando pudorosamente por la escondida senda de la meditación lírica, y aunque en esta peregrinación intuitiva nunca traspuso la región de las imágenes sensibles, hay que reconocer que la gravedad de su paso y el decoro pensativo de sus palabras traen a la memoria el recuerdo preclaro de los grandes maestros del siglo XVI. En versos que no deslumbran ni ensordecen (pues prefería formas opacas y silenciosas como el paisaje de la meseta) este hombre asomado tímidamente al dolor de la vida española cantó incansablemente para consolar a su pueblo con un sonido en que la traición de las lágrimas daba testimonio frecuente de su incontenible sinceridad.

¡Quiera Dios que, acalladas las pasiones y apagados los odios, España recobre su grandeza de antaño y su magnanimidad de siempre, para que los huesos de quien vivió y sufrió decentemente por ella descansen al fin bajo una piedra castellana en el seno fraternal de su pueblo! Y si los hombres lo olvidan, las guitarras de su tierra no lo olvidarán jamás...

FRANCISCO LUIS BERNÁRDEZ

LEÓN CHESTOV

Las letras y el pensamiento rusos —yo diría que incluso la literatura y la filosofía universales— han sufrido una gran pérdida en la persona de León Chestov. La fama verdaderamente mundial de ese autor, de un valor poco común, me dispensa de los elogios triviales en uso en estos casos. Si no sus obras, el nombre de Chestov es conocido por el público cultivado de todos los países. Sus libros principales han sido traducidos al francés, al inglés, al español, al alemán, al italiano y a otras lenguas. Los lectores de SUR han tenido, entre otros, la primicia de algunos escritos del filósofo desaparecido. Los literatos y los

sabios citaban muy a menudo, en estos últimos años, los libros de Chestov, a quien consideraban, muy justamente, como uno de los pensadores más libres y más originales de nuestro tiempo.

Sin embargo, la gloria y la consideración no significan la comprensión verdadera. Era difícil no tener en cuenta la vasta cultura de Chestov, la profundidad y la vivacidad constante de su pensamiento y sobre todo su integridad personal. Pero de esto a admitir su concepción de la vida, más emotiva que racional, o a aceptar sus aspiraciones primordiales, había un abismo. La parte crítica o negativa de su obra, que es quizá la más considerable, parecía especialmente sospechosa a los adeptos de la filosofía idealista clásica: a los kantianos, a los hegelianos, por no hablar de los marxistas —que van unidos por más de una semejanza a la tradición de Hegel. Algunos, incluso entre los colegas rusos de Chestov, antiguos hegelianos vueltos ahora hacia el cristianismo y que cuentan entre sus filas a ciertos espíritus notables, especialmente a Nicolás Berdiaeff, subrayaban en sus escritos la presencia de muchas cualidades, pero hacían serias reservas sobre el fondo de su pensamiento. La reciente polémica que tuvo que sostener Chestov contra Berdiaeff, en los periódicos rusos, demuestra con una nitidez absoluta la divergencia esencial entre ambas tendencias. Los adversarios idealistas de Chestov eran a veces llevados, a pesar suyo quizá, a preguntarse si ese pensador “anarquista” y “nihilista” tenía derecho a ser llamado “filósofo religioso” o aun “filósofo” simplemente.

Sería demasiado temerario por mi parte pretender resolver esta disputa en un artículo de revista; demasiado temerario querer resumir en algunas páginas la esencia de la inmensa herencia filosófica de Chestov. Sólo puedo trazar los grandes lineamientos de su obra y escribir al margen algunas reflexiones de orden general. No obstante, aunque sea en este corto ensayo, querría señalar una particularidad de Chestov. He asistido a un cierto número de sus conferencias; en un momento dado he seguido su curso, dado en ruso, en la Sorbona. He tenido la suerte de sostener, con él, conversaciones particulares. Comprendo perfectamente, pues, que es muy difícil elegir por maestro a un pensador tan complicado, desconcertante ex profeso, que se contradice a menudo, voluntariamente paradójico. Pero sé también que era imposible permanecer indiferente ni siquiera al tono de sus palabras, así como es imposible resistirse al estilo de sus libros. Se quiere, a veces, reaccionar violentamente contra sus

conclusiones, pero nunca se reacciona a ciegas. Chestov abría los ojos a cualquiera que quisiera ver la realidad e inmediatamente lo dejaba que se debatiera, porque no obligaba a nadie a que aceptase sus propias teorías. De acuerdo con el precepto genial de Pascal, no “enseñaba”: “encendía”.

Este fervor espiritual e intelectual es más notable todavía porque Chestov (su verdadero nombre es León Isaakovieth Schwarzmann) no abordó la filosofía hasta la edad madura. Esta pasión todopoderosa no debe nada, por lo tanto, al ardor de la juventud; nace de una larga experiencia vital consciente de sí misma, de reflexiones y de estudios ininterrumpidos. Me acuerdo de lo que dijo Chestov, ya septuagenario, a otro gran escritor ruso de edad igualmente respetable:

—Si continúa usted leyendo lo primero que se le ocurre, nunca aprenderá. Nada más característico de Chestov que esta observación.

La juventud del futuro filósofo fué estudiosa, en el sentido más estricto de la palabra. Nació en 1866 en Kieff, en la Rusia Meridional. Recibió la enseñanza secundaria clásica y luego entró a la Facultad de Matemáticas de la misma ciudad. Las ciencias exactas no pudieron retenerle por mucho tiempo. Se radicó en Moscú para estudiar Derecho. Esta vez llevó su trabajo hasta el fin y asimismo escribió una tesis muy seria sobre las condiciones de vida de la clase obrera en Rusia, tesis que quedó inédita por razones políticas. Una vez terminados sus estudios, abandonó el Derecho. La literatura y la filosofía —que no concebía separadas— le atraían cada vez más y se consagró a ellas por entero. Entonces fué cuando adoptó su seudónimo para publicar en una revista unas notas sobre el célebre poeta y pensador Wladimir Solovieff. Dos años más tarde apareció su primer libro: *Shakespeare y su crítico Brandes*, en el cual protestaba de las teorías literarias del escritor danés. Seguidamente se puso a revisar las ideas de otro crítico: Taine. De esa manera llegó a hacer el proceso del intelectualismo y de la filosofía “idealista” alemana. Kant y Hegel se convirtieron en sus enemigos, mientras que el pensamiento libre de Nietzsche lo enamoraba.

Durante catorce años desarrolló de libro en libro su concepción de una nueva filosofía a la que denominó “existencial”. Publicó varios libros de un auténtico valor a la vez crítico y constructivo, que le dieron renombre: *El bien*

según Nietzsche y Tolstoi (1909); Nietzsche y Dostoievsky: la filosofía de la tragedia (1903); La apoteosis del desarraigo (1905); Los principios y los fines (1908); Las grandes veladas (1912). La guerra y la revolución rusa produjeron entonces una interrupción en su trabajo. Hasta 1920, en el extranjero —en Suiza y luego en París—, no pudo reanudar su tarea. A pesar de las condiciones desfavorables de una vida de destierro, en la emigración fué cuando publicó sus obras fundamentales: *Potestas clavium* (1923) y *La Balanza de Job* (1929). Empezó luego un estudio completo de la filosofía del pensador danés Soeren Kierkegaard, filósofo *existencial* por excelencia. Esta obra no apareció en francés hasta 1936. Por medio de Kierkegaard, Chestov se acercó a Pascal y tendió cada vez más hacia la filosofía religiosa. Su último libro *Atenas y Jerusalén*, impregnado, si no de fe, por lo menos de un sincero deseo de creer, vió la luz algunos meses antes de la muerte de su autor.

Un rasgo particular choca desde un principio al que se ponga a recorrer la obra de Chestov: el estrecho contacto que mantenía siempre con la literatura en el verdadero sentido de la palabra, es decir con las bellas letras. En todos sus libros se refería mucho menos a los filósofos especializados que a los novelistas y a los poetas. No escogió por predecesores a Kant, Hegel y Schelling, sino a Shakespeare, Ibsen, Nietzsche (quien, siendo filósofo, no es menos poeta por ello) y sobre todo a los dos grandes maestros de la novela rusa: Tolstoi y Dostoievsky. Sin duda alguna era el fondo filosófico de sus escritos, y no su aspecto puramente literario, lo que interesaba a nuestro pensador. Pero tenía demasiado buen gusto y discernimiento para separar el arte de dichos escritores de su contenido intelectual y moral. Chestov sabía perfectamente que el uno va con el otro y mientras buscaba un apoyo para sus argumentos personales en el campo ideológico de estos grandes autores, estudiaba de un modo muy concienzudo y penetrante su manera artística y estilista. Sus libros sobre Nietzsche, Tolstoi y Dostoievsky representaban en primer lugar las etapas del desarrollo de la filosofía de Chestov, pero no por eso son menos notables como estudios críticos. Chestov podía convertirse fácilmente, si quería, en uno de los mejores críticos literarios rusos.

Esta particularidad de Chestov puede parecer menos importante. Sin embargo, nos descubre el mecanismo secreto del pensamiento del filósofo, una de

las razones esenciales de sus aspiraciones anti-idealistas. Trataba continuamente de perseguir su tema y alcanzarlo a través de la literatura, porque no hacía diferencia entre ésta y la vida misma. Si, por el contrario, se inclinaba muy poco hacia la filosofía pura, es porque la consideraba algo apartada de la verdadera existencia y la reducía a una especulación mental inútil si no perjudicial. Esto nos explica ampliamente la ausencia, en la obra de Chestov, de un sistema intelectual regular e inmutable, cosa que —como antes he indicado— sus adversarios le reprochaban. Sería risible suponer que Chestov, provisto de un aparato de raciocinio incomparable y hasta con una tendencia a las deducciones exactas y a los comentarios sin fin, fuera incapaz de construir un sistema semejante. Pero como no creía en la necesidad ni sobre todo en la productividad de tales especulaciones, no lo quería. Hacía suya la célebre observación de Pascal: “Burlarse de la filosofía es filosofar verdaderamente”.

Por otra parte, aunque muy rara vez citaba al genial pensador francés, entre ambos filósofos existe un parentesco innegable. ¿No es igualmente “existencial” el pensamiento pascaliano, y no se aleja también de toda abstracción? Chestov, como Pascal, creía que el objeto de la filosofía no es la invención de una teoría complicada, sino la transformación de nuestra vida misma; no la comprensión racional de las leyes universales y su explicación, sino su penetración intuitiva y una acción libre y consciente. La filosofía alemana era determinista y no le garantizaba esta libertad espiritual a la que aspiraba con todo su ser. Hegel explicaba la realidad por medio de métodos racionales y absolvía todos sus vicios y todas sus taras en virtud de sus particularidades materiales. El filósofo idealista no puede cambiar nada en la vida, no puede sacar provecho de lo que él llama la “necesidad”, no es libre más que en su pensamiento y permanece esclavo desde el punto de vista espiritual. Por el contrario, el filósofo “existencial” admite ante todo la primacía y la libertad absolutas del espíritu, que tiene el poder de cambiar las leyes de la necesidad. Ya no es la realidad lo que determina nuestra conciencia (según la fórmula hegeliana), sino que es la conciencia la que dirige y transfigura la realidad. Chestov no acepta esa libertad disminuída que consiste en escoger entre dos necesidades. La filosofía y toda la cultura de nuestra era le indignan porque admiten que el mundo siga tal como está, con todo el mal en potencia y todos los sufrimientos latentes. Como Dostoievsky, proclama que “una lágrima de

un niño vale por todas las verdades filosóficas y metafísicas". Está dispuesto a alzarse contra el mundo y contra Dios, a perderlo todo, como Job, si queda en la vida un solo grano de sufrimiento pasado o futuro. En todas sus últimas obras elige a Job como ejemplo del verdadero filósofo. En la balanza de Job, y no en la de Kant y de Hegel, es donde puede pesarse la libertad del espíritu.

El conocimiento racional no nos indica ningún camino hacia esa liberación completa. Chestov, como Pascal, rehusa los servicios del razonamiento e incluso de la inteligencia, y proclama la necesidad de *s'abêtir*. La inteligencia, la razón, se transforman, para él, en el sinónimo del pecado original. Es por ello que, de libro en libro, combate contra ambas encarnizadamente. Para hablar francamente, en eso está el punto débil de la filosofía de Chestov (lo que no implica para nada su falsedad), porque continúa siendo la misma razón quien entabla esa lucha contra la razón. El círculo vicioso se encierra siempre en sí mismo.

Pascal lo entendía a las mil maravillas y sabía que no hay más que un medio de pasar de las negaciones paradójicas a una afirmación: la fe. "El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y no el de los filósofos y los sabios", escribió en la noche memorable de su "conversión". Chestov también lo sabía y repetía de buena gana la frase de Pascal. Pero el parecido acaba aquí. Para Pascal eran sólo palabras de esperanza, porque había conquistado la fe "con lágrimas de alegría" en los ojos. Chestov no hacía más que aspirar a esa alegría, y lo prueba suficientemente el tono angustiado y atormentado de las preguntas que se hace. No tenía fe, sino únicamente fe en la fe. No lo negaba, con su absoluta probidad habitual. Debido a ello, la parte afirmativa de su obra no equilibra su brillante y profunda crítica de la razón.

¿Han acertado sus adversarios? ¿No era Chestov, pues, un "filósofo religioso"? Quizá. Pero en este caso, ¿cuántos adeptos a la filosofía idealista, aún los convertidos, tienen derecho al título? Construir un sistema teológico no significa tener fe; con frecuencia, lo uno impide lo otro. Chestov, por lo menos, aspiraba a una conversión real, a una transfiguración total de la naturaleza humana, y rechazaba todo compromiso. ¿No es, al mismo tiempo, un testimonio de su grandeza personal y una lección para todos los que se inclinan a aceptar el reposo ilusorio de una filosofía abstracta?

JOURI MANDELSTAMM

Los Libros

“FIESTA EN NOVIEMBRE” por EDUARDO MALLEA *

Una dama poderosa y ambiciosa que echa su certera mirada a los preparativos de su fiesta; un marido picaneado por la importante dama para que no flaquee un momento en la acumulación de poder; una hija, alma valiosa y desorientada, y la ausencia de otra hija, ésta espantosamente orientada; un instante, la gente del servicio y una apetitosa proveedorcita. Y en seguida, la “manada bañada y perfumada” de los invitados; embajadores, tiburones de los negocios, jueces, terratenientes, políticos, figurones, artistas y las señoras. Comen, beben, bailan y procuran decir cosas ingeniosas. Un augurio de pasión en la atracción recíproca a distancia de la hija valiosa y desorientada y de un invitado rezagado, un pintor de conciencia insobornable. Una rápida, inadvertida escapada de la hija desorientada en urgente auxilio de la hermana espantosamente orientada, mientras sigue en el baile la exhibición de trajes, de joyas, de ingenios y de algunas maquinaciones. Y la dama ambiciosa que quiere utilizar en aquella ocasión de oportunas condescendencias, cortesías y galanterías, al pintor insobornable para que deslumbre a la manada bañada y perfumada con el reconocimiento de dos cuadritos de Ticiano, últimas joyas de la colección. Y el pintor que le agua la fiesta diciendo que son falsas, y la dama ambiciosa que se reconcome de despecho, y el pintor que no se rinde, y se entabla una justa verbal entre la dama, apoyada por algunos solícitos invitados, y el pintor insobornable, cercados por un coro mudo de boquiabiertos y boquiabiertas. La dama se quedará con su herido despecho, y el pintor se irá ofendido hasta la entraña. Pero la hija le quiere demostrar que no todos son allí ciegos, acompañándolo. La novela, en adelante, no es ya más que el diálogo apasionado —pero no pasional— de aquellas dos almas haciéndose las últimas preguntas, en ahincado ejercicio de introspección.

Una novela nada novelesca, pues los esbozos de “asuntos” que yo he recor-

* Ediciones del Club del Libro. Buenos Aires, 1938.

dado ni siquiera están en el libro tan destacados como yo lo he hecho, sino que están como perdidos en medio del permanente ruido de la fiesta. Y, sin embargo, una novela de primera importancia, por la presencia viva, aunque fúgaz, de tantas personas, por la presión espiritual con que están pensados y representados los detalles elegidos, por el pensamiento central que da vida a toda la construcción, y hasta por la técnica de presentación y por el idioma.

El pensamiento central, el mismo autor condesciende a formularlo en siete líneas que preceden a la novela "...y sentía la necesidad de dar las gracias por estar hecho de aquella pasta —pasta argentina, pasta americana— y no de otra. Y al mismo tiempo un sigiloso, un insistente, un grande y efectivo temor, como si quisiera prevenir a una multitud de ciertos peligros, ciertos venenos que habitaban el aire, ciertos miasmas venidos de lejos, ciertas miserias sanguinolentas de ultramar...". Y cuando hemos leído la novela volvemos a las siete líneas del frontispicio y la vemos toda entera en ellas, y más aún si alteramos el orden de sus dos pensamientos: una necesidad de poner en guardia a sus conciudadanos contra el peligro de ciertos miasmas venenosos que pueblan el aire emanados de lejanas corrupciones, y el amor a su suelo natal y a su comunidad (patriotismo) como justificación de su papel de monitor. Y la justificación del aviso se convierte en crecimiento de su eficacia.

En parte, es este libro una novelación de la *Historia de una pasión argentina*. Lo que allí se justificaba dialécticamente, aquí se zahiere presentativamente: "la Argentina visible", que aquí enseña sus colmillos a "la Argentina invisible"; los que viven de convenciones y de gestos falsos, y los que quieren vivir con decente autenticidad, los que se sirven de la Argentina y los que sirven a la Argentina.

No hay página por cuyo interior no corra este pensamiento animador, de modo que la novela entera tiene un sentido tan unitario que suena como una sola palabra: "¡Cuidado!".

Esta fundamental intención anímica es la que ha determinado la característica construcción de la novela. Por un lado, el aspecto tan desemejante de las dos partes del libro: la primera, descripción de exteriores y, en los numerosos retratos psicológicos, viaje de fuera a dentro, de la fisonomía al modo psíquico correspondiente; la segunda, viaje introspectivo por dos almas ansiosas de autenticidad: movimiento de dentro a fuera o giros en el dentro de cada uno. La

descripción artística de la materia suntuosa en la primera parte, de fisonomías de comensales en las que el alma se denuncia a fuerza de querer esconderse, del ritual de una fiesta mundana y de tanto ejercicio de ingenio, de cortesía y de galantería, está interiormente tan sostenida por este pensamiento central de la alarma, y el anhelo de aviso presiona de tal manera dentro de todos los materiales artísticos allegados, presiona con tal fuerza por expandirse y hacerse valer ostensiblemente, que desde el punto en que saca la cara al aire haciéndose tema explícito en el diálogo del pintor y de la anfitriona, diálogo sacudido de violencias contenidas y de intransigencias, ya no puede volver a esconderse, ya no hay modo de que deje de ser el tema directo del libro, y, en adelante, se manifiesta por sí mismo en alternantes monólogos apasionados, arrinconando los anteriores materiales desde cuyo interior llamaba secretamente. Por el otro lado, el sentimiento patriótico de alarma es el único que da sentido —¡y qué sentido!— a esa extraña historia de fusilamiento, extraña por la luz exasperada de pesadilla en que se ven los personajes, y extraña por el modo de presentación; sembrada en fragmentos a lo largo del libro, como una corriente subterránea sin conexión anecdótica con la historia de arriba, pero que la nutre de savia y de profundo sentido. Los pujos instantáneos de violencia, la disposición virtual al exterminio de los disconformes, que manifiestan esporádicamente algunos personajes de la novela, pueden llevar a terribles catástrofes. Cuando, al final del libro, se reúnen los *membra disjecta* y se completa el cuento, podemos admirar una de las narraciones breves más hermosas de nuestra literatura contemporánea. Sus páginas son de esas que nacen ya con destino de antología.

Por fortuna, hay en esta novela algo más que dialéctica artísticamente presentada. Y hay por debajo o por dentro de esta separación polémica en espíritus sinceros y espíritus falseados, una visión intuicional y emocional del vivir, falseado o no, entre placeres y agitaciones o en el trabajo y recogimiento, una visión que sería injusto llamar pesimista, pero sí descontentadiza, y, más aún, de alarma permanente, de alarma, otra vez, y no ya por posibles ataques exteriores sino por lo que la vida misma segrega de sí y para sí: “el dolor siempre en acecho”.

Pero aun dejándose uno ganar por el ímpetu generoso de los pensamientos del autor, hay aquí otra cosa de primera importancia si consideramos que el libro es una novela: el arte de novelar. Al abandonar la forma tradicional de

la novela, consistente en el eslabonamiento de acciones y sucesos que conducen a un destino, y al adoptar una técnica de instantáneas, de esbozados retratos psicológicos y fisonómicos, modos de ser que ahora son mínimos sustentáculos de historia, Mallea tiene ya ilustres antecedentes en distintas literaturas. Pero, si no me equivoco, las fuentes comunes de este procedimiento, o, por lo menos, el estímulo fomentador más influyente, está fuera de la literatura: en la técnica cinematográfica, especialmente en algunas películas en que, junto a la historia del protagonista, el interés principal está en los numerosos retratos en primer plano de personajes que no nos dicen más que su modo de ser. El golpe certero con que Mallea dibuja una fisonomía —tantas fisonomías—, mostrando en cada rasgo un pliegue de la fuerza o de la cautela interior, la maestría con que fija ademanes y gestos, desnudando en dos palabras su íntimo sentido, tienen mucho de la técnica mejor del cinematógrafo. Y en el cinematógrafo piensa uno al admirar en *Fiesta en noviembre* esa eficaz alternancia de retratos individuales y de movimientos de masas.

“Ella oficiaba en su iglesia; mirándola de cerca, hasta se veía el temblor orante de aquellos labios finos y crueles de puritana, labios que reclamaban con agravio obstinado (en representación de Dios) la pira para el pecador, brasas para el hereje”. “El hombre se inclinó y giró sobre sus pies, y ella volvió a llamar: “Conteste si ha comprendido”. El criado miró esos ojos helados y asintió tímidamente antes de retirarse”. “Bastaba mirar con atención esa fisonomía suave, tranquila, invadida de una plenitud casi poética, de hombre a quien le ha sido bien dado el cargo honorífico de presidir tal comisión cultural, de administrar tal colecta para tal monumento histórico, la dignidad de ser públicamente considerado como uno de los pilares de la sociedad”. “Manada recién bañada y perfumada —¡habían dejado atrás tantos baños anegados, aquella noche, con olor a sales de Atkinson y lavanda!—, fué desplazándose hasta los distintos mundos minúsculos del salón, ubicándose en los divanes que bordeaban los muros debajo de tal o cual pendón medieval o histórica tapicería”. “Diplomáticos, señoritas, caballeros y señoras, como olas concéntricas que aumentaban y decrecían, se apretaron, se separaron en parejas de ritmo lento, dando a su conjunto por la fluctuación del vals un movimiento similar al que abre y cierra una corola; cabezas, pieles y zapatos relucían con el mismo éxito, logrado a fuerza de grasas perfectamente frotadas; el dulce desmayo de ciertas señoras

era conducido no sin contraste, al compás de la música, por unos ojos abotargados de comilón o por el doble pliegue de una papada senatorial”. “Grovelones (el crítico de arte) describía para sus vecinas, una señora anciana y una linda criatura de veinte años, la constitución de una camelia. Tenía la flor entre los dedos, en la actitud de mostrar un objeto extremadamente delicado, y se escuchaba a sí mismo con ostensible deleite”.

Ciertamente, lejos de molestar el maridaje de la literatura con la pantalla, casi lamenta uno que el autor no haya seguido con más insistencia y con más decidida complacencia estética, la técnica presentativa del cinematógrafo. El lenguaje nunca podrá llegar, es verdad, a la fuerza que da la presencia visual; pero tiene la inmensa ventaja de llenar de intención y de espíritu los fantasmas con que puebla la imaginación.

El lenguaje de *Fiesta en noviembre* es un magnífico ejemplo. Es la intención anímica, la carga saturada de sentido lo que da a las palabras de este estilo esa valiosa pesantez tan rara, verdaderamente, en nuestra literatura actual. No es que sea un lenguaje de perfección acabada (lo sería con una fácil labor de lima), sino que se pliega bien a las intuiciones y valoraciones, siguiéndolas tan de cerca que se identifica con ellas. Y como el contenido es rico y el lenguaje se ajusta con éxito al contenido, la riqueza del lenguaje se manifiesta en la certera nominación de cada cosa, de cada aspecto y de cada intención valorativa, en las constantes comparaciones densamente significativas, en la plenitud de sugerencias disparadas en las más diversas direcciones (“el fresco olor costoso y señorial de las magnolias”), y, en fin, en ese arte poco común de dar fingida presencia con la palabra a cada cosa material y a sus movimientos, a cada modo espiritual de ser y a su comportamiento.

AMADO ALONSO

LOS ROMANCES DE FERNÁN SILVA VALDÉS

Empiezo, *ordine geometrico*, por dos inofensivos axiomas:

- a) La poesía criolla procede de la española.
- b) La poesía criolla difiere de la española.

Silva Valdés —a juzgar por el *Romancero del Sur* *— ha deducido que el primero anula el segundo. Se ha figurado que en el mismo poema (a veces en la misma estrofa) pueden impunemente convivir la voz de Federico García Lorca y la de Martín Fierro. Ha sembrado de torpes hispanismos sus versos criollos. Escribe, por ejemplo:

*Los tres hermanos Valiente,
Los tres a la misma hora,
Murieron el mismo día,
Naciendo para la gloria.
Atados a su destino
Como por la misma soga,
Rodaron hacia la muerte
Juntos, como boleadoras...
Los tres hermanos Valiente,
Los tres a la misma hora.*

No percibe, no quiere percibir, que la imagen criolla de las boleadoras es incompatible con el arranque español de la estrofa (tan reñido con los ceremoniosos preámbulos del paisano) y con la oposición, también española, de morir y nacer. Prodigia, embelesado y erróneo, esas oposiciones:

*El cuarto no entró en batalla
Aunque bien lucha en pelea...*

* A. MONTEVERDE Y CÍA., Montevideo.

*Aunque tiene el alma viva
Ya siente la carne muerta.*

y ésta, que espero comprender algún día:

*Ombúes de cuerpo astral
Con buhos de cuerpo entero.*

A veces intercala incómodamente un gritito andaluz:

*Entre una nube de polvo
Pasan, ¡ay! los dos caballos,
Una nube tormentosa
Con relámpagos de látigo...*

También incurre en esa especialidad española, el *calembour* solemne:

*Los cuatro hermanos Valiente
Salieron a hacer la guerra
Armados de su apellido
Más que de lanza guerrera.*

He citado hispanismos sueltos; ahora trasladaré una página entera para que sea más evidente el horror de esa arbitraria hibridación hispano-cimarrona:

*Un hermano que lo ha visto
Su pingo al punto sujeta:
“Juí nomás que no hay remedio”
—Le grita el que yace en tierra—;
“Solo nací, solo muero;
Juí, que de no, te degüeyan”.
Entonces el bravo hermano
De aqueste modo contesta:
Contestación sin palabras*

*Que al nacer ya nació eterna:
Le quita el freno al caballo,
Y en las ancas lo golpea
Con un golpe de oro y plata
Que sonó en toda la tierra,
Y junto al hermano herido
—El facón digno en la diestra—
“Haciendo la pata ancha”
A la partida así espera.*

El hiato servicial (*Haciendo la pata ancha*), el arcaísmo erudito (*De aqueste modo contesta*) y la hipérbole calderoniana (*Que al nacer ya nació eterna*) no agotan los encantos, o alarmas, de tan curiosa página. Líneas después, nos es dado asistir a la inauguración de un verbo anormal:

*Las aves cierran el pico;
El arroyo no arroyuela...*

y a esta sintomática vaguedad:

*Le han tirado varios tajos
Y uno por uno contesta;
Aquello es un remolino
De aceros, ponchos, melenas.*

Para Lussich, para Hernández, para Eduardo Gutiérrez, las peleas a cuchillo eran una cosa precisa. Para Silva Valdés, son “un remolino”.

Silva Valdés, hacia 1921, publicó *Agua del Tiempo*. Ese libro —admirable— contenía un recado, un poncho, un puñal, una espuela nazarena, unas boleadoras, una guitarra, un mate, un clarín. Todas las cosas criollas estaban, pero no el hombre de esas cosas. Para Silva Valdés, el gaucho es una ocasión de metáforas y de nostalgia, no un hombre concebible. La nostalgia es veraz y las metáforas son generalmente vistosas, pero no las respalda nadie. Íntimamente los libros de Fernán Silva Valdés adolecen de muerte.

JORGE LUIS BORGES

UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

La Universidad de Tucumán acaba de dar a publicidad un libro de don Manuel García Morente, titulado *Lecciones preliminares de Filosofía* *. Este libro considerable viene a sumarse a la abundante producción bibliográfica de nuestras Universidades, mucho menos conocida de lo que por su masa y valor merece. Desde hace algún tiempo, las Universidades argentinas desarrollan una actividad editorial muy apreciable, que comprende los apartados más diversos: investigaciones, obras originales expositivas y críticas, contribuciones al estudio de nuestros problemas concretos así generales como locales, folletos de divulgación, libros técnicos, traducciones, ediciones de clásicos argentinos y de escritores que, sin serlo todavía, son cumbres de nuestra espiritualidad. Por muchos motivos toda esta producción no ingresa en la medida deseable en la vida cultural del país. Ante todo, le perjudica de rechazo lo inconexo y desorganizado de nuestra cultura, el aislamiento de cada sector o grupo, que limita las influencias mutuas y el debido aprovechamiento de cada esfuerzo, y dificulta al extremo la justa estimación. Las Universidades participan de este mal común, no sólo por no haberse articulado en la medida necesaria con las restantes manifestaciones de la inteligencia, sino también por no mantener entre ellas la conexión estrecha que la identidad de la función impone. Otro mal de nuestras ediciones universitarias es, en bastantes casos aunque no siempre, la ausencia de planes orgánicos que tengan en cuenta las necesidades más imperiosas tanto en el plano de los problemas prácticos como en las zonas más elevadas y desinteresadas de la cultura, y procuren satisfacerlas con realizaciones meditadas y de amplio y seguido desarrollo. Con señalar alguna deficiencia de este jaez no se disminuye la importancia notable de las publicaciones universitarias, cuya magnitud es tal que un catálogo que las reseñara todas depararía grandes sorpresas aún a quienes creen estar al corriente de nuestra vida intelectual. La redacción de tal catálogo sería uno de los primeros pasos para movilizar un acervo libresco que importa llevar al conocimiento común, tanto más cuanto que, por la anotada incomuni-

* *Lecciones preliminares de Filosofía*, por MANUEL GARCÍA MORENTE. Prólogo de Eugenio Pucciarelli y Risieri Frondizi. Universidad Nacional de Tucumán, Departamento de Filosofía y Letras, 1938.

cación entre grupos y personas, existen profusamente entre nosotros interesados serios en las distintas ramas del saber que trabajan solitarios y desconocidos. Acaso la preparación de este catálogo único, modestísimo ensayo de colaboración interuniversitaria, abriría el camino para otras colaboraciones futuras de mayor alcance, por donde se podría llegar hasta a la organización mediante consultas y convenios de un plan armónico y de conjunto para la actividad editorial venidera. Una oficina central y también única para la venta al público de todas estas ediciones sería otra iniciativa provechosa, que facilitaría la difusión y al fomentarla permitiría allegar fondos para el sucesivo incremento de las mismas publicaciones.

LA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

El libro de don Manuel García Morente recoge sus lecciones de la cátedra de Introducción a la Filosofía en la Universidad tucumana. Constituye por lo tanto una Introducción a la Filosofía. Si en la docencia y en la literatura filosóficas todos los empeños son graves, este de aproximar por primera vez el profano a la filosofía reviste peculiares dificultades.

La filosofía es al mismo tiempo una serie de conocimientos y una actitud. Y si la actitud se sostiene a veces por sus propias virtudes a pesar de la insuficiencia del conocimiento filosófico, este conocimiento en cambio vale poco o nada si la actitud no le acompaña, porque el saber erudito sin animación interior en ningún tema es más vacuo y desvitalizado que en filosofía. Si, por ejemplo, nos informamos con rigor de lo que es el átomo para la física actual, aunque carezcamos de aptitud y gusto para la física llegaremos a entender lo que se piensa del átomo. Si nos leemos todas las historias existentes de la ética, no progresaremos un ápice en el saber de la eticidad si el problema ético no se nos ha puesto antes o entre tanto como cuestión personal, íntima; si no nos hemos preguntado con ansia a nosotros mismos sobre el ser de lo ético. Las ciencias despliegan ante nuestra mirada un campo objetivo subsistente por sí, autorizado por la misma evidencia y autonomía de los entes que en él se distribuyen. La filosofía considera sus objetos —incluso los del área científica en la revisión posterior a que los somete— en dependencia del sujeto o con relación a él, sea el sujeto clásico del conocimiento, de la valoración y de la acción, sea la existencia humana como primordial experiencia y punto de partida. Y si para el prestigio de la presentación y elaboración científicas basta la comprobación de que sus temas están ahí reclamando hasta para su manejo práctico descripciones

y explicaciones, para que la postura filosófica se justifique y sean comprendidas su licitud y necesidad, es indispensable que el sujeto —cada sujeto filosofante— se advierta a sí mismo, se reencuentre y llegue a sentir en carne propia la urgencia de un nuevo ajuste universal de cuentas en el que se le tome en consideración y donde la perspectiva se abarque en términos nuevos incluyéndosele como instancia principal en ella.

Una de las dificultades de la actitud filosófica consiste en que supone para que sea legítima una extraña combinación de soberbia y humildad. Y entre los deberes primarios de quien enseña filosofía —o a filosofar, como prefería Kant— ocupa lugar preferente el de suscitar y mantener en sus justos límites, sin desmedro ni exacerbación, sin que la una triunfe sobre la otra, esta soberbia y esta humildad que deben convivir en la reflexión filosófica. La soberbia intelectual viene a ser el motor; la humildad, el freno. Sin soberbia no se sostiene la pretensión de arrojar osadamente sobre el conjunto la red conceptual, de apropiarnos cognoscitivamente un todo del cual somos parte, de indagar las razones últimas. Sin la humildad estamos expuestos a imaginar que la libre marcha de nuestra inteligencia es capaz de reflejar sin residuo la ingente realidad que la solicita. La historia de la filosofía hay que estudiarla, en buena parte, para aprender humildad; para aprender humildad sin renunciar por ello a la soberbia.

No es posible, indudablemente, introducir a nadie en la filosofía sin indicarle los grandes itinerarios, las rutas mayores; sin esbozarle los resultados de más bulto. Pero el acopio ilustrativo debe supeditarse con resolución al afán de crear la actitud filosófica en quienes sean capaces de ella. El caudal de informaciones es en sí asunto aparte, inevitable y capital en cualquier formación. Pero para la introducción, la dosis informativa estará funcionalizada, adecuada al propósito de ayudar a que se franquee un umbral, el que separa la actitud común de la filosófica. Para trasladar llanamente filosofía al lector o al oyente bastan acaso las virtudes teóricas aconsejables para cualquier adoctrinamiento científico. Para introducir en la filosofía hace falta además el amor a la filosofía, y además otro género de amor. Porque no se trata de una faena impersonal de trasiego, sino de una intervención, de un intento de transformación; no de una especial enseñanza, sino de una manera de educación, y ninguna educación se cumple a fondo sin cierto eros pedagógico. La mayor parte de los textos de introducción a la filosofía fracasan por este lado; dedican el mayor esfuerzo a disponer, sabiamente en ocasiones, una selección del material apro-

piado para la iniciación, pero descuidan las sugerencias o recomendaciones que ayudarían al lector a asumir la actitud filosófica.

DE ESTA INTRODUCCIÓN

Y que tal actitud se adopte es la preocupación mayor de Manuel García Morente. A él mismo le hemos oído desarrollar ingeniosamente la tesis de que no es posible enseñar, de que la verdad viva es personal e intransferible. Pero si no es posible en rigor enseñar ciertas cosas, es posible aprenderlas, y puede auxiliarse al prójimo para que las aprenda. No huelga por tanto la función magistral; sólo se inserta a veces de modo muy peculiar en el proceso docente, insinuándose en el que se dispone a aprender, sumándose a él en cierto modo para robustecer su conciencia, evitarle las desviaciones, corroborarle el interés, mantener su atención en la dirección debida, escalonar jerarquizándolas las etapas que deben ser recorridas en el aprendizaje. Y sobre todo —*last not least*— con el ejemplo. El fervor, la buena fe intelectual, la buena voluntad, el rigor y la consagración de cualquier estudioso serio de filosofía, la percepción en la postura de una persona viva de que la filosofía es cosa digna e importante, pueden convertirse en el aliciente más eficaz para conducir a otros a estos estudios y confirmarlos en ellos. El ejemplo inmediato de Brentano conquistó para la filosofía a dos de las figuras más respetables del pensamiento reciente, Stumpf y Husserl, que probablemente hubieran seguido otros rumbos sin el poderoso sortilegio que emanaba del insigne maestro.

Cuanto han escuchado a García Morente conocen su extraordinaria capacidad docente. Mucho de su don de animación se conserva en estas páginas, verdaderas lecciones, no sólo por haberse pronunciado ante un auditorio, sino también por llevar esa carga de sentido propio sin la que la lección puede ser reemplazada ventajosamente por el papel impreso. Y por esta vibración cordial, entrañable, parece que en la lectura se desvanece la materialidad del libro y se restituye la situación originaria en la que un alma establece coloquio con otras en el recinto del aula. El interés se acrecienta por la modernidad del contenido manejado por el autor, por la vivaz actualidad de sus tesis, que tan de cerca hablan al lector, aún al profano, porque hay una secreta connivencia entre la conciencia ingenua de la época, operante en cualquier mente despierta, y las elaboraciones teóricas superiores, ya que éstas cuando son auténticas rastrean, expresan y justifican fundadamente las intuiciones y aspiraciones subterráneas

que se mueven oscuramente como impulsos o tendencias que buscan forma y palabra. Y no deja de constituir también un atractivo de otro género la consideración de que seguramente son éstas las últimas enseñanzas del eminente profesor, cuyo destino se ha orientado ahora hacia otro magisterio: lecciones pronunciadas por lo tanto como una melancólica despedida, en una disposición de ánimo que aumentaba si ello era posible la gravedad y la responsabilidad del docente.

La Universidad de Tucumán presta un buen servicio a nuestra cultura con la impresión de estas lecciones, que aparecen como la primera publicación de su Departamento de Filosofía y Letras, instituto cuya labor, a pesar de su creación muy reciente, comienza a destacarse con las más venturosas perspectivas en el cuadro de nuestra enseñanza superior.

FRANCISCO ROMERO

LAS MÁS RECIENTES COMPROBACIONES DE LA FÍSICA Y SUS PROYECCIONES FILOSÓFICAS

En el último congreso internacional de Filosofía —Congreso Descartes— celebrado en 1937 en París, figuraba como uno de sus temas principales el estudio de las más recientes teorías científicas y de sus resultados para la concepción general del mundo. El principio de “indeterminación” que aparentemente significa la admisión de la contingencia en el orden físico, naturalmente hubo de reclamar la atención de algunos de los miembros del conclave de pensadores reunido en la capital de Francia. Y al examen de este principio fueron dedicados varios de los trabajos presentados al congreso de Filosofía; unos a hacer su defensa, otros a precisar su alcance, y otros, en fin, a demostrar lo equívoco de la interpretación que de él se ofrece a menudo. Todos ellos debían necesariamente referirse al *determinismo* y a su comprobación o falta de comprobación en el Universo físico. Estos trabajos aparecen en el tomo segundo * de las publicaciones del Congreso.

Para Louis de Broglie, el físico ha de considerar como determinismo la “posibilidad de prever exactamente los fenómenos por venir, a partir de datos extraídos de las observaciones pasadas o presentes”. Definido de este modo el

* Herman y Cía., París.

determinismo, ¿cuáles son respecto de él las conclusiones de la física cuántica actual? La respuesta de Louis de Broglie es que el determinismo así considerado no se verifica en los fenómenos individuales de la escala atómica. Afirma, sin embargo, este autor que si se adopta una definición algo amplia del vocablo "causalidad" cabe afirmar que si en la física cuántica no hay determinismo, hay en ella causalidad.

Concluye su trabajo con estas palabras: "En resumen, acaso se pueda pensar que un día la física vuelva a encontrar en la escala microscópica el determinismo riguroso cuya noción le había sido sugerida por el estudio del mundo macroscópico; pero en el estado actual de nuestro conocimiento de la evolución de la física cuántica, personalmente no nos parece muy probable".

Para Maurice de Broglie la situación paradójica que se ha producido en la ciencia puede ser sintetizada de este modo: Durante los últimos cuarenta años se han realizado grandes descubrimientos experimentales a favor de la confianza de los físicos en los modelos mecánicos. Pero ese mismo éxito ha conducido a la ruina de las concepciones que lo hicieron posible. Han surgido nociones nuevas que se presentan con aspecto desconcertante en virtud de su radical discrepancia con aquellas que las precedieron inmediatamente y también por su oposición a hábitos mentales de formación secular. El desarrollo de la física en las últimas décadas ha tomado un rumbo que ni siquiera los espíritus más poderosos pudieron prever. Ello se comprueba cotejando las últimas adquisiciones de esta disciplina con las obras de filosofía científica, aun con las de un autor de espíritu tan audaz como Henri Poincaré.

Para Marcel Barzin, autor de un trabajo intitulado "Probabilidad y determinismo", la diferencia entre ley causal y ley estadística es menos profunda de lo que habitualmente se cree. Esta diversidad lo es sobre todo de método. Las investigaciones lógicas acerca de la probabilidad muestran que ella se funda sobre un principio de inducción, y la inducción sólo es posible si se afirma previamente un determinismo universal. Toda ley estadística puede teóricamente transformarse en ley causal. Para Marcel Barzin esta transformación es teóricamente cierta, y de ahí concluye: Esta certidumbre basta para mostrar que no hay dos determinismos que se opongan entre sí; hay un solo determinismo, el determinismo clásico, postulado necesario de las formas nuevas de la ciencia como de las antiguas.

Mucho más categórico que Marcel Barzin es Sir Herbert Samuel, el cual en su *Análisis del Indeterminismo* llega a la conclusión de que los autores

que pretenden asentar la afirmación del indeterminismo en las comprobaciones científicas de la física actual incurren en un equívoco: confunden la indeterminación con el azar y aceptan la existencia real de este último. Para el pensador inglés esto no sólo es infundado sino que prueba una turbación de los espíritus, peligrosa además de ilegítima. Subraya además que ni Max Planck, descubridor de los "cuantos", ni Einstein, aceptan el indeterminismo. Para Herbert Samuel la experiencia universal muestra que la naturaleza es uniforme. La ley de la uniformidad de la naturaleza no tiene excepciones. Verdad es que los hechos verificados por la física no pueden ser discutidos por el filósofo, pero este último no ha de aceptar las deducciones arbitrarias que de ellos pretenden extraer algunos sabios.

Estas deducciones a que se refiere Herbert Samuel no sólo abarcan el campo de la física atómica. Ellas han sido invocadas como fundamento para conclusiones que trascienden del dominio científico que les es peculiar y aún de la órbita de la física en general.

En efecto, una vez más se comprueba el ensayo de vinculación entre las concepciones de la ciencia con el problema del libre albedrío, por una parte, y por otra con la religión. En el primer aspecto pretenden algunos autores inferir de la contingencia en la naturaleza la libertad en el hombre; en el otro, se procura hallar en las conclusiones acerca de la índole del saber científico la base para la religión. Precisamente Herbert Samuel atribuye a Eddington una inferencia de este género: "Si el átomo —dice Eddington— tiene indeterminación, el espíritu humano tendrá una indeterminación igual, pues no podemos aceptar una teoría que torna al espíritu más mecánico que el átomo". Ya en una oportunidad anterior había formulado Herbert Samuel objeciones a las deducciones de Eddington. Éste las discute, como discute también ciertas críticas que le hizo Bertrand Russell. De Russell es esta frase: "Sir Arthur Eddington deduce la religión del hecho de que los átomos no obedecen las leyes de las matemáticas. Sir James Jeans la deduce del hecho de que sí obedecen a esas leyes".

Eddington en su réplica a Russell declara que éste último le atribuye una opinión sobre los fundamentos de la religión a la que —son sus propias palabras— se ha opuesto rotundamente toda vez que le ha correspondido tocar ese tema. Sí reconoce que se ha limitado a mostrar que han desaparecido ciertas dificultades que impedían la reconciliación del libre albedrío con la física.

Russell —como ya se dijo— censura tanto a Jeans como a Eddington, los cuales pretenderían hallar para la religión una base fundamental en la ciencia

y su visión del mundo, formulada en términos completamente opuestos en sus respectivas obras. Otro autor, inglés, como los anteriores, J. B. S. Haldane, en un ensayo intitulado "El nuevo deísmo" que está incluido en su volumen *The inequality of Man*, señala que Russell tiene una concepción equivocada de la ciencia en su *The Scientific Outlook*. Haldane, al referirse a Russell, Eddington y Jeans, los más leídos hombres de ciencia en Inglaterra, muestra que todos tres tienen del saber científico una idea limitada, en función de su vocación y su dedicación particular a ciertas formas de la ciencia solamente.

Mas, prescindiendo de todo esto, se advierte en la ciencia de nuestros días y sobre todo en las especulaciones que en torno de ella se hacen, tanto a propósito del problema de la libertad como de la religión, la renovación de una disputa que era anterior a los descubrimientos recientes de la física. Y sus términos, aunque los hechos no sean los mismos, son similares a los de análogas controversias operadas a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, precisamente antes de haberse iniciado ese período de cuatro décadas que tanto ha enriquecido con hechos de experimentación novedosos la física de nuestros días. En una obra de Boutroux, *La idea de ley natural en la ciencia y en la filosofía*, se encuentra un precedente del ensayo de Eddington de inferir el libre albedrío de la indeterminación en el orden físico. Pero el examen general de la relación de ciencia y religión aparece en su libro *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*.

Aunque varíen los hechos experimentales que la ciencia verifica y aunque las nociones acerca de la naturaleza de las hipótesis científicas se modifiquen también, las líneas generales del problema subsisten y si en el campo puramente científico las adquisiciones de la física más reciente importan una novedad, cuando se trata de encarar sus conclusiones a la luz de los problemas generales de la filosofía se ha de volver inevitablemente a precedentes que no desmerecen ni en claridad ni en penetración a las manifestaciones de la controversia actual. Y la conclusión menos ilegítima es que religión y ciencia son esferas diversas de la cultura humana, sin que los principios de la una y las hipótesis de la otra guarden entre sí más relación que la derivada de su convivencia en una misma conciencia individual. En cuanto al problema del libre albedrío, los argumentos en favor de las distintas tesis que respecto de él se han enunciado en el curso de siglos no varían como tampoco ganan o pierden en validez con los cambios operados en el saber científico.

LEÓN DUJOVNE

ARTE EXTEMPORÁNEO Y ARTE VIVIENTE

Uno de sus amigos le preguntó lo que pensaba de un artista que había copiado en mármol las más célebres estatuas antiguas y se vanagloriaba de haber superado en mucho los originales. Miguel Angel le contestó: "Quien marcha detrás de los otros, nunca se les adelanta; quien nada bueno hace por sí solo no puede aprovechar las obras ajenas".

VASARI: *Las Vidas*

En estos días, después de la pausa estival, se reanudan tímidamente las manifestaciones artísticas locales. Bajo un signo ominoso. Personalidades dirigentes han echado en la balanza, en pro del arte extemporáneo y en contra del arte viviente, el peso de su autoridad —no de su infalibilidad, pues ella es inalcanzable en materia de estética. Reanúdase, pues, una vieja querrela señalada por las periódicas derrotas y las periódicas capitulaciones de los enemigos de lo nuevo, así como por las constantes conquistas de los innovadores.

Los poderes públicos —apoyados y aplaudidos por vastos círculos de la población, a menudo incompetentes— aquí y por doquier adoptan en materia artística una actitud negativa muy semejante a la de las Academias en punto al idioma. Sólo acogen éstas los neologismos cuando hace largos años que están en boca de todo el mundo y se han impuesto en el lenguaje popular por la fuerza de su necesidad. "Impresionismo" —para elegir un ejemplo en el terreno del arte— es voz que no figuraba aún en la edición de 1925 del diccionario académico de nuestra lengua *, para el cual la evolución artística se detenía aparentemente en el Realismo de 1850. "No existía" en 1925 el impresionismo para la Academia —como no existía el hipopótamo para el gallego del cuento— a pesar de ser una indiscutible realidad. Dan un paso funesto quienes pretenden oponerse a la evolución de las artes. Para probarlo, ¿hemos de recordar una vez más los obstinados errores, las inefables "gaffes", las tercas negaciones en que incurrieron la opinión pública y los dirigentes oficiales cada vez que, en la época contemporánea, surgió un artista original y vino a turbar las estancadas aguas del convencionalismo? ¿Hemos de invocar el testimonio de David,

* La registra por fin la edición de 1936, sesenta años después del nacimiento del impresionismo, y menciona también, a deshora, el cubismo.

de Delacroix, de Courbet, de Puvis de Chavannes, de Manet, de Monet, de Van Gogh, de Gauguin, de Cézanne, escarnecidos todos ellos, vejados todos ellos, condenados todos ellos por los círculos oficiales, la crítica sarcástica y sin horizonte, la tumultuosa animadversión pública, pero que a pesar de ello fueron entrando paulatinamente en el panteón de los maestros insignes? ¿Hemos de mencionar el admirable grupo de la “Danza” de Carpeaux —sin cuya presencia no se concibe a París y su Ópera—, pero que los parisienses enfurecidos embadurnaban por la noche con alquitrán y que las autoridades hicieron retirar de su sitio de exposición pública, amonestando al discípulo de Rude, porque no supieron apreciar oportunamente su belleza? Hay cien pruebas de esa total incompreensión, en música, en pintura, en literatura, en escultura. No se ha producido una obra original, en los últimos ciento cincuenta años, que no haya suscitado dilatadas iras populares, a más del fallo adverso (siempre reconsiderado más tarde) de quienes, encargados de orientar el gusto de sus conciudadanos, obstinadamente miraban para atrás en busca de ejemplos y modelos anacrónicos. Creen tener el monopolio del respeto por las formas del arte del pasado. Pero creen que la admiración implica la necesidad de imitarlas. Creen en suma que todo se ha dicho mejor, en siglos transcurridos, de lo que puede decirse hoy, mañana y en la próxima centuria. Sigue estando de actualidad la fábula del “Retrato con Golilla”. Opinaba lo mismo —¡y están por cierto en buena compañía!— el sabio Platón, quien, en el IV libro de la *República*, dice: “¡Cuidado! Innovar en música es comprometerlo todo, pues, como lo manifiesta Damón, y en esto soy de su parecer, no se podrían alterar las reglas de la música sin conmover al mismo tiempo las leyes fundamentales del Estado”. Y desarrolla su idea en el VII libro de las *Leyes*, declarando: “Hay que ponerlo todo en obra para impedir que los niños se aficionen entre nosotros a nuevos géneros de imitación, sea para la danza, sea para la música... Establezcamos, pues, como regla inviolable que, una vez determinados por autoridad pública los cantos y las danzas que convienen a la juventud, a nadie le sea permitido cantar y bailar de otro modo, tal como no se permite la violación de las leyes”.

Amicus Plato sed magis amica veritas. Si se hubiesen impuesto esas ideas conservadoras del siglo III antes de Jesucristo, la música estaría aún en sus primeros balbuceos griegos, Wagner se habría visto obligado a componer para arpa, salterio, flauta de caña y tamborín, y nos estaría vedado hasta el inocente

placer de un vals vienés. Semejante actitud platónica asumen, pese a la elocuente lección de los siglos, quienes pretenden poner trabas a la libre expresión artística, determinar cánones “ne varietur” y dictarlos al creador.

Los artistas de vanguardia no niegan el arte del pasado, y posiblemente son más capaces —como técnicos que son— de apreciarlo en su justo valor. Pero saben muy bien lo que muchos ignoran: que ese arte no es uniforme, que presenta innumerables y a veces contradictorias facetas, que los valores artísticos no se pueden someter a escalafón, que no hay grados en la maestría y que, por lo tanto, no es posible tomar como módulo universal la obra de *un* maestro, ni siquiera la producción de una determinada escuela. Unos prefieren los primitivos flamencos, otros la tendencia boloñesa, éstos la pintura de Poussin, aquellos, los frescos pompeyanos. Ciertamente se atribuye convencionalmente una superioridad absoluta a las obras del Renacimiento *. Pero ¿es inapelable ese fallo y, sobre todo, lo será en los siglos venideros? Por que uno de los grandes errores de los enemigos del arte llamado moderno es obrar y pensar como si fuese completo el ciclo de la historia del arte, como si no hubiese que pensar en un mañana. Desde que el genial anónimo cuaternario pintó el bisonte que brinca en las cuevas de Altamira hasta que Picasso trazó su evocación de “Guernica”, han transcurrido a lo sumo quince mil años, según los cálculos de los arqueólogos. ¿No vivirá otros quince mil años la humanidad? ¿Está por acabarse el mundo? ¿Y no será dentro de quince mil años “El Juicio Final” de Miguel Angel algo tan arcaico para el hombre del futuro como lo es para nosotros la “Venus” de Brassempouy? No seamos —¡por amor de Dios!— cortos de vista. Acaso en un porvenir no lejano, la pintura consista no ya en la creación de imágenes por medio de los groseros pigmentos coloridos de que disponemos hoy, sino un juego prodigioso de luces purísimas. Acaso se decoren mañana los monumentos con fantásticas proyecciones cambiantes, con conmovedoras sinfonías luminosas, con sublimes fugas de impalpables ra-

* Una persona dotada de cultura general, en el curso de sus estudios —no especializados— no llega a enterarse de la evolución estética posterior al siglo XVIII. En materia de arte, sus conocimientos son, pues, tan incompletos como lo serían sus luces en punto a historia si su información se detuviera en vísperas de la Revolución Francesa. El desconocimiento de causas y efectos de las grandes convulsiones artísticas del siglo XIX es, posiblemente, uno de los motivos principales de la resistencia generalizada a las formas actuales del arte. En la misma medida en que no entendería los sistemas democráticos de gobierno quien ignorara la Declaración de los Derechos del Hombre.

diaciones *. El reflector, las luces de colores han reemplazado ya al pincel en la escenografía. Asistimos a otros intentos balbuceantes en ese sentido. Disney ha transformado genialmente el arte de la ilustración de cuentos infantiles. Ante la posibilidad de fantásticos cambios en los procedimientos de creación artística, ¡qué poco revolucionarias parecen las libertades que se toman ciertos pintores contemporáneos con una tradición más o menos caprichosamente codificada! Y esas lícitas libertades (que tienen precedentes en todos los tiempos y todas las escuelas), no se las toman para "épater le bourgeois" como lo afirman sus adversarios, ni tampoco por incapacidad, sino impulsados por el irresistible deseo de expresarse, de plasmar sensaciones que los artistas del pasado dejaron informúladas porque no las percibían.

El arte no se derrumba por el hecho de cambiar de rumbo. Al evolucionar, gana en un sentido lo que pierde en el otro. Los pintores del Renacimiento abandonaron en sentimiento místico lo que conquistaron en plenitud vital con relación a los Primitivos. Estos, a su vez, cedieron en fuerza de expresión lo que adquirieron en realismo con respecto a los bizantinos. Y los del siglo XVIII trataron de compensar con elegancia y refinamiento lo que se les escapaba en amplitud majestuosa con respecto a los barrocos. Así, sucesivamente, el arte intentó reflejar, y reflejó en la obra de los maestros de cada tiempo, lo más señalado de su carácter y su temperamento, lo que era a la vez la característica más notable de una época y su más notable diferencia con la anterior. Así, el arte nunca entró en decadencia, como nunca capituló el espíritu en el curso de la historia. Fué siempre el reflejo de su tiempo —en ello reside su valor sociológico— y sus fluctuaciones de volumen se deben a que todas las épocas no tuvieron la misma grandeza. Ahora bien, pretender que el arte sea grande en una época pequeña es poner el carro delante de los bueyes. Querer que en nuestro siglo la pintura siga las normas del Renacimiento es pedir un imposible y un absurdo, por cuanto las condiciones de la vida presente nada tienen que ver con el estado intelectual, político, social y religioso del siglo XVI. El arte es un lenguaje, es una escritura, eternamente cambiante. El idioma de nuestro Siglo de Oro era muy bello. Nadie lo discute. Pero seríamos sencillamente grotescos si intentáramos remedarlo hoy.

* No nos referimos, desde luego, a nada semejante a la indigente tentativa de iluminación del Monumento Mitre, sino a la aparición de una técnica nueva, con fundamento estético.

Esa postura del “todo tiempo pasado fué mejor” es, por otra parte, producto de una extraña aberración moderna. En todos los momentos de la historia, salvo desde el 1800, la humanidad quiso, valientemente, tener su arte contemporáneo, su arte viviente. Lo tuvieron desde los egipcios hasta los marqueses del 1700. A ningún acaudalado mercader de Brujas se le ocurrió, en el siglo XV, edificarse un palacete de estilo bizantino. El Rey Sol no exigió a sus arquitectos que le construyeran un castillo medieval en Versalles. Nadie imaginó que la Iglesia del Gesú, en Roma, pudiera ser otra cosa que jesuítica, es decir “moderna” en su momento. Sólo en los siglos XIX y XX se ha asistido a la monstruosidad de la arquitectura extemporánea e híbrida, que produce estaciones góticas para los trenes aerodinámicos, puentes de acero “coloniales” para los tranvías eléctricos y los Ford, y “petits hotels” Luis XV, ¡con sillas doradas!, para residencia de caballeros que no viajan precisamente en silla de manos, ni usan peluca empolvada, ni toman rapé, ni se pintan ni se pegan lunares artificiales en las mejillas. Y en las pasadas épocas, épocas sin timidez, conscientes de sí, siempre dispuestas a crear de acuerdo con sus propias energías, a la arquitectura de estilo contemporáneo correspondían todas las demás manifestaciones de arte equivalente. El cuadro, la estatua, el mueble, la alfombra, el tapiz, la joya, la indumentaria. Todo eso creaba la unidad de una era, su estilo propio. ¿Por qué extraña aberración entusiasmo al hombre de hoy todo lo nuevo, todo lo actual, todo lo auténtico, menos el arte auténtico, actual, nuevo de sus contemporáneos?

Las páginas de *Las Vidas* de Vasari están llenas de admiración por la sensacional “novedad” de las obras que comenta, novedad que evidentemente no suscitaba en su tiempo celos semejantes a los que provocan las del presente. Es que en el actual horror de algunos señores ante nuestro arte viviente, reflejo fiel de nuestro tiempo, hay algo del horror de Dorian Gray ante la transformación de su retrato. Comprenden todo lo que ha producido nuestra “era del progreso”, menos el formidable cambio psicológico que ha operado. Este, no lo quieren reconocer y, al verlo registrado en el arte moderno, espantados le vuelven la espalda. Lean a los sociólogos, filósofos y psicólogos, compenétrense de la historia del mundo (no la de ayer y antes de ayer, sino la que tejen día a día los despachos de la prensa) y comprenderán por fin hasta qué punto es esa — la pintura que detestan — la única imagen que puede producir nuestro mundo en el film hipersensible del alma del artista actual. Claman que “no es verdad”

la mujer que pinta Matisse, la compotera torcida de Derain, la alucinación de Miró, el paisaje raudo de Vlaminck, el clown patético de Rouault, la pura abstracción de Gris (porque no tienen la falsa verdad, instantánea y mecánica, de la fotografía), pero no piensan en la verdad terrible de esas obras como manifestación visible del sistema nervioso de nuestra humanidad. Escuchemos a Carrel, volvamos a una existencia rural y primitiva, de contacto permanente con la naturaleza y ¿qué duda cabe? reaparecerá un Giotto entre nosotros. Pero mientras el artista nazca en la ciudad millonaria de hierro y cemento, y viva en el tumulto y la fiebre, con el cerebro lleno de fragores y de sugerencias, agitada su alma por los dramas propios y ajenos, estremecida por noticias que cruzando el éter le plantan en el corazón los mil dolores y las mil agitaciones de todas las latitudes ¿cómo es posible pretender que vivan y creen con el tranquilo método, con el sabio candor, con la monástica serenidad de un Van Eyck, para quien el mundo empezaba y terminaba en las quinientas hectáreas de su ciudad natal?

Quienes, desconcertados por las formas insólitas (pero tan perfectamente apropiadas) que asume el arte de la actualidad, creen que la salvación está en poner trabas a tales expresiones y ordenar la imitación de los mejores modelos antiguos, aspiran —acaso sin haber reparado en ello— a hacer del artista una especie de producto de laboratorio que, montado en la máquina de recorrer el tiempo, diera marcha atrás y, llegado al Renacimiento, se encontrase —él, hombre del siglo XX— perfectamente a sus anchas en aquella atmósfera extraña. Ningún ser normal de nuestro siglo quisiera —de ser posible— nacer, vivir y morir en ninguna de las centurias pasadas. Muchos sueñan con dormirse un día y despertar en el año tres mil, para saber qué evolución tendrá, entretanto, la humanidad, mas nadie ansía someterse al experimento inverso. ¿Por qué pedir al artista —y solamente a él— semejante sacrificio? Ciertamente es que abundan, aun hoy, los pintores y escultores y arquitectos que rehuyen tenazmente las corrientes modernas. No tienen, en realidad, vocación, y sus motivos son, en el fondo, mezquinos e interesados. Poco arriesgada es la imitación de los modelos consagrados. Pero su arte está condenado de antemano a ser falso y sin vida. Lo es irremediablemente, trágicamente, porque está enmascarado. Porque al entrar al taller o al estudio cuelgan de la percha su personalidad de hombres actuales —de hombres que se bañan todos los días, y circulan en automóvil, y leen a Freud, y creen en los microbios y las vitaminas, y algo barruntan

de la teoría de la expansión del universo— para disfrazarse de Bernini y de Goujon y de Perugino. Pero si Bernini y Goujon y Perugino, a su vez, y por análogos motivos, se hubiesen disfrazado de Villard de Honnecourt, de Claux Sluter y de Cimabue... y así sucesivamente, ¿no cultivarían nuestros pasatistas el estilo del dolmen, de la estatuilla cuaternaria y de la figura rupestre?

En arte como en todas las cosas humanas, no es posible oponerse al avance del tiempo. Vivimos en una época caótica en que, el lado de los más asombrosos adelantos, abundan los ejemplos de la marcha atrás. Se resucitan sistemas políticos abolidos que —la historia lo demuestra— fracasaron ya en tiempos remotos. Esos mismos sistemas —no vernáculos en nuestro continente— son los que han dado últimamente el pésimo ejemplo de su nueva iconoclastia, los que con obstinada soberbia pretenden regimentar el arte al gusto de jefes desprovistos de cultura artística y de filosofía estética. No es de extrañar que así procedan, enemigos que son de toda manifestación espontánea, de toda libertad individual. Las obras de arte que se produzcan bajo ese sistema podrán halagar un tiempo a sus potentados, satisfechos con sus pseudo-Luini y sus pseudo-Dureros y sus pseudo-Murillos, pero la Historia negará en bloque ese fárrago inanimado, tal como niega los textos apócrifos, cuando compruebe que no contienen una auténtica verdad.

En ese dilema eterno del “ser” y el “parecer”, la buena senda es, indudablemente, la del “ser”. Y el arte moderno debe ser lo que es. Bueno, mediocre o malo, debe ser lo que de él hagan, con sinceridad desinteresada, los artistas contemporáneos, aunque sus aspiraciones sean confusas, aunque su afanosa busca de cuarenta años aun no haya producido una obra maestra. Sus errores son vivientes. Los aciertos que lograran por el plagio no pasarían de ser letra muerta. Más vale su franca expresión, por modestos que sean sus alcances, que el artificio de quienes recorren el mundo con su chafalonía y se enriquecen con ella. Pues no vale el difundido e inconsistente argumento de que los vanguardistas se dedican al sensacionalismo para medrar. Los hermanos Styka venden más que Pettoruti; cualquier fruto seco de las academias de pintura tiene un mercado asegurado. Pero Rembrandt se fué barranca abajo, desde el punto de vista material, y murió en la miseria, cuando empezó a pintar como creía que debía pintar, haciendo caso omiso del gusto de los mercaderes de Amsterdam. Nosotros le admiramos por aquellas obras que creó en libertad, y, desde el punto de vista retrospectivo, todo lo que hizo antes del retrato del burgomaestre

Six, no es "Rembrandt". Valga este máximo ejemplo, valga la insospechable afirmación de Miguel Angel, para librarnos de ese complejo de inferioridad que se manifiesta en negaciones de lo presente, en amenazas veladas y en hipnótica admiración de lo extemporáneo. Y mediten honradamente los adversarios del arte moderno estas palabras de Bertrand Russell: "Cuando el público no puede comprender un cuadro o un poema, se convence de que son detestables uno y otro. Cuando no puede comprender la teoría de la relatividad, se convence —justamente— de que su educación ha sido imperfecta. Como consecuencia, se glorifica a Einstein al mismo tiempo que los mejores pintores se mueren de hambre en las bohardillas".

JULIO E. PAYRÓ

CALENDARIO

UNSER AMERIKA. — La incorporación al Reich de Checoslovaquia — según palabras del Fuehrer — *ha hecho justicia a mil años de historia y a las necesidades del pueblo alemán.* Hitler *protege* siete millones de checos, dos millones y medio de eslovacos (les impondrá, tan sólo, *las reglas germanas de la sangre y del honor*), los yacimientos mineros de Beraun, Kiadno, Macheisch Ostrau, las fábricas Skoda, Pilsen, etcétera, y hasta el préstamo en libras esterlinas concedido a la ex-república como indemnización por el *arreglo* de Munich. Lord Halifax, a modo de consuelo, hizo notar que 6.750.000 libras aún no han sido entregadas y permanecen en el Banco de Inglaterra.

La noticia, por parte de Francia y Gran Bretaña, fué recibida con tranquilidad. Su repercusión en Francia se ha limitado a que el gabinete contemple una posible reanudación de sus vínculos con la U. R. S. S. (como si un tratado francés, después de Munich, ofreciese garantías de cumplimiento) y en Inglaterra a que Mr. Chamberlain haya tenido que soportar en los Comunes *algunas preguntas embarazosas.*

Entre tanto, Hitler prosigue su expansión territorial. Claro está que tratándose de pueblos en todo diferentes de Alemania en cuanto a religión, idioma y raza, ha necesitado sacar a relucir otra teoría: la teoría del "espacio vital (*lebensraum*). Bueno es ponerse en guardia. Por eso transcribimos

algunos párrafos de un artículo aparecido en *The Forum* (lo firma el distinguido historiador y diplomático S. K. Padover). Allí vemos que el *Our America*, de Waldo Franck, ha pasado a ser *Unser Amerika*.

"La técnica de los nazis consiste en provocar descontento y disensiones internas para luego entrar en los países así conmovidos, valiéndose de la minoría alemana que controlan, y dominar el caos creado por ellos mismos. No es probable que los cabecillas nazis esperen un triunfo arrollador en América, y sobre todo en los Estados Unidos, pero se han de considerar victoriosos si logran promover disturbios y sentimientos germanófilos en cantidad suficiente como para impedir que los Estados Unidos salgan en defensa de los enemigos del nazismo. A fin de introducir el descontento, los nazis atacan la democracia y sus instituciones. El Panfleto N° 7 de las "Instrucciones Oficiales Nazis para Nuestros Amigos de Allende el Mar" dice: "El fundamental objetivo nazi será siempre desacreditar las condiciones de vida en Estados Unidos. Si los americanos aspiran a ser libres, deben destruir la Constitución, esa cadena que asegura su miserable política, y hacer saltar en pedazos su Carta de Derechos". Y Hans Kiderlen: "La Constitución es el muro en el cual debe abrirse una brecha para que los problemas americanos puedan solucionarse ("Viaje por América"). Con su reconocida habilidad pertur-

badora, los nazis editan folletos destinados a dividir socialmente el país, minar las instituciones políticas e inculcar odios mutuos entre los ciudadanos. Actualmente, los principales folletos de propaganda nazi tienden a agudizar en América el problema judío. América debe ser un continente "Jew-conscious". El "Instituto Nazi de Propaganda en el Exterior" declara que el antisemitismo en América es una necesidad vital para los planes nazis y, desde 1933, distribuye millares de panfletos con el intento de convencer a los agricultores, obreros y a la pequeña clase media norteamericana de que el país está dominado por los judíos: "Todo americano debe odiar a los judíos. Los judíos controlan el dinero, la prensa y el gobierno de los Estados Unidos. Es urgente que los americanos arios se rebelen contra la tiranía judía". Heinrich Krieger, en "Die Tat": "Si América continúa marchando a la deriva, dado su actual curso racial, se verá forzada inevitablemente a dejar de llamarse una nación germánica. Sin embargo, los Estados Unidos contienen tanta sangre alemana que, para controlar América, todo lo que Hitler necesita es despertar en esta sangre la conciencia de su hermandad". En cuanto a la base de sus reclamaciones, Krieger se remonta a Pastorius, que fundó German Town (Pensylvania). Un alemán, Martín Waldseemüller, la llamó por vez primera América en 1507. Otro alemán, Carlos V, fué rey de España poco tiempo después que Colón regresara de su cuarto viaje. Otro alemán, Martín Lutero, fundó el protestantismo, y sin protestantismo no hubiera habido colonización protestante. Durante la revolución, muchos colonizadores eran alemanes o tenían sangre teutona, especialmente el Coronel Steuben. Ganada la guerra, hubo un movimiento

para implantar la lengua alemana — según afirma Johannes Stoye — "pero la inescrupulosa minoría anglosajona sustrajo a los alemanes su victoria". Durante la guerra de secesión, gran cantidad de soldados del ejército del Norte eran alemanes y, sin los alemanes, "hubiera sido un juego aplastar a los yanquis". El profesor Karl Haushofer: "Alemania llegará a dominar América, en razón del número y la sangre. Es fatal. El número de alemanes en Estados Unidos llega a 30 millones". (Weltpolitik). Richard Nitschke: "alcanza a 40 millones" ("Das Auslandsdeutschum"). Georg Timpe: "La sangre alemana se encuentra en la íntima esencia de América. Y también las palabras alemanas, el pensamiento alemán, la cultura alemana, la música alemana, la educación alemana. Por todas las venas del cuerpo cultural americano circula el espíritu alemán, la profundidad, la modestia, la dulzura, la abnegación, la obediencia, la resistencia, la entereza alemanas" ("Los Católicos Alemanes en Estados Unidos"). Hugo Grothe: "Una cuarta parte de la sangre americana recuperará bien pronto la jerarquía que le corresponde. El Reich debe hacer todo lo que esté en su poder para que estos americanos ingresen en la raza germana" ("Manual de los Alemanes en el Extranjero"). Ministro del Interior Frick: "Ningún americano de sangre alemana debe olvidar que siempre, y en cualquier parte, es un pedazo de Alemania" ("Quinto Congreso de Alemanes residentes en el Extranjero", celebrado en Stuttgart). El "Stuttgart Kurier": "Deseamos devolver a los alemanes de los Estados Unidos la unidad racial y la lealtad común a todos los germanos. A este fin es necesaria la reforma espiritual e intelectual de los americanos de extracción alemana,

de acuerdo al modelo de la madre patria. Hay que regenerar América". A estos descendientes de alemanes se los llama "Amerikaner", que significa alemanes en América, y se les enseña que el Nazismo es un movimiento tendiente a implantar la dominación teutónica en los Estados Unidos, dado que —como afirma Goebbels— la Idea Germánica ha de conquistar el mundo. Los alemanes son el pueblo elegido por el destino y por la historia para conducir la tierra. La "Amerikadeutscher Volksbund", bajo la dirección de Frits Kuhn, no reconoce la ciudadanía norteamericana: "El germano es y continúa siendo nuestro conciudadano (*Volksgenosse*), cualquiera sea la documentación nacional que posea". La *Volksbund* confiesa que "nuestro futuro" descansa en la juventud y recomienda en América las escuelas particulares alemanas, donde someten a los escolares de 7 a 18 años a un verdadero entrenamiento teutón. El "Anuario" del Bund proclama: "Obtendremos la unión de todo el pueblo de origen alemán residente en Estados Unidos". Y Colin Ross, su propagandista oficial: Creo en la Hora Germánica de América. Por lo general, los grandes acontecimientos históricos se preparan subterráneamente y de pronto irrumpen en la superficie. El Renacimiento Alemán en los Estados Unidos y en los países de Sudamérica es más poderoso de lo que piensa la gente. Cuando la sangre alemana de América entre en firme posesión de su destino, el continente entero quedará limpio de judíos y criminales que se aferran a una forma degenerada de gobierno. América se habrá salvado".

●

COMPRENDA QUIEN PUEDA. — Bajo grandes titulares que dicen "El barco más rápido del

mundo, los diarios italianos del 19 de febrero (*Il Tevere*, *Il Corriere della Sera*, etcétera), consagran largos artículos a "la conquista de un nuevo record por parte de la ingeniería fascista, que continúa las gloriosas tradiciones italianas en la industria de la construcción naval". Se trata de un explorador de 3.000 toneladas... mide 138 metros de largo por 13.70 de ancho... desarrolla una velocidad de 45 millas náuticas... o sea 83,75 kilómetros por hora; siguen datos sobre los cañones y ametralladoras de que se halla provisto, etcétera. Pero olvidan consignar un pequeño detalle. Un detalle sin importancia. El explorador se llamará "Tashkent" y ha sido pagado por la U. R. S. S. y construido para la armada soviética.

En esos mismos periódicos, simultáneamente, se exalta el valor de los "voluntarios" italianos que luchan y triunfan en España contra "las fuerzas demoníacas simbolizadas por el oro y el armamento ruso".

●

LA NUEVA OBRA DE JOYCE. — El título del próximo libro de James Joyce, conocido como *Work in Progress*, será *Finnegan's Wake*. Se publicará simultáneamente en Inglaterra y Norteamérica el 1º de Mayo. La primera edición, limitada a 250 ejemplares firmados, estará impresa en Inglaterra y distribuida en América por *The Viking Press*. Cada ejemplar llevará el pie de imprenta inglés y americano.

●

LA DIRECCIÓN DE BELLAS ARTES, EL SEÑOR GAOS Y UN JUICIO DE FLORENT SCHMITT. — Nuestros poderes públicos tratan de orientar el gusto de la población e instaurar el

Arte serio, pero adoptan medidas un tanto contradictorias, obteniendo resultados que — según el ángulo desde el cual se miren — podemos considerar catastróficos o festivos. Vaya un ejemplo: el Ministerio de Instrucción Pública realiza una campaña por los diarios tendiente a desterrar “el espíritu malevo” y las incorrecciones del lenguaje”, y a la vez “propicia y paga” (sic) conciertos para que un cultor del tango argentino haga oír, en los salones de la Dirección Nacional de Bellas Artes, *Esta noche me emborracho bien*, *El chamuyo* y otros engendros igualmente innominables. Hay cuatro músicos en la Comisión de Bellas Artes, pero los cuatro conciertos se han efectuado. Y todo ello previo discurso de un señor Oscar R. Beltrán que desempeña las funciones de Consejero.

Leemos en *Le Temps* un juicio de Florent Schmitt sobre la obra *Granada*, de Andrés Gaos. Quizá los lectores de SUR no recuerden a Gaos. Tuvo, sin embargo, su cuarto de hora de celebridad. Fué hace dos años, cuando el Ministerio y el Comité presidido por el Director de Bellas Artes lo designaron para dirigir tres audiciones de música argentina en la Exposición Internacional de París. Resultó que Gaos no era argentino y que sólo había actuado como director de orquesta durante un infausto homenaje a Wagner. En vano protestaron Juan José Castro, Athos Palma y diversas entidades musicales. El nombramiento se mantuvo. Gaos figuró como músico argentino, dirigió las audiciones e incluyó varias veces su propio nombre en los programas. Ultimamente la Orquesta Lamoureux, contratada (100.000 francos) para esa ocasión, ha repetido su poema sinfónico *Granada*, pero en un concierto... de música española.

(¡Misterios de la ciudadanía!) Florent Schmitt pudo escucharlo. Y este es el momento en que todo el país debe agradecer al señor Gaos que haya por fin elegido su verdadera nacionalidad, evitándole el rubor de compartir con él un juicio tan severo y tan autorizado.

“Ignoro — escribe Schmitt — si el señor André Gaos está del lado de Franco o del otro: su *Crepúsculo* en la Alhambra, de una neutralidad desconcertante, es de todas las Españas, de todos los países y de todo el mundo. Allí encontramos, con los procedimientos escolares más manoseados, todas las torpezas de un predebutante: repeticiones insistentes, cánones pueriles, progresiones armónicas a la tercera de una simetría que sobrepasa las peores conjeturas. Y eso se estira interminablemente y recomienza sin cesar cuando uno ya no escucha desde hace largo rato. En cuanto a las ideas en sí mismas, son por el estilo. Hay un tema que resultaría pasable, pero precisamente pertenece, nota por nota, al dúo de Mireille. Sólo una orquestación clara y de buena sonoridad hubiese disimulado este trabajo ingrato por excelencia, carente de toda poesía, y cuya exhibición — habiendo en España músicos de talento como Samper, Haijter Escriche, Salazar y otros — no se imponía perentoriamente”.

LA MALA VIDA LITERARIA. — Nos comunican que Freud ha encargado a una editorial de Buenos Aires que confisque veintinueve ediciones diferentes de sus obras, hechas clandestinamente en este país y en Chile por personas sin responsabilidad. El profesor Freud, al leer las pretendidas versiones castellanas de sus libros, encontró pasajes de

un sentido completamente distinto al original, o sin sentido alguno.

El mes pasado fué Ludwig quien se quejó de la piratería y ordenó confiscar, por conducto de la misma editorial, casi tres mil tomos de sus obras. Los libreros deberían hacer un convenio con la Sociedad de Editores, para salvaguarda del público lector, a la espera del día en que las Cámaras resuelvan corregir el deficiente articulado de la Ley 11.732. Esta continúa intacta, pese a la campaña iniciada por SUR y a todo lo que se ha dicho y escrito al respecto. Su artículo 23 da margen, en forma directa, a las traducciones clandestinas, y sus artículos 71 a 73, en forma indirecta, eximen de pena a los responsables. Gracias a tan excelentes disposiciones se ha conseguido infestar el país con ediciones fraudulentas de autores extranjeros. Buenos Aires, literalmente abarrotada, es el primer mercado del mundo. Podemos estar satisfechos.

UNA CEREMONIA SAGRADA. — “Tres horas de la tarde, en un café junto a la Opera. Le digo a mi compañero, el dramaturgo suizo-alemán L.:

—¿Cree usted en el alma colectiva? ¿No es acaso una fórmula grandilocuente para designar la ausencia de alma personal en los individuos arrastrados por los movimientos mecánicos de una multitud?

L. meneaba la cabeza: — Vaya a escuchar al Fuehrer, y volveremos a conversar mañana. Pero vaya en seguida, porque las puertas se abren a las 5.

—Pero está anunciado para las 9, y tengo tarjeta.

—¡Venga a ver!

Desde el umbral del café se divisa toda

la plaza de la Opera. Millares de S. A. y de S. S. están ya en su puesto, inmóviles. El Fuehrer llegará al balcón a las 11. De aquí a entonces, esos hombres no se moverán.

Me pierdo en un laberinto de barreras hasta las proximidades del Festhall — un pueblo entero acampa a mi alrededor, desde la mañana — y sólo puedo franquear las puertas a las 5 y 10. ¿Cómo han hecho para ocupar en diez minutos 35.000 asientos? Me deslizo entre las filas compactas, detrás de los bancos. Veré muy bien la tribuna, que se levanta en el centro del óvalo, como una torre, tapizada de rojo y violentamente aclarada por reflectores convergentes. También he venido con la idea de escuchar a la multitud. Y me encuentro en medio de obreros, de jóvenes milicianos del Servicio de Trabajo, de muchachas, de mujeres pobremente vestidas. Nada dicen. Se pasan unos gemelos, una salchicha. Se preguntan la hora. A veces un ruido de oleaje llega por las bahías abiertas: cien mil hombres golpean los muros del hall.

Algunas mujeres se desmayan. Las sacan, y eso deja un poco de espacio para respirar. Las siete. Nadie se impacienta ni bromea. Las ocho. Los dignatarios del Reich aparecen, anunciados por el tumulto del exterior. Goering, Blomberg, generales, saludados por heil gozosos. El gobernador de la provincia ganguea lugares comunes, mal escuchados. Bien pronto harán cuatro veces sesenta minutos que estoy de pie, amasado y sostenido por la multitud ¿Vale la pena?

Pero he aquí un rumor de marea, de trompetas. Viene de afuera. Las lámparas de arco se apagan en la sala, en tanto que flechas luminosas se alumbran en la bóveda y

apuntan a una puerta, a la altura de las primeras galerías. El instantáneo reflector hace aparecer en el umbral a un hombrecito de marrón, sin sombrero, de sonrisa extática. Cuarenta mil hombres, cuarenta mil brazos se han levantado de un golpe. El hombre avanza muy lentamente, saludando con un gesto lento, episcopal, en un trueno ensordecedor de heil ritmados. Avanza paso a paso, acoge el homenaje, a lo largo de la pasarela que conduce a la tribuna. Durante seis minutos, es muy largo. Nadie puede advertir que tengo las manos en los bolsillos: están erizados, inmóviles y bramando a compás, con los ojos fijos en ese rostro de sonrisa extasiada, y en la sombra veo correr lágrimas por las mejillas.

Y de pronto todo se apacigua. (Pero afuera se infla de nuevo la marea). Ha extendido el brazo con energía, levantando los ojos al cielo — y el Horst Wessel Lied sube sordamente por la sala: Los camaradas que el Frente Rojo y la Reacción mataron — marchan con nosotros en nuestras filas. He comprendido.

Eso sólo puede comprenderse por una especie particular de estremecimiento y palpitations del corazón, mientras el espíritu permanece lúcido. Lo que siento ahora, es lo que puede llamarse horror sagrado.

Me creía en un mitin de masas, en una manifestación política. ¡Pero es su culto lo que celebran! Y es una liturgia que se desarrolla, la gran ceremonia sacra de una religión a la cual no pertenezco, y que me aplasta y me rechaza con mucho más poder, incluso físico, que todos esos cuerpos horriblemente tensos.

Estoy solo, y ellos están juntos.

He enviado un relato del discurso a mis amigos de Francia: copia de las notas de este diario. Agregué lo siguiente, a modo de conclusión:

¡Cristianos, volved a las catacumbas! Vuestra religión está vencida, vuestras ceremonias modestas, vuestras pequeñas asambleas, vuestros cantos lánguidos, todo eso será barrido. Sólo os quedará la fe. Pero la verdadera lucha comienza entonces”.

Denis de Rougemont (*Journal d'Allemagne*, págs. 46 y 47).

ESTE QUINCUAGÉSIMO CUARTO NÚMERO DE
"SUR" ACABÓSE DE IMPRIMIR EL DÍA
TREINTA DE MARZO DE MIL NOVE-
CIENTOS TREINTA Y NUEVE EN LA
IMPRESA LÓPEZ, PERÚ 666,
BUENOS AIRES.

