

SUR

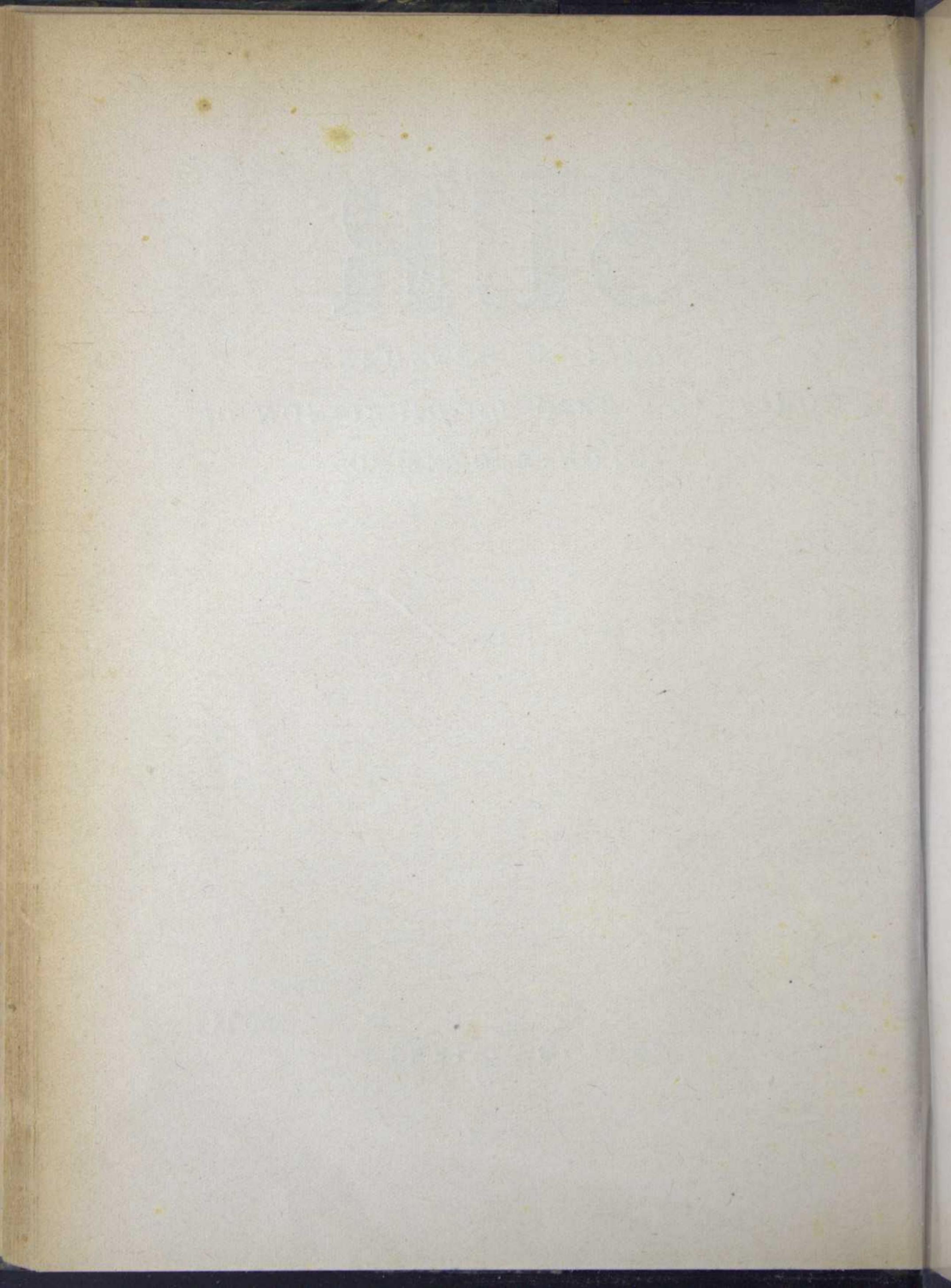
REVISTA MENSUAL

PUBLICADA BAJO LA DIRECCION DE
VICTORIA OCAMPO

JUNIO DE 1939.

AÑO IX

BUENOS AIRES



S U M A R I O

J A C Q U E S M A R I T A I N
EL CREPÚSCULO DE LA CIVILIZACIÓN

J U L I O J. C A S A L
POEMAS

E R N S T T O L L E R
EL PASTOR HALL (II)

B E N J A M I N F O N D A N E
*LÉVY-BRÜHL O EL METAFÍSICO A
PESAR SUYO*

N O T A S

Emmanuel Mounier: La tradición del personalismo francés ☆ LETRAS
ARGENTINAS ☆ *Ana M. Berry*: Fructificación de la angustia ☆
TEATRO ☆ *Francisco Luis Bernárdez*: El "Intermezzo" de Jean
Giraudoux ☆ *Patricio Canto*: "Los padres terribles" ☆
CRÍTICA DE ARTE ☆ *Julio E. Payró*: VIº Salón de
Otoño. Exposición Horacio March ☆ MÚSICA
☆ *Leopoldo Hurtado*: "Georgia" ☆ Jorge
Pinto: Iturbi, director de orquesta. Ma-
delaine Grey ☆ CALENDARIO

DE

E

púscu
cuenci
yo las
de las
parab
para

M

licaci
derno
nuest
En te
conci
Nariá

I

depen
viene
la co

EL CREPÚSCULO DE LA CIVILIZACIÓN

El pesimismo de esta fórmula es solamente relativo. Si el crepúsculo anuncia la noche, ésta precede al día. Y aun acontece con frecuencia en la historia humana que al crepúsculo de la tarde se mezclen ya las primeras claridades de la aurora. En mi pensamiento, la idea de las pruebas que actualmente sufre la civilización aparece ligada inseparablemente a la idea de un nuevo humanismo que desde ahora se prepara, preparando al mismo tiempo una renovada civilización.

Me referiré primero a las causas internas del crepúsculo de la civilización occidental, dicho de otro modo, a la crisis del humanismo moderno. En segundo lugar, a las grandes fuerzas anticristianas que a nuestra vista se desencadenan, así como a su significación espiritual. En tercer lugar, a lo que, a mi juicio, el mundo de hoy espera de la conciencia cristiana y del esfuerzo de aquellos que por los ángeles de Navidad fueron llamados los hombres de buena voluntad.

I

La palabra humanismo se presta a no pocas significaciones diversas, dependientes a su vez de la idea del hombre a que corresponden. Conviene, desde el comienzo, proponer una definición. Para dejar abierta la controversia, diremos que el humanismo (y tal definición puede ser

desarrollada siguiendo líneas muy divergentes) tiende esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndole participar en todo lo que pueda enriquecerle en la naturaleza y en la historia. Exige a un mismo tiempo que el hombre desarrolle las virtualidades en él contenidas, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón; y trabaje en convertir las fuerzas del mundo físico en instrumentos de su propia libertad. Seguramente la antigua sabiduría griega, que, como ella misma decía, trataba de alcanzar “lo que es mejor que la razón, siendo principio de la razón”, no puede ser eliminada de la tradición humanista; por ello mismo sabemos, en todo caso, que no hemos de *definir* el humanismo por la exclusión de toda ordenación a lo sobrehumano, ni por la abjuración de toda trascendencia.

Si nos colocamos en el punto de vista de la lógica concreta de los acontecimientos de la historia, vemos que en este orden, no de la pura especulación filosófica sino de la vida humana y de la acción humana, no pocas posiciones teóricamente sostenibles (con o sin razón) son pronto abandonadas porque en seguida aparecen como imposibles de ser vividas, no digo para tal o cual individuo, sino para la conciencia común.

Advertimos aquí cuál ha sido el vicio propio del humanismo clásico, es decir del humanismo que a partir del Renacimiento ha ocupado los tres últimos siglos; ese vicio, en mi opinión, concierne menos a lo que es afirmación en tal humanismo, que a lo que es negación, ruptura, separación; es lo que puede llamarse una concepción *antropocéntrica* del hombre y de la cultura. Me doy cuenta de que esta palabra no es muy feliz, pero la empleo a falta de otra mejor. Podría también decirse que el error de que se trata es la idea de una naturaleza humana encerrada en sí misma o bastándose absolutamente a sí misma.

En lugar de una naturaleza humana *abierta* y de una razón *abierta*, que son la naturaleza y la razón reales, se ha pretendido la existencia

de una naturaleza y de una razón aisladas en sí y *cerradas* sobre sí, excluyendo cuanto no fuera ellas mismas.

En lugar de un desarrollo humano y racional en continuidad con el Evangelio, se ha reclamado ese desarrollo a la pura razón, *sustituyendo* al Evangelio.

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

Oración, milagro, verdades suprarracionales, sentido del pecado y de la gracia, de las beatitudes evangélicas, necesidad de la ascesis, de la contemplación, de los medios de la cruz, todo ello queda puesto entre paréntesis o, finalmente, negado. En el régimen concreto de la vida humana, la razón se aísla de lo suprarracional.

Se aísla también de todo cuanto es irracional en el hombre, o lo niega, siempre en virtud del mismo sofisma: que lo "irracional", en sentido de no reductible a la razón misma, sea irracional en sentido de antirracional o incompatible con la razón.

Por una parte, la vida propia del universo de la voluntad queda desconocida. Y lo que hay de no racional en el mundo mismo del conocimiento resulta igualmente desconocido. Por otra, todo el mundo de lo infrarracional, de los instintos, de las tendencias oscuras, de lo inconsciente, con lo que implica de malicioso y aún demoníaco, pero también con lo que tiene de fecundo, se deja entre paréntesis, púdicamente olvidado.

Así se ha formado poco a poco el hombre del fariseísmo burgués, en el cual creyó largo tiempo el siglo XIX, y que Marx, Nietzsche, Freud, se glorificarán de desenmascarar. Y en efecto lo han desenmascarado, pero desfigurando simultáneamente al hombre mismo.

Desde la época de Descartes se han hecho al género humano enormes promesas: automáticamente, el progreso de las luces produciría una plena felicidad de distensión y de reposo; una beatitud terrestre.

Pues bien: lo que la continuación de la historia ha mostrado es que todo aquello no resulta. Tras de haber perdido a Dios, para bastarse, el hombre pierde su alma, se busca en vano, trastorna el sentido del universo para volver a encontrarse; y no halla sino máscaras y, detrás, la muerte.

Entonces asistimos al espectáculo de la marejada *irracionalista*. Es el despertar de una trágica oposición entre la vida y la inteligencia. Oposición iniciada con Lutero, continuada con Rousseau; seguida de fenómenos de simbiosis que aquí no tengo tiempo de analizar. Hoy se presenta a veces bajo formas serviles, por ejemplo bajo la forma del racismo, o bajo la forma tan simplificada que le dan los que gritan "muera la inteligencia". Sobre ello volveré en seguida.

Se presenta también bajo formas nobles, y aún muy nobles. Me refiero a pensadores como Nietzsche, Kierkegaard, Karl Barth, Chestov, que, por amor a lo que hay de más espiritual y de más libre, emprendieron la defensa del hombre contra la razón; y si el camino que tomaron es erróneo, sería bien injusto, en todo caso, confundirlo con el de los enemigos serviles de la razón, que son también enemigos de aquéllos. Con todo, y cualquiera que sea la inteligencia con que se ataque al valor de la inteligencia, cualquiera que sea la generosidad con que se trate de salvar los valores humanos, esta posición da lugar, en definitiva, a lo que se podría llamar un *contrahumanismo*. Y en la existencia concreta, como en la evolución efectiva de las sociedades, el infortunio de las formas nobles de contrahumanismo es que, fatalmente, los hombres terminan sustituyendo a ellas las formas serviles. Al fin, Nietzsche cede el puesto a Rosenberg.

Resulta, pues, que la razón ha caído en peligro por la adoración de la razón, el humanismo ha sido comprometido por el humanismo antropocéntrico, por el humanismo malogrado. Terribles clamores se levantan en el hombre, gritando: ¡basta de optimismo mentiroso y de

moralidades ilusorias, hasta del idealismo que nos mata, que niega el mal y la desgracia y que nos arrebatara el medio de luchar contra ellos! Volvamos a la gran fecundidad espiritual del abismo, y del absurdo, y de la ética de la desesperación. ¡Pobre Nietzsche! La voz verdaderamente terrible, la voz fatal no es la de Nietzsche; es la de esa multitud mediocre y vulgar, cuya vulgaridad, cuya mediocridad, cuya desgracia aparecen en sí mismas como signos apocalípticos, y que difunde a los cuatro vientos —bajo forma de culto de la guerra (de la guerra en sí misma o de su sombra amenazadora y fecunda en provechos), o bajo forma de culto de la raza y de la sangre— el evangelio del odio a la razón.

Cuando el amor y la santidad no trasfiguran la condición humana ni cambian a los esclavos en hijos de Dios, la Ley hace no pocas víctimas. Nietzsche no podía soportar el espectáculo de los lisiados del cristianismo; aun más que Goethe, se rebeló contra la cruz, soñando en un superhombre dionisiaco que no era sino ficción: Dionysos. De él nos dan noticia cada mañana los diarios y la radio, mostrándonos cómo lleva la danza a través de los campos de concentración (nuevos ghettos en los que millares de judíos y de sospechosos políticos están condenados a la muerte lenta), mostrándonos las ciudades de China y de España arrasadas por las bombas, y Europa enloquecida de armamentos. Nietzsche no veía que para los hombres sólo hay opción entre dos caminos: el del calvario o el de la matanza. La marejada irracionalista es, en realidad, la trágica peripecia del humanismo racionalista; reaccionando contra el humanismo de la razón cerrada sobre sí misma, pero entregando al hombre a las potencias inferiores y cortando aún más el paso a las comunicaciones superiores y al espíritu que libera; haciendo madurar a la criatura en el abismo de la vitalidad animal.

Otro espectáculo al que asistimos es el totalmente contrario de

una continuación, agravación y exasperación del humanismo antropocéntrico en la dirección que desde el origen había seguido, en la dirección de las esperanzas racionalistas, ahora constituídas no ya sólo en religión filosófica sino en religión vivida. Lo que se reduce a sacar todas las consecuencias del principio según el cual *el hombre, solo y por sí solo, se salva.*

El caso puro enfrente del cual nos hallamos aquí es el del marxismo. Marx, aun de vuelta del hegelianismo, permaneció racionalista hasta el punto de que, para él, el movimiento propio de la materia es un movimiento *dialéctico*. En el materialismo marxista, no son los instintos irracionales ni la mística biológica: es la razón quien decapita a la razón.

Créese que el hombre solo y por sí solo obtiene su salvación o realiza su destino. Desde entonces, tal destino es concebido como pura y exclusivamente *temporal*; tal salvación se realiza naturalmente *sin Dios* (puesto que el hombre no se halla verdaderamente solo ni actúa verdaderamente solo más que si Dios no existe), y aún *contra Dios*, es decir, contra todo lo que en el hombre y en el medio humano es imagen de Dios. Esta salvación exige la organización de la humanidad en un cuerpo cuyo destino supremo no es ver a Dios, sino dominar soberanamente la historia. Es una posición que todavía se declara humanista, pero que es radicalmente atea, destruyendo ella misma en realidad el humanismo que en teoría profesa. Para aleccionarnos sobre esto basta observar cómo la dialéctica revolucionaria materialista (tal como es vivida desde hace veinte años en los países que ha conquistado) devora a sus jefes y ha reducido en ellos el sentido moral, al servicio del fin por todos los medios, y ha perseguido, acorralado en campos de concentración o ejecutado a millares y millares de sospechosos.

En fin, hay una posición, igualmente alejada del humanismo antro-

pocéntrico y del irracionalismo antihumanista: es la posición cristiana humanista, según la cual el infortunio del humanismo clásico no consistió en ser humanismo, sino en ser antropocéntrico; no fué el esperar en la razón, sino el aislar la razón y hacerla secarse; no vino de buscar la libertad, sino de orientarse hacia el mito ilusorio de la democracia del *individuo-dios*, en lugar de orientarse hacia el ideal de la democracia de la *persona imagen de Dios*.

Según esta manera de ver, el mundo moderno ha buscado cosas buenas por malos caminos, comprometiendo así la búsqueda de auténticos valores humanos que ahora hay que salvar adquiriendo conciencia de una verdad más profunda y rehaciendo sustancialmente el humanismo.

Un nuevo humanismo debe volver a asumir, en un clima purificado, todo el trabajo de la edad clásica; tiene que rehacer la antropología, hallar la rehabilitación y la “dignificación” de la criatura, no en un aislamiento que la cierra sobre sí misma, sino en un abrirse al mundo de lo divino y de lo superracional que supone prácticamente una obra de santificación de lo profano y de lo temporal, y significa el descubrimiento de un sentido más profundo y más real de la dignidad de la persona humana; gracias a lo cual el hombre se encontraría a sí mismo al volver a encontrar a Dios y dirigiría la obra social hacia un ideal heroico de amistad fraterna, concebida no como retorno espontáneo del sentimiento a no se sabe qué estado primitivo ilusorio, sino como difícil y dolorosa conquista del espíritu, obra de gracia y de virtud.

A tal humanismo, que considera al hombre en la integridad de su ser natural y sobrenatural y que no establece *a priori* ningún límite al descendimiento de lo divino en el hombre, se le puede llamar *humanismo de la Encarnación*.

En las perspectivas de este humanismo integral no hay que escoger, para sacrificar uno al otro, entre el movimiento vertical hacia la vida eterna (presente y comenzado desde aquí abajo) y el movimiento hori-

zontal por el cual se revelan progresivamente la sustancia y las fuerzas creadoras del hombre en la historia. Ambos deben ser proseguídos a un tiempo. Y el segundo, el movimiento horizontal de progresión histórica, para producirse bien y sin riesgo de destruir lo humano, ha de estar vitalmente unido al primero, al movimiento vertical hacia la vida eterna; puesto que el movimiento horizontal, aun teniendo sus finalidades propias y propiamente temporales y tendiendo a mejorar la condición del hombre aquí abajo, prepara también en la historia ese reino de Dios que, para cada persona individual y para la humanidad entera, es cosa de más allá de la historia.

II

Así me represento en sus rasgos generales la dialéctica del humanismo moderno. Mientras el nuevo humanismo de que acabo de hablar —que responde de manera bien significativa a la vocación de Francia— no haga su aparición en la historia, la dialéctica del humanismo malogrado sólo dará por resultado la oposición y la confusión más lamentables. De ahí el crepúsculo de la civilización occidental. Considerada en sus causas inmediatas, la noche que nos amenaza es debida a la emergencia de fenómenos históricos designados en su aspecto político (que sin duda no es el más profundo) por el nombre de *totalitarismo*: totalitarismo comunista de una parte (es decir, totalitarismo de la *comunidad social*), y de otra, totalitarismo fascista (o del *Estado político*) y nacionalsocialista (o de la *comunidad racial*). Ambas opuestas familias de totalitarismos presentan analogías profundas y fenómenos de ósmosis; y aun quizá llegarán un día a fundirse y compenetrarse, para mayor desgracia de los hombres. Hay sin embargo diferencias radicales entre sus principios metafísicos. Si desde este punto de vista los consideramos, podría

decirse en definitiva que, prácticamente, en la existencia concreta hay aquí un ateísmo que declara que Dios no existe y que hace su Dios de un ídolo; y hay allá un ateísmo que, aun declarando que Dios existe, hace de Dios mismo un ídolo porque niega por sus actos, si no por sus palabras, la naturaleza y la transcendencia de Dios; invoca a Dios, pero como genio protector ligado a la gloria de un pueblo o de un Estado, o como un demonio de la raza.

Prácticamente, de los tres totalitarismos de que acabo de hablar, el primero, el totalitarismo ruso-comunista, es el que antes ha comenzado y se ha mostrado más virulento; tantas vidas humanas ha destruído que sus brillantes rivales aún no le han igualado en materia de hecatombes. Pero por el momento parece bastante debilitado, y son los otros dos los que a la hora actual amenazan más inmediatamente al universo.

Nos hallamos aquí en presencia de fuerzas anticristianas por principio. Quizá sería preferible denominarlas “anticrísticas”, puesto que se trata, más que de una oposición doctrinal al cristianismo, de una oposición existencial a la presencia y a la acción de Cristo en el seno de la historia humana. Querría yo analizar brevemente la significación espiritual, la significación religiosa de esas fuerzas, es decir, ante todo, del racismo nazi y del comunismo. Inútil desde este punto de vista es hablar del fascismo, pues, por razones sobre las que no tengo tiempo de insistir, el dinamismo religioso o místico del fascismo permanece bastante endeble; a causa de ello, por otra parte, en este dominio le es difícil escapar a la influencia de otras formas más virulentas. Y es el racismo alemán el que por el momento le arrastra.

Consideremos ante todo el principio racista. El racismo es, como yo decía al principio, una reacción irracionalista. El racismo germánico es una protesta patológica, nutrida de la más absurda pedantería (y en semejante caso la pedantería es más eficaz cuanto más absurda),

es una protesta patológica de la naturaleza con todas sus fuerzas de vitalidad y de ferocidad surgidas de lo más profundo de la tierra nutricia, con sus exigencias de euforia y de potencia y con el furor implacable que puede exaltar el instinto cuando el espíritu se abisma en la animalidad, traicionándose así mismo, contra una razón ilusoriamente optimista y, si así puede expresarse, contra un clericalismo de la razón pura que durante todo el siglo XIX había prometido el paraíso en la tierra y no tenía el sentido de la naturaleza ni de la miseria humana.

Un odio místico a toda sutileza intelectual o moral, un odio místico al saber y al ascetismo se desarrollan así al mismo tiempo que una especie de religiosidad potente, religiosidad inherente a la sustancia humana en sus fibras físicas más elementales. Se invoca a Dios, pero únicamente en virtud del deseo de naturaleza inscrito en los elementos biológicos del ser humano; y (a causa del proceso de reacción que he señalado) se le invoca *contra* el Dios del espíritu, de la inteligencia y del amor, excluyendo y odiando a este Dios. Por un extraordinario fenómeno espiritual, he aquí, pues, que se cree en Dios y que no se le conoce. La idea de Dios es afirmada, y al mismo tiempo desfigurada y pervertida. Un Dios que acabará por identificarse con la fuerza invencible que trabaja en la sangre, se levanta contra el Dios del Sinaí y contra el Dios del Calvario, contra el Ser trascendente, *El que es* y que habita una gloria inaccesible, contra el Verbo que era en el principio, contra el Dios del cual se ha dicho que es el Amor. Estamos enfrente no de un *ateísmo* seudocientífico, sino de una especie de *parateísmo* o seudoteísmo demoníaco que, aun recusando el saber, está dispuesto a todos los ocultismos y no es menos anticristiano que el ateísmo.

A este seudoteísmo demoníaco está el racismo ligado existencialmente. Porque en su reacción contra el individualismo y su sed de comunión, busca esta comunión en la animalidad humana que, separada del espíritu, no es más que un infierno biológico. En la metafísica del

concreto social, el dios de la comunidad de la sangre no puede ser otro que el demonio de la sangre. El neopaganismo racista es así inferior al paganismo de la antigüedad clásica, que tenía la piedad de las leyes eternas y de la suprema divinidad. Son las partes bajas del paganismo las que aquél devuelve a la existencia.

Una discusión semejante se entabla por la relación entre ateísmo y comunismo. La génesis del comunismo en Marx es de orden filosófico; procede de los impulsos recibidos de la izquierda hegeliana y de Feuerbach: en el espíritu de Marx, la idea de que el trabajo humano está deshumanizado por la propiedad privada ha seguido de hecho, antes de hacerse primera en derecho, a la idea feuerbachiana de que la conciencia humana está deshumanizada por la idea de Dios.

Más profundamente, la teoría del materialismo histórico, tal como la concibió Marx, implica una posición absolutamente atea, porque implica un proceso universal de sustitución del movimiento dialéctico de la historia a toda causalidad transcendente y al universo del cristianismo en general; implica, por consecuencia, la idea de que el mundo de la naturaleza y el mundo humano son un devenir que por sí mismo se plantea en el ser, y esta idea excluye por hipótesis toda existencia divina.

El comunismo está existencialmente ligado a este ateísmo, pues si reacciona contra el individualismo, si tiene sed de comunión, es sin descubrir un principio superior al del humanismo antropocéntrico; agravando a éste por el contrario, y buscando la comunión en la actividad económica, en la pura productividad que, estimada como lugar propio y como patria de la acción humana, no es más que el mundo de una razón decapitada, de una razón sin Dios. En la metafísica del concreto social, el dios de la comunidad industrial no puede ser otro que la razón humana demiúrgica y fabril, el titanismo de la industria. Transporta así el comunismo la comunión cristiana a otra comunión absolutamente tem-

poral, que se formaría por la abolición o la extenuación de la propiedad privada.

Puede hacerse una última advertencia sobre este capítulo de comunismo y racismo: si es cierto que el comunismo es, en la dialéctica de la cultura, el último estado del racionalismo antropocéntrico, se comprende que en virtud de la universalidad inherente a la razón, aun insensata, sea universalista y se oponga al cristianismo, pretendiendo reemplazar al universalismo del cuerpo místico de Cristo por su propio universalismo terrestre. Mientras que el racismo, de base irracionalista y biológica, se opone al cristianismo rechazando todo universalismo y rompiendo la unidad natural del género humano, para imponer la hegemonía de una esencia racial juzgada superior.

III

Ahora bien, ¿crea todo ello para la civilización occidental una situación desesperada? Tanto hay que temer del optimismo profesional como del pesimismo fatalista. Me parece que me mantendré en la verdad si digo que todo depende de un esfuerzo duro y difícil pero no imposible, y ya iniciado, de la libertad del hombre y de sus energías espirituales. La situación sería realmente desesperada, al menos cuanto al porvenir próximo, si los hombres y las naciones que saben el precio de la libertad no estuvieran decididos a un esfuerzo heroico de regeneración.

He hablado del nuevo humanismo, del humanismo integral, que podría llamarse humanismo de la Encarnación y que me parece requerido por nuestra edad histórica como único capaz de remediar los males que el mundo sufre.

Una de las características de este humanismo sería la de que, lejos de limitarse a cultivar al hombre de biblioteca, cuidaría de las masas, de

su derecho a los medios necesarios de existencia y a la vida del espíritu. El problema de las masas se plantea definitivamente en nuestro tiempo. O bien, contando con la miseria natural del hombre, se aplicará a hacer de ellas instrumentos, bien sostenidos por las técnicas socialistas, y se convertirá a masas inmensas —ilusionadas, estandarizadas, envenenadas con mentiras— en esclavos que se creen felices; y es la solución totalitaria; o bien, contando con las energías que en el hombre proceden de más arriba que el hombre y con la fuerza del espíritu, se tratará de abrirle acceso a una vida y a una libertad verdaderamente dignas de la persona humana y de su vocación: que es la solución del humanismo cristiano. No hay término medio. Sobre la significación social de tal humanismo me limitaré a decir que, a mi juicio, debe asegurar una tarea de transformación profunda del orden temporal que tienda a sustituir una civilización mercantil y una economía basada en la fecundidad del dinero no por una economía colectivista, sino por una civilización y una economía “personalistas”, en que se dé la refracción temporal de las verdades evangélicas.

Tarea que está ligada a una profunda renovación de la conciencia religiosa. Uno de los vicios profundos del mundo moderno ha sido el dualismo, la disociación entre las cosas de Dios y las cosas del mundo. Éstas, las cosas de la vida social, de la vida económica y política, han sido abandonadas a su propia ley carnal, sustraídas a las exigencias del Evangelio. El resultado es que cada vez son menos vivibles. Al propio tiempo, la moral cristiana, no practicada realmente en la vida social de los pueblos, se hacía a este respecto (no digo en sí misma ni en la Iglesia, sino en el mundo, en el comportamiento general de la cultura) un universo de fórmulas y de palabras; y en el comportamiento práctico de la civilización, este universo de fórmulas y de palabras se hallaba efectivamente avasallado por energías temporales en realidad separadas de Cristo. Tal desorden no puede remediarse más que por una renovación

de las más profundas energías de la conciencia religiosa, que surja en la existencia temporal.

Por otra parte, la civilización moderna, que hoy purga un pasado muy grave, aparece como impulsada, por las contradicciones mismas y las fatalidades de las cuales sufre, hacia formas contrapuestas de infortunio y de materialismo acentuado. Para superar estas fatalidades se requiere un despertar de la libertad y de sus fuerzas creadoras, se requieren energías de resurrección espiritual y social de las que el hombre no se hace capaz por la gracia del Estado ni de pedagogía alguna de partido, sino por un amor que fije el centro de su vida infinitamente por encima del mundo y de la historia temporal. En particular, la paganización general de nuestra civilización tiene por efecto el que los hombres pongan su esperanza únicamente en la fuerza y en la eficacia del odio, cuando precisamente, según el humanismo integral, sólo un ideal político de amistad fraterna puede orientar el trabajo de regeneración social auténtica; de donde se sigue que, para preparar una nueva edad del mundo, puede que sean necesarios ante todo mártires del amor al prójimo. Y esto muestra también hasta qué punto depende todo aquí de una renovación profunda de las energías interiores de la conciencia.

Ciertamente, la idea de la primacía de lo espiritual es la esencial en este debate. Decir que la cristiandad se rehará por medios cristianos o se deshará por completo, decir que nada bueno hay que esperar de las empresas de violencia y de coacción animadas por el mismo espíritu del cual proceden los males que sufre actualmente la civilización, decir que el testimonio y la acción perseverante y paciente del espíritu cristiano en el mundo importa más que el aparato externo de un orden cristiano, es sencillamente afirmar que el principio de primacía de lo espiritual pide que se le respete en su propio *modo* cuando se trabaja por realizarlo en la existencia; es simplemente afirmar que la primacía de lo espiritual no puede realizarse negándose a sí misma.

Al mismo tiempo, en el orden temporal, me parece obvio que una actitud correspondiente a lo que siempre se ha llamado la libertad del cristiano frente al mundo y a las potencias de la carne, es la única que salvaguarda —para mañana o pasado mañana, por una solución de la crisis actual o por una aurora consecutiva a una larga noche— la esperanza de los hombres en la eficacia *terrestre* del Evangelio y de la razón.

Para comprender esto más profundamente, es necesario entrar por un momento en consideraciones concernientes a ciertas nociones fundamentales del pensamiento cristiano.

El Evangelio condena al mundo: lo que denomina mundo no es la naturaleza, o sólo es la naturaleza *en cuanto* pretende bastarse y rechazar el don de Dios; no es la política, sino la política *en cuanto* pretende regular por sí sola la vida del hombre y sustraerse a la verdad de Dios que ha hecho al hombre a su imagen.

Así entendida y vivida, la política tiene una significación mucho más profunda y misteriosa que de ordinario se cree: tiende, en definitiva, a crear en el seno de la humanidad un cuerpo colectivo que atrayendo a sí toda la sustancia humana realice en sí mismo la divinidad del hombre; tiende al Imperio pagano tal como lo describe el Apocalipsis, y contra ese Imperio se ha levantado Cristo. Entre Cristo y el Imperio pagano ninguna compatibilidad es posible: esto no lo ignoran los antiguos ni los nuevos Neronés. Y asimismo saben que únicamente Cristo puede acabar con el Imperio pagano. Éste, en virtud de un dinamismo que sería omnipotente si Dios no fuera más poderoso que él, tiende a la divinización del orden político y del jefe que lo representa. Hace de lo político la regla y la medida suprema, superior a la ley eterna y a la gracia de Dios.

¿Y cuál es el principio propio de lo político *así entendido*, así entendido y vivido? Uno de los más inteligentes teorizadores del nacional-

socialismo, Carl Schmitt, nos lo sugiere cuando describe fenomenológicamente el concepto de lo político * que para él consiste esencialmente en la relación: *con* el amigo, *contra* el enemigo; pues estima esencial a la sociedad política el realizarse contra alguien. Es el principio de *contra el otro*, o de la enemistad constitutiva. En la política del Imperio pagano, el odio contra el enemigo, interior o exterior, de la comunidad, surge al mismo tiempo y por el mismo hecho del amor a ésta, a la que queda inseparablemente ligado, en coincidencia de primitivismo: pues sólo constituyéndose y a condición de constituirse *contra* su enemigo, sabe verdaderamente la comunidad política *con* quién se constituye; y constituyéndose y a condición de constituirse para aplastar a los *otros*, el Estado sabe quiénes son los suyos. Soberanía del odio.

Yo no puedo admitir que tal sea la ley de lo político, considerado en su esencia. Si Cristo es el salvador del mundo, también lo político puede ser salvado, es decir, penetrado y vivificado por la gracia de Cristo; pues su esencia no es rebelde a esta gracia, ni a la justicia ni al amor **. Basta además considerar el horror y la ignominia a que reducen este desdichado planeta los sedicentes realistas de la política (aquellos que saben —¿no es así?— que Cristo habló para no decir nada), y se apreciarán los resultados para el bien común de los hombres, así como el valor político, de la política pagana.

Por ello, no pienso que las fórmulas de Carl Schmitt nos descubran la esencia misma de lo político. No. Lo que nos descubren es la esencia de lo político *pagano* y de los fundamentos del Imperio pagano, la esencia de la terrible realidad que es lo político *separado* de la Ley eterna y de las energías vivificantes de Cristo; lo político tal como el espíritu del mundo lo pone en acción, y ¡con qué ímpetu y con qué ferocidad!

* Cf. CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker und Humblot, 1932.

** Sobre este punto me hallo en desacuerdo con Pierre Klossowski, que en un notable estudio acerca de las fuerzas de odio (*Esprit*, 1º de diciembre de 1938) ha señalado también la oposición entre el Evangelio y lo político en el sentido de Carl Schmitt.

Ciertamente, la enemistad, la presencia del enemigo y el odio al enemigo se encuentran en la base de la vida política tal como esa realidad nos la presenta. Ciertamente, para el Imperio pagano, la ciudad política se constituye desde su origen *contra* otro, *contra su enemigo*, *contra los malvados*; y sabe quiénes son los suyos y cuáles son los *buenos*. Ciertamente, para aquella política, para lo político separado de la moral y de la ley divina, el summum de la inteligencia política es el discernimiento del enemigo; y también es verdad que el Imperio no puede atraerse la savia de la humanidad para que en él dé su fruto divino más que tendiendo a subyugar y dominar al resto del mundo. Porque en definitiva el hombre sin Dios no puede unirse más que contra alguien. He aquí por qué los totalitarismos van por sí mismos hacia la guerra, interior o exterior, en virtud de una ley metafísica mucho más poderosa que la voluntad y los cálculos de los hombres de Estado. Es la ley mística del Imperio pagano y de la política pagana. Es la ley mística del espíritu del mundo que el odio subyugue al amor y que no se ame a *los suyos* más que en proporción a como se odie a *los demás*. De donde se sigue inmediatamente que la unidad del Estado y la “amistad” —¡qué amistad!— entre sus miembros no se realice sino a base del odio colectivo, del odio de clan; exigiendo en consecuencia el aplastamiento de la vida propia y de los derechos propios de la persona, y siendo incompatible por sí misma con la libertad.

Tal es la ley del espíritu del mundo, en el sentido que a esta palabra da el Evangelio. Y en oposición radical al espíritu del mundo, el Evangelio aporta aquel mandamiento nuevo contra el cual todo Imperio pagano se romperá; mandamiento al que no podemos sustraernos y que proclama la primacía del amor sobre el odio; del amor que va a todos los hombres, porque todos son hijos de Dios, porque cada uno es una persona dotada de un alma inmortal que vale más que todo el universo de los cuerpos; persona rescatada por la sangre de Cristo y llamada a la

libertad de los hijos de Dios; y porque Dios mismo es el Amor subsistente: *Deus caritas est.*

“Os doy, dijo Jesús, un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros; que os améis los unos a los otros como yo os he amado” *.

“El segundo mandamiento es semejante al primero: amarás a tu prójimo como a ti mismo” **.

¿Y quién es pues mi prójimo? pregunta el doctor de la ley ***. Y Jesús le responde contándole la historia del hombre que descendía de Jerusalem a Jericó y que unos bandidos habían dejado medio muerto en el camino, y un sacerdote que por allí pasaba vió a este hombre, y continuó su camino; y un levita que pasaba le vió y siguió su camino; y fué un samaritano quien tuvo piedad de él. “¿Cuál de estos tres crees que fué el prójimo del hombre herido?” El doctor respondió: “Aquel que le hizo misericordia”. “Ve pues, y haz también lo mismo” le dijo Jesús, mostrándonos por ello que únicamente nuestra falta de piedad y nuestra falta de amor nos impiden reconocer en todo hombre a nuestro prójimo.

“Amad a vuestros enemigos —continúo citando el Evangelio ****—. Si amáis a quienes os aman, ¿qué recompensa merecéis?... Los paganos mismos ¿no hacen otro tanto?”

Sí, los paganos lo hacen. Su amor se detiene precisamente, para dar paso al odio, en las fronteras de su ciudad terrestre, de su comunidad temporal de nación, de raza, de imperio o de partido. Pero la Iglesia de Cristo no es una ciudad terrestre, el Espíritu Santo no es un espíritu de imperio o de partido, de nación o de raza, de clan o de facción. Y en cuanto a la ciudad política en sí misma, tal como debe ser concebida según su verdadera naturaleza y según el cristianismo y no según el Imperio pagano, no le es esencial el constituirse contra un enemigo. Si tiene

* Joan. 13, 14. ** Matth. 22, 39. *** Luc. 10, 29 sq. **** Matth. 7, 40.

enemigos (y bien se sabe que los tiene), ello es una consecuencia, no de su esencia, sino del primer pecado. Y aun luchando contra sus enemigos debe amar en ellos la criatura de Dios y respetar en ellos la dignidad humana.

Odiar al mal es cristiano, pero odiar al malvado jamás será cristiano. “Donde está el amor y la caridad —dice la Iglesia— allá está Dios”. Y no está en otra parte sino con aquella presencia de inmensidad por la cual también está en las piedras y en los demonios.

No digo que la civilización cristiana haya realizado la palabra del Evangelio; sólo los santos la realizan aproximativamente. Digo que la civilización cristiana, y aun lo que nos queda de civilización cristiana secularizada, sabía al menos que esa tabla de valores es la verdadera tabla de valores. Y esto es lo que el espíritu del mundo, o el espíritu del Imperio pagano, de la Bestia denunciada por San Juan, es decir, el espíritu de la soberanía del odio, está a punto de aniquilar a vista nuestra.

El espíritu del Imperio pagano tiene dos maneras de atacar al cristianismo: de dentro y de fuera. El comunismo ruso y el racismo alemán intentan abiertamente arrojar de la existencia, y ante todo de la existencia política, todo lo que guarde en sí un valor cristiano. Así, al menos, se levantan la máscara. Y sin saberlo rinden con ello un servicio a los cristianos. Hitler, en su libro *Mein Kampf*, condenaba la táctica de la guerra contra la religión, y hoy dirige una guerra perversa e implacable contra la religión. Sin embargo, uno se pregunta algunas veces si no habría podido Hitler hacerse campeón del cristianismo contra el ateísmo. Si los dirigentes del nacionalsocialismo hubieran tenido la *habilidad* de proteger la religión, ¿cuál no hubiera sido la indulgencia que habrían hallado los grandes sofismas y los grandes designios de su política en muchos creyentes engañados? Pero esa *habilidad* resultaba metafísicamente imposible; y en ello está sin duda la grandeza del hitlerismo. Pues no bastaría proteger la religión; habría aún que conceder un cierto

mínimum a la libertad de la palabra de Dios; y por exiguo que sea este mínimum, será siempre excesivo para el Imperio. Sobre todo, como el demonio tiene su fuego, el espíritu del racismo está incorporado, cual acabo de mostrar, al odio hacia el Dios del Calvario y del Sinaí.

En un librito publicado hace algunos años *, señalaba yo la falta que consiste en pensar la comunidad espiritual del reino de Dios como si fuera una comunidad temporal o una ciudad terrestre. Si se reflexiona sobre la oposición que acabo de recordar entre el Imperio pagano y el Evangelio, habrá de concluirse que cada vez que un cristiano piensa y obra como si el odio tuviera primacía sobre el amor, y como si la comunidad cristiana se constituyese sobre el odio (odio al enemigo, al enemigo del grupo, al malvado), cede ante el espíritu del Imperio pagano, espíritu del mundo. Sería ingenuo el asombrarse de que frecuentemente sigamos al espíritu del mundo más que al espíritu de Cristo; sería más grave disimularse que cuando así traicionamos al espíritu de Cristo, herimos en el corazón al cristianismo y a la civilización misma.

Digo pues que, si creemos que el verdadero catolicismo es el de los apóstoles cuando —antes de Pentecostés— querían hacer descender sobre los malos el fuego del cielo, entonces nuestro catolicismo no es según Jesús, sino según el mundo. *No sabéis de qué espíritu sois*, respondió Cristo a quienes así le pedían que convirtiera a los infieles *en cenizas*.

Digo que si creemos que la verdadera prueba de la fe en Dios y del amor de Dios no es únicamente el estar dispuesto a morir por Él, sino a matar por Él, como algunos han sostenido, en este caso seguimos el espíritu del mundo, en lugar del espíritu de Cristo, y blasfemamos de la fe en Dios. Pues si matar por el Imperio es el signo supremo de la fe en el Imperio pagano, el supremo signo de la fe en Dios es dar la propia vida a Dios, no la de otro. “No hay mayor amor, según la palabra de Cristo, que el de dar su vida por sus amigos” **.

* *Religion et Culture*.

** Joan. 15, 13. Cf. *Sum. theol.*, II-II, 124, 3.

Pero hay todavía otras psicosis. Y digo que si ponemos el odio a una raza por base de la idea de cristiandad y de la comunidad que ésta implica, en la misma medida pervertimos la noción de esta comunidad y pensamos la cristiandad misma, la comunidad temporal cristiana, según el espíritu del Imperio pagano. El año último, en una conferencia en el Teatro de Embajadores, decía yo en el mismo sentido: “Que haya cristianos antisemitas es ciertamente posible, puesto que el caso se encuentra con bastante frecuencia. Pero ello no les es posible sino obedeciendo al espíritu del mundo, no al espíritu cristiano”.

Aquellos a quienes no gustaron las verdades que yo recordaba en aquella conferencia, consentirán sin duda en oír lo que el Papa Pío XI decía algunos meses después a un grupo de peregrinos belgas. Comentando las palabras del Canon de la Misa *Sacrificium Patriarchæ nostri Abrahamæ*, el Sacrificio de nuestro Padre Abraham, Pío XI exclamaba: “Notad que Abraham es llamado nuestro patriarca, nuestro antecesor. El antisemitismo no es compatible con el pensamiento y la realidad sublimes que se expresan en este texto. Es un movimiento en el cual los cristianos no podemos tener parte alguna... Espiritualmente somos semitas” *. Espiritualmente somos semitas: ninguna palabra más fuerte ha sido pronunciada por un cristiano contra el antisemitismo; y este cristiano que hablaba era el sucesor del apóstol Pedro.

Cuando se ha comprendido qué triunfo del mundo sobre Cristo, en el seno del alma humana, representa el racismo; y cuando se contemplan los resultados visibles, cuando se sabe qué grado han podido alcanzar, en el país devastado por esta plaga, por un lado la maldad, el desprecio de la persona humana, la crueldad sádica, la feroz tontería; por otro el dolor y la agonía, ninguna extrañeza causa ver por todas partes a los profesionales de la bajeza y del odio ofrecer a tal fiesta su alegre cola-

* Véase *La Croix*, 16 sept. 1938, y el *Calendario* de SUR, N° 49.

boración; pero el hecho de que el estado de espíritu racista pueda encontrar alguna complicidad en almas que creen servir a Dios, aparece en su verdadera perspectiva, que es la de la agonía de Jesu-Cristo, continuando hasta el fin del mundo.

Nuestra época ofrece a los demonios homicidas inauditos festines. Stalin les ha dado los kulaks; Hitler les da los judíos. Y uno y otro les dan también los cristianos. El inmenso clamor que se eleva de los campos de concentración no es perceptible a nuestros oídos, pero penetra en las fibras ocultas de la vida del mundo, y su invisible vibración las desgarras.

El día en que el Presidente de los Estados Unidos ha solicitado la plegaria de todos los hombres de buena voluntad "por los infortunados que en otros países están en una atroz angustia"; el día en que, ante la terrible indiferencia del mundo civilizado para socorrer a una tan grande multitud de inocentes perseguidos, un jefe de Estado se ha vuelto así hacia el cielo *, ha mostrado cuáles son las dimensiones reales del problema que estremece hoy la conciencia de los pueblos. Nunca en la historia habían sido perseguidos los judíos de manera tan universal; y jamás la persecución había alcanzado, como hoy, a la vez a judíos y a cristianos. Es uno de los signos de la conmoción profunda de nuestra civilización. Mas no temamos: durante algún tiempo, los injustos triunfantes pueden hacer cuanto quieran; ellos mismos saben que ese tiempo es corto, y por ello muestran tan horrible prisa.

He hablado del espíritu del Imperio pagano, del espíritu del mundo. Por todas partes halla hoy terribles complicidades. Una clase obrera fatigada, hastiada, materializada por exceso de política, una burguesía entregada a un egoísmo anárquico y ciego, y cuyas estructuras morales se hunden, no tienen contra aquél defensa. Séame permitido

* "...for the infortunate peoples in other lands who are in dire distress...". *New York Times*, 20 nov. 1938.

agregar que los católicos franceses —agrupados tras de sus obispos y consagrados al gran Papa que sufre y combate sin temblor por la verdad y la Palabra de Dios que nada puede encadenar— ante el espíritu del Imperio pagano, ante el espíritu de brutalidad y de odio, los católicos franceses esperan, con la ayuda de Dios, no inclinar su corazón.

Aludiendo a ciertos peligros que no son ilusorios, el Cardenal Patriarca de Lisboa denunciaba, hace unos meses, esa concepción política —no Evangélica— de la religión, que tiende por sí misma a descristianizar al catolicismo. “Querer —escribía— una Iglesia vaciada de su tesoro, la vida divina, imponiéndose por la sola coacción exterior, manteniéndose nada más que por la protección oficial, afirmándose exclusivamente por el equilibrio de la prudencia humana de su organización y de su gobierno, es descristianizar a la Iglesia misma, renegar de la Redención cristiana, continuar la obra de la moderna laicización. Todo ello no aumentaría el reino de Dios, pero establecería una nueva tiranía eclesiástica...”.

“Muchos —decía aún el Patriarca de Lisboa, hablando de Pío XI—, muchos se muestran sorprendidos de la invencible energía de este augusto anciano que, con el Evangelio en la mano, intrépido en su fe, ha condenado el comunismo, el totalitarismo, el estatismo, el racismo, el nacionalismo pagano, todos estos nuevos ídolos de nuestro tiempo ante los que se inclinan las masas encuadradas que pierden el sentido de su dignidad y de su libertad en cuanto pierden a Cristo. Quienes se escandalizan de la suprema condenación, por el Papa, de los regímenes perseguidores que se glorían de haber salvado a Europa del comunismo, no saben (como dice el Evangelio) de qué espíritu son” *.

No creo excederme, pues, al afirmar que un sedicente cristianismo

* Discurso pronunciado el 18 de noviembre de 1938 por el Eminentísimo señor Cardenal Cerejeira, con ocasión del IX aniversario de su promoción al Patriarcado de Lisboa. Cf. *Documentation Catholique*, 20 de diciembre de 1938.

que ya no supiera de qué espíritu es, que pactase con la estatolatría política o con el racismo hitleriano, y hallase sus doctores entre los periodistas de los Estados totalitarios, un sedicente cristianismo que fundase su comunión sobre el odio a un enemigo político, que contase con la violencia y la coacción externa más que con la gracia y la caridad, que desesperase del alma del pueblo y de la savia evangélica y renunciase a penetrar en la vida temporal de las naciones, un sedicente cristianismo de esta especie, no es fácil de aclimatar entre nosotros.

Me hallaba yo hace algunos meses en los Estados Unidos. Si las condiciones concretas de la actividad política son allá más complejas y más movibles de lo que se cree a veces, la situación de los espíritus se dibuja en rasgos bien definidos. Una de las cosas que más me han impresionado es que no sólo se tiene conciencia clara del peligro que corre la civilización y de las responsabilidades que ese peligro obliga a afrontar, sino que Norteamérica siente la necesidad de revisar su tabla de valores morales y de renovar su filosofía política. Este es, a mi juicio, un fenómeno de importancia capital. Norteamérica comprende que tiene a un tiempo que defender la democracia y elaborar una nueva democracia; y que esta obra sólo es posible si los valores cristianos quedan en ella vitalmente integrados. Esto lo he comprobado por todas partes donde he pasado.

Y he aquí que —en respuesta a una carta del Papa, incitándoles a promover, como deber urgente de su cargo, los estudios de filosofía social y política con vistas a “elaborar un programa constructivo de acción social, adaptado en sus detalles a las necesidades locales, y susceptible de despertar la admiración y la adhesión de todos los espíritus rectos”— los obispos norteamericanos han declarado, en octubre último: “Su Santidad nos llama (así) a la defensa de nuestras instituciones democráticas, reguladas por una Constitución que protege los derechos inalienables del

hombre... El cumplimiento de esta orden del Santo Padre exige que nuestro pueblo, desde la infancia hasta la edad madura, se instruya de manera cada día más completa sobre la verdadera naturaleza de la democracia cristiana...” * . Según una advertencia del P. La Fargue **, la denominación de democracia cristiana, empleada primeramente por León XIII, y que había de dar lugar a tantas disputas, queda así reintroducida oficialmente por el episcopado norteamericano en el vocabulario católico. Supongo que, a causa de ello, nadie tomará por *rojos cristianos* a los obispos de los Estados Unidos.

Por otra parte, el Presidente Roosevelt insiste, con la energía que sabéis, en el hecho de que la democracia, el respeto a la persona humana, la libertad, la buena fe internacional tienen su más sólido fundamento en la religión y dan a la religión sus mejores garantías. El mensaje del 4 de enero de 1939 es, desde este punto de vista, un acontecimiento considerable. Walter Lippmann, el excelente observador de realidades políticas, ve en él una evolución decisiva del pensamiento occidental. “Un tal discurso — escribe *** — atestigua un cambio absolutamente fundamental en las ideas, un cambio que no sólo concierne al pensamiento de Mr. Roosevelt, sino (lo que es mucho más significativo) al pensamiento de grandes masas de hombres, en Norteamérica y en otras partes, del que se hace, en virtud de su cargo, el intérprete más representativo. Este mensaje señala la reconciliación —ahora en camino, tras de un siglo de conflicto destructor — entre el patriotismo, la libertad, la democracia y la religión... El hecho — continúa Mr. Lippmann — de que el Presidente, que es el leader democrático más influyente del mundo, reco-

* Carta pastoral redactada en la asamblea anual de Washington (12, 13 y 14 de octubre de 1938), llamando a todos los católicos de los Estados Unidos a la “cruzada católica” inaugurada en noviembre de 1938 en favor de la democracia cristiana (*Docum. Cathol.*, 5 de enero de 1939).

** R. P. JOHN LA FARGUE, *America*, 12 de enero de 1939 (*Doc. Cath.*, *ibid.*).

*** *New York Herald* del 22 de enero de 1939.

nozca a la religión como fuente de la democracia y de la buena fe internacional, constituye una reorientación fundamental en la concepción democrática de la vida". Y después de aludir a la lucidez del espíritu francés y a lo acaecido en Francia estos últimos tiempos en el mismo orden de ideas, el ensayista norteamericano concluye que el mensaje en cuestión contiene en germen "una filosofía en la que se halla indicada la respuesta positiva de Occidente a las fuerzas que amenazan destruir el mundo occidental, a esas fuerzas de disgregación moral que el comunismo, el fascismo y el nazismo han heredado y explotan; esboza (dicho mensaje) esta reconstrucción de su filosofía moral que las democracias tienen la obligación de emprender si quieren sobrevivir".

Vemos por ello cómo el problema de un nuevo humanismo y de una nueva democracia, que los filósofos no hemos dejado de plantear por nuestra cuenta, es introducido ahora por los hombres de Estado en la actualidad política. La palabra democracia se presta a tantos equívocos que, desde el punto de vista especulativo, sería sin duda deseable hallar otra palabra nueva. Mas, en realidad, el uso de los hombres y la conciencia común fijan el empleo de las palabras en el orden práctico; y además, el menosprecio con que los partidarios del absolutismo hablan de la democracia es en verdad suficiente por el momento para devolver a ésta su buen color: contra los estandartes de la servidumbre, es aún bastante buena.

Si es cierto que habrá siempre temperamentos de derecha y temperamentos de izquierda, la filosofía política, por el contrario, no es de derecha ni de izquierda; debe ser, sencillamente, *verdadera*. Y en épocas de crisis general como la nuestra, es necesario especialmente que el esfuerzo del espíritu trascienda de esos cuadros apolillados de disposiciones psicológicas o de partidos. Una filosofía política que pueda llamarse democrática en el sentido de oposición a la dictadura y al absolu-

tismo, es algo mucho más amplio que lo denominado forma democrática de gobierno o partidos democráticos. Se define por el hecho de reconocer los derechos inalienables de la persona humana y llamar a ésta, como tal, a la vida política, pudiendo ver ella en los detentadores de la autoridad los vicarios de la multitud, como dice Santo Tomás de Aquino.

Por mi parte, yo he criticado sin compasión los mitos procedentes de Juan Jacobo Rousseau y los errores homicidas del liberalismo individualista: lo que podría denominarse la democracia malograda. Pero esto mismo me ha permitido comprender mejor y afirmar con mayor fuerza que sería una falta mortal condenar, con los errores del siglo XIX, las verdades y las aspiraciones auténticamente humanas cuyos parásitos eran aquellos errores. Hay una democracia distinta de la democracia según Rousseau, y a los valores contenidos en ella han aspirado realmente y de todo corazón, en el decurso de la historia moderna, muchos hombres de valor, extraviados por una falsa ideología. Lo que sobre ello pienso lo he expuesto en otro lugar, mucho más ampliamente que aquí pudiera hacerlo. Hoy me contentaré con decir esto.

La democracia malograda y el humanismo malogrado procedían de la inspiración antropocéntrica señalada al comienzo. El materialismo, el ateísmo, la anarquía disfrazada de estatismo y finalmente la dictadura, eran sus fatalidades.

Un humanismo integral y una democracia orgánica, la democracia cristianamente inspirada, de que habla el episcopado norteamericano, proceden de una inspiración teocéntrica. Respetan la dignidad humana realmente, no en un individuo abstracto, intemporal e inexistente, que ignora las condiciones históricas y las diversidades históricas y que devora sin piedad la sustancia humana, sino en cada persona concreta y existente y en el contexto histórico de su vida. Su fin es la libertad de expansión de la persona, sabiendo que hará falta toda la historia humana para

acabar la conquista de esa libertad. Sabiendo que en la jerarquía de los valores tienen el primer lugar el desarrollo de la vida del espíritu, la contemplación y el amor. Lo que allí hay de *principal* en la obra política, no es la ambición que reclama ser satisfecha, ni la dominación externa sobre la naturaleza material o sobre los demás pueblos; es la marcha lenta y difícil hacia un ideal histórico de amistad fraterna entre los pobres hijos maltrechos de una desgraciada especie, hecha para la absoluta alegría. En fin, esta democracia y este humanismo, así como reconocen los derechos de la comunidad política y del bien común político, reconocen también y ante todo los derechos de la familia y los derechos de la persona humana. Y si preguntáis cuáles son esos derechos inalienables de la persona, os citaré las palabras de Pío XI, en la Encíclica *Divini Redemptoris*: “el derecho a la vida, a la integridad del cuerpo, a los medios necesarios de existencia; el derecho de tender a su fin último siguiendo el camino trazado por Dios; el derecho de asociación, el de poseer y usar de la propiedad...”. A lo que se podría agregar aún: el derecho a no tener que vestirse, bajo pena capital, de pardo, de negro o de rojo; el derecho a no ser reeducado en un campo de concentración; el derecho a pensar y decir lo que significan para la conciencia los medios civilizadores de los poderes totalitarios.

La religión cristiana no está enfeudada a ningún régimen temporal; es compatible con todas las formas de gobierno legítimo; no es de su incumbencia el determinar la que los hombres deben adoptar *hic et nunc*, ni impone ninguna a su preferencia. Tampoco impone (con tal de que se respeten ciertos principios superiores) una filosofía política determinada, aunque fuera general y valedera, como la que nos ocupa en este momento, para cualquier forma de gobierno legítimo. Pero la cuestión que aquí se plantea es de orden muy diferente, es una cuestión de hecho que concierne, como en el caso de la esclavitud y de su progresiva abolición, a las germinaciones naturalmente producidas en el seno de la

conciencia profana y temporal, bajo la activación del fermento cristiano. Se trata de saber, además, si en el presente instante y en las presentes circunstancias de la historia humana, las posibilidades de la religión, de la conciencia y de la civilización no coinciden con las de la libertad.

Entiéndase bien que no se trata de coser piezas nuevas al paño viejo. Lo que se requiere es una purificación radical. Y en el orden de los hechos, en el orden de las sanciones de la historia, es esta purificación la que bajo formas atroces se produce a nuestra vista. Asistimos a la liquidación histórica del mundo de Juan Jacobo Rousseau. Si desde hace varios años resulta que en el dominio político las democracias pierden todas las jugadas, no es solamente a causa de las faltas que no cesan de cometer; esas mismas faltas y esas debilidades parecen cada vez fatales. La fatalidad que juega contra las democracias modernas es la de la falsa filosofía de la vida que durante un siglo ha tergiversado su principio vital auténtico, cuya paralización interna les hace perder toda confianza en sí mismas. Durante ese tiempo, las dictaduras totalitarias, que practican mucho mejor a Maquiavelo, tienen confianza en su propio principio, que es la fuerza y la astucia; y en él lo arriesgan todo. Continuará la prueba histórica hasta que se haya descubierto la raíz del mal y, al mismo tiempo, el principio — aislado finalmente en su verdadera naturaleza — de una esperanza renovada y de una fe invencible.

Si las democracias occidentales no han de ser arrastradas en una noche de varios siglos que se extendería sobre la civilización, es a condición de que descubran en su pureza su propio valor vital, que es la justicia, la justicia y el amor, cuya fuente es divina; es a condición de que reconstruyan su filosofía política y vuelvan a encontrar así el sentido de la justicia y del heroísmo, volviendo a encontrar a Dios.

En el crepúsculo vespertino en que nos hallamos, algunos signos a los que antes hice alusión nos hacen pensar que a él se mezclan ya los

incierto fulgor matinal de una aurora. El resurgir espiritual que desde hace algunos años se realiza en Francia, importa a todo el porvenir de la civilización. Asimismo, el desarrollo, en porciones cada día más considerables de la juventud francesa, de concepciones políticas y sociales basadas en el valor de la persona humana.

En tales perspectivas se advierte qué elevada significación histórica hay que atribuir a las palabras que Su Eminencia el Cardenal Verdier pronunciaba hace algunas semanas, cuando hablaba del *nuevo eje* de civilización que Francia tiene que constituir con la Iglesia. Supongo que nadie tratará de desnaturalizar tal pensamiento atribuyéndole no sé qué intención de "cruzada ideológica". Y tengo interés en descartar explícitamente este contrasentido. Cruzada ideológica y guerra santa, yo mismo he anunciado el peligro de esos mitos perniciosos y la sangrienta ilusión que traen consigo. No se trata de hacer la guerra a los pueblos que no tienen nuestra filosofía del hombre y de la ciudad. No. Se trata de tener — y no por virtud de la coacción, sino por la de la inteligencia — nuestra filosofía del hombre y de la ciudad, nuestro principio de vitalidad histórica, nuestra idea de los valores supremos a los que sabemos suspendida la existencia del hombre y de la civilización; se trata de existir nosotros mismos y a nuestros propios ojos, pues ¿quién actúa y resiste si primeramente no existe? ¡Francia: adquiere conciencia de ti misma, de tu existencia carnal y espiritual — tierra, vieja tierra de Juana de Arco y de Péguy, vieja tierra de justicia, de honor y de libertad!

Europa, sin embargo... ¿Es demasiado tarde para Europa? Con la Europa de hoy, ¿quién osaría esperar en la posibilidad de una nueva cristiandad? En primer lugar, Europa no está aislada; y no es para ella, sino para el mundo entero el planteamiento actual del problema de la civilización. Por otra parte, lo importante para cada uno no es saber lo que hará el universo, sino lo que él tiene que hacer. Lo restante

vendrá por añadidura. Considerado el puesto ocupado por nuestro país en la civilización, lo esencial, cualesquiera sean las vicisitudes de la política y los inconvenientes o los riesgos, las amarguras o los reveses que ese arte de escoger entre grandes inconvenientes le lleve a soportar, lo esencial es que la resistencia moral y la voluntad de renovación estén suficientemente aseguradas entre nosotros.

Los Estados totalitarios no ignoran la importancia de la unanimidad moral; se esfuerzan en procurarla y no pueden alcanzarla más que por la intimidación y la coacción. Medios que, en definitiva, respecto a la adhesión interna de los corazones, son de dudosa eficacia.

La cuestión es saber si los pueblos de los países todavía libres son capaces de obtener, por las vías de la libertad y del espíritu, una suficiente unanimidad moral, y de resistir a las tergiversaciones que amenazan desde dentro a su conciencia. Cada vez que alguien cede en este país al espíritu totalitario, bajo cualquier forma o disfraz que ello se produzca, es una batalla perdida por Francia y por la civilización. La cuestión es saber si ante un desencadenamiento antes nunca visto de la violencia pagana y de todos los medios que sacan su fuerza de la degradación del ser humano, comprendemos que es necesario llegar hasta la fuente de las energías espirituales y de aquella violencia que arranca el reino de los cielos y es la única que puede elevar las fuerzas naturales del hombre, por la lucha y la paciencia, a un grado en que verdaderamente dominan la historia.

JACQUES MARITAIN

P O E M A S

*Andas sin rostro por mi sueño.
Así puedo mirarte como eres.
Vas paloma sin alas por mi aire.
Tu perfil diluído te hace exacta.*

*No encuentro tu palabra ni tus brazos.
Te arremolina y decolora el viento
en hoja de marfil, y hallo tu verde
definitivo.*

*Y es sólo cuando el día alza en mis ojos,
¡ay! demasiado abiertos, tu presencia,
...ya con rostro de mundo, ya paloma
con alas, que otra vez eres de sueño.*

*Este mar
monótono,
—de peces y de orilla siempre—
ya no es aquél.*

*Es otro mar,
uno distinto...*

*El verdadero mar fué mío y te lo di.
Tu mano era de viento y se perdió.*

*El cielo vuelve a darte
la rosa de dulzura que perdiste.
Aquella sombra fría con que andabas
ha despertado en resplandor viviente.*

*Desnuda, como ayer,
nuevamente, la muerte te ha acercado.*

*Ya es tu sangre
pasando por mis sienes.
Ahora sí, es tu equilibrio
de hoja celeste, exacta.
Antes
eras una presencia oscura.
Muerta, tornas a ser sumisa
y tienes el color y la forma
—únicos— obedientes a la memoria.*

*Aquella sombra despegó hacia el mar.
Quedó sólo tu luz callada, de paloma.*

*Ahora sí que no puedo alcanzarte.
Cuando hablabas tu vuelo era mío.
Sin tu prisa y tu fuego, no existes.*

*Con el clavel en llama
yo me hubiera atrevido.
Con la rosa de nieve,
no puedo.*

*Ya estás aquí, niebla soñada.
En mis ojos te quedas mar oscuro.*

*Se va apagando el cielo
de las voces familiares.
Y no podemos llegar.*

*Arrecidos de niebla. Y el éxtasis y el sueño.
...Nos falta todavía
un poco más de sombra.*

*Ya has perdido
porque estás en la piedra preciosa de tu fiesta.
Te ajusta tanto el mundo que apenas se te ve.
Nos alejamos de lo que ya no queda.
En nuestro aire iremos*

*tirando por la borda las últimas palabras,
lo que no sea necesario al vuelo.*

*Y la llama que quema
la carne.*

Intacto se alza el sueño.

*Sombra delgada. El aire
viene visible en las avispas de la tarde.
Te alejas de mi sueño
ya crecida para andar sola.*

*A favor de la luna
vas remando
por el distante, rojo otoño inédito.*

*Yo, clavado en mi círculo
monótono de tierra.*

*De juncos amarillos, el paisaje
te había cubierto.
Yo te oía
y no estabas.
No te dejaba ver el otoño.*

*Tu frente se borraba
en la niebla de la tarde,
y un temblor de dulzura
en el viento dorado me venía.*

*Y del mar ceniciento de la hora,
se alzaba
el motivo celeste de tu voz.
No estabas
y yo te oía.*

JULIO J. CASAL

E L P A S T O R H A L L *

A C T O S E G U N D O

ESCENA 1ª

DOS SEMANAS MÁS TARDE

CAMPO DE CONCENTRACIÓN. — (*Entre las tres escenas de este acto no deberá caer el telón: el escenario se oscurece. Donde no haya escenario giratorio habrá que disponer las decoraciones de modo que las escenas pueden sucederse con rapidez.*)

A derecha e izquierda se extienden las barracas, cuyo frente más estrecho da hacia la calle del campamento, visible hasta bien dentro del escenario. Delante de las barracas hay arriates de flores y legumbres. Caminos de arena unen las barracas entre sí y con la calle principal.

En medio, un amplio patio.

En la mitad del último plano, cerrando la calle principal y bastante lejos, está el portón del campamento de presos. Sobre el portón, una torrecilla con una ametralladora giratoria, a cuyo lado se ven dos guardias apostados. A derecha e izquierda de la entrada hay alambradas de púa y empalizadas de madera, que dividen al campamento de presos del de guardias de policía. Detrás de esta empalizada andan patrullas.

* Véase el primer acto en SUR, Nº 56.

Cuando se alza el telón no se ha pasado lista todavía. Se oyen las órdenes: “Alíneense” y “Numérense”, y los rumores correspondientes. Después marcharán las secciones de más atrás, siguiendo órdenes crecientemente lejanas, cada una hacia su barraca, con paso regular, y sólo quedará la sección Barraca Siete, colocada en primer término. Todos los presos tienen la cabeza rapada y ropa simple de dril gris, remendada, gorra sin visera y botines negros con cordones; sobre pecho y espalda llevan distintivos. Los presos políticos: una tira de algodón roja de quince por cinco centímetros, cosida sobre el pecho izquierdo y sobre la espalda de la chaqueta. Los criminales: anillos verdes, anchos de cinco centímetros, cosidos alrededor de los antebrazos y pantalones. Los judíos: sobre la tira correspondiente un círculo amarillo de algodón, que cubre exactamente la tira. Los emigrantes: el mismo círculo, pero azul.

La tropa de policía (S. A.) y sus oficiales no aparecen aún. El decano de cámara de la barraca siete, EGON FREUNDLICH *, hace alinear los presos.

FREUNDLICH (ante su sección). — ¡En línea! ¡Delantero! (Los presos miran a la derecha y se alinean exactamente según su delantero. FREUNDLICH, el decano de cámara, va hacia el ala derecha para observar la alineación. A un preso, en primera fila, que es el Pastor HALL.)

FREUNDLICH. — ¡A ver si enderezas la espalda y apoyas la mano izquierda en el pantalón!

KARSCH (del ala izquierda al decano de cámara). — A ese papanata que arruina la alineación pásalo a tercera fila.

FREUNDLICH. — ¡Callarse la boca! ¡Numérense! (Los presos se numeran.)

HOFER (cabo de la fila izquierda). — Once completos. Treinta y tres. El número justo.

* *Freundlich* quiere decir “amistoso”. — (N. del T.).

FREUNDLICH (*anota el número*). — ¡Los nuevos al frente! (*El Pastor HALL y un segundo preso, ERWIN KOHN, se adelantan y se arrancan las gorras*).

FREUNDLICH (*a KOHN*). — ¿Cómo te llamas?

KOHN. — Erwin Kohn.

FREUNDLICH. — C. O. H. N. Lindo nombre, pero poco común.

KOHN. — Lo escribo con K. Soy bautizado.

FREUNDLICH. — Ajá, perteneces a la clase noble. ¿Por qué has vuelto a Alemania? ¡Tonto! ¿No te gustaban las chicas con poca ropa en París?

KOHN. — Soy apolítico. Siempre fuí apolítico. No me sentía bien en Francia.

FREUNDLICH. — Habría que curarte la nostalgia de un balazo en ese corazón tan tierno. El idiota se vuelve a su patria, donde es indeseable, donde es una vergüenza racial y un testimonio viviente de la cobardía judía. ¿En qué pensabas?

KOHN. — Pensaba que me dejarían vivir.

FREUNDLICH. — Te podrás tener por feliz si te dejan morir... Hombre, se te saltan las lágrimas.

KOHN. — No lloro. Me río.

FREUNDLICH. — Todavía te has de morir de risa. ¿Qué oficio tienes?

KOHN. — Soy pintor.

FREUNDLICH. — ¿Pintor de paredes?

KOHN. — Pinto cuadros. Cabezas.

FREUNDLICH. — Cabezas caerán, ha dicho Adolfo Hitler. Y caen, pero se ponen en ataúdes, no en marco.

KARSCH (*en voz baja*). — Hombre, me entra un miedo idiota. Ahora que comí salchichas con chucrute...

FREUNDLICH. — ¡Calla la boca! (*A HALL*). ¿Qué oficio tienes?

HALL. — Pastor evangélico.

FREUNDLICH. — Aquí perderás pronto esa costumbre. ¿Has pecado con tus hijos espirituales, eh?

HALL (*calla*).

FREUNDLICH. — Me exigirás que te trate con guantes blancos, porque eres de la academia, y con cortesía, porque sabes el padre nuestro de memoria. Aquí no se puede invocar a Jesús y a los apóstoles. Rezar, leer los naipes y adivinar por la borra de café está bien en las viejas sin dientes, no en hombres que se educan para el nacional-socialismo. ¿Entendido? El que aquí mencione una palabra de la Biblia, en secreto o en público, recibirá veinticinco azotes, como Herder. Ingreso... ¿Dónde andará el nuevo comandante del campamento? (*Saca un libro, coteja nombres y números.*)

KARSCH. — Tiene miedo del nuevo comandante.

STELTER. — El viejo ascendió a decanos de cámara tan sólo a los antiguos criminales.

KOHN. — ¿Nuestro decano fué criminal?

KARSCH. — Ese tiene sus cinco años a la espalda, por ser demasiado amigo de la infancia.

FREUNDLICH (*que ha oído las últimas palabras*). — Sí, así es. Y ustedes creen ser alguien porque son políticos y cristianos y otras clases de liberales. Pero les voy a decir algo a ustedes: en la cárcel había individuos que se mantenían unidos, y no unos estropajos como ustedes. Si uno hubiera denunciado a otro, como ayer un cerdo denunció a Herder, ya habría escupido sangre la misma noche. (*Durante las últimas palabras de FREUNDLICH, entró por el portón del fondo el nuevo comandante del campamento FRITZ GERTE, rodeado por tropas de policía (S. A.); entre ellas se encuentra el jefe de escuadra LUEDECKE.*)

FREUNDLICH. — ¡Atención! ¡Firmes! ¡Mirada... dre! (*Los presos de la Barraca Siete miran a la derecha.*)

FREUNDLICH. — La Barraca Siete formada para la lista de la tarde. Tres hombres enfermos, cinco en arresto, dos nuevos; sucesos dignos de mención, ninguno.

GERTE. — ¿Algo más?

FREUNDLICH. — El investigador bíblico Juan Herder ha sido condenado por el anterior comandante del campamento a veinticinco azotes en el trasero y en las espaldas.

GERTE. — ¿Motivo?

LUEDECKE. — Porque (*lee en su libreta*) “mientras pelaba papas hacía propaganda por su imbécil Jehová”.

GERTE. — ¿Y?

LUEDECKE. — El castigo no pudo ejecutarse hasta ahora, porque Herder estaba enfermo de cama en el hospital. Ahora está sano.

GERTE. — Herder. A ver, adelante. (*JUAN HERDER se adelanta.*)

GERTE. — ¿Qué ha hecho? Pero mentiras no.

HERDER. — Pelábamos papas. Entonces recordé un dicho del apóstol Pablo: “Se sembrará en deshonra y se resucitará en magnificencia. Se sembrará en debilidad y se resucitará en fuerza.”

GERTE. — ¿Eso sería una amenaza, eh?

HERDER. — Una admonición, señor Comandante. El mundo está lleno de pecado. El Anticristo reina sobre la Tierra. Esos son los signos — según dice la Biblia — que preceden al día de la resurrección.

GERTE. — Cuando habla del Anticristo quiere quizá indicar a nuestro guía, ¿eh?

HERDER. — Tengo setenta años, señor. Tengo nietos adultos.

GERTE. — Eso debía haberlo pensado antes. El castigo ejecútese mañana... Muévanse. Desde hoy asumo el comando del campamento. Aquí no están en un sanatorio, sino en un campo de educación. ¿Entendido? Exijo disciplina de hierro. Los castigos ya los conocen ustedes. El Tercer Imperio les enseñará a ser hombres que comprendan lo que

significa el nacional-socialismo. Tienen que aprender que el Estado es más que el individuo. (*Mira un arriate a la derecha.*) Ahí se metió un sujeto en un cantero y pisó una flor. No he visto brutalidad igual. ¿Qué les han hecho a ustedes unas inocentes flores? ¡Basta que puedan destruir, puf! ¡Todos a ejercicio punitivo! (*Se da vuelta para irse, pero recuerda algo y se acerca a FEDERICO HALL.*) Espero no tener quejas sobre usted. (*GERTE y sus acompañantes se van.*)

FREUNDLICH (*mientras la sección sigue las órdenes*). — ¡Mirada... dre! ¡Mirada... adelante! ¡Muévanse!... ¡Formen círculo! ¡March! ¡Alto! ¡Firmes! ¡Media vuelta, dre! ¡Paso de carrera! ¡March!... ¡Más rápido!... ¡Aun más rápido! ¡March! ¡March! ¡March! Uno... dos... uno... dos... uno... dos... (*Mientras, los presos corren en círculo. Oscuridad. Pero las voces de mando: uno... dos... uno... dos... siguen oyéndose hasta que el escenario se aclara de nuevo.*)

ESCENA 2ª

UN DÍA MÁS TARDE

EL PANTANO. — *Cielo de vidrio. Niebla leve. Sol penetrante. Para dar al realismo de esta corta escena la monotonía de lo que “no tiene principio ni fin”, habrá que esfumarla con un velo de gasa. Al final de la escena debe quedar la impresión de que continúa — meses, años.*

Al alzarse el telón, los presos de la Barraca Siete están en fila y cavan a la “voz de mando”. A la voz “uno” meten las palas en la tierra, y a la voz “dos” echan las paladas a un costado. Entre las dos voces de mando hay sólo una corta pausa; pero cuando al que da las órdenes

ESCENA 3ª

UNA SEMANA MÁS TARDE

LA BARRACA SIETE. — *Cada barraca tiene dos divisiones: dormitorio y salón. En la primera hay camas hechas de tablas, con sacos de paja y cobijas; las camas se superponen en filas. La escena muestra el salón. Desde el fondo corren armarios en serie, paralelos a las paredes, dejando libres las ventanas con rejas, y entre los armarios está la mesa para comer, de madera ordinaria, con bancos a lo largo. De sogas fijadas a las vigas del techo cuelgan calzoncillos, pañuelos, calcetines, trajes de dril, para secarse. A la derecha, en primer término, un taburete con una gran olla de café. Un preso lo sirve con un cucharón. Cuando todos están servidos se sienta él también. Los presos cenan. De cuando en cuando se levanta uno y llena su taza con café.*

Sobre la mesa hay panes: la cena consiste en pan y café.

Mientras tanto, algunos presos pudientes tienen ante sí embutidos, manteca y queso. Los más pobres siguen con envidiosas miradas el consumo de esas exquisiteces. Los presos, cuando se alza el telón, están uno tras otro ante la olla del café.

FREUNDLICH. — Pusieron sus cenizas en una urna soldada y se las mandaron a la viuda, con heil Hitler, con heil Hitler.

STELTER. — ¿Las cenizas de quién?

KARSON. — Del investigador bíblico Herder.

HALL (*se tambalea*).

HOFER. — ¿No se siente bien?

HALL. — Gracias. Voy mejor.

KARSON. — Ya sé. Litten tenía lo mismo. Debilidad al corazón.

Al fin no pudo más...

FREUNDLICH (*interrumpiéndolo*). — Cállate esa boca roñosa, Augusto, o te la tapo yo.

KARSCH (*mortificado*). — Bien se puede decir la verdad.

(*Los presos se han sentado alrededor de la mesa.*)

STELTER (*masticando*). — He oído que el quince del mes serán licenciados doscientos hombres.

KARSCH. — Conozco de memoria tu santo y seña para las letrinas... Alguien me caloteó un medio pan del armario.

MÜLLER. — También podrías expresarte más finamente.

STELTER. — Eso lo dices porque has estudiado. Aquí todos son iguales. Aquí no hay diferencias de clase.

KARSCH. — Si aquí somos todos iguales, ganadero gordinflón, podrías pasarme la mitad de tu manteca. Hace tres días que no tengo con qué engrasar mi pan.

HOFER. — ¿No pueden estar en paz?

MÜLLER. — Cuando miramos la muerte cara a cara todos los días...

KARSCH. — Y en especial tú. ¡Cómo te arrastraste hoy, otra vez, ante nuestros perros de guardia! ¡Cagón!

HOFER. — ¿Y quién de nosotros no tiene miedo?

MÜLLER. — Yo.

KARSCH. — ¿Cómo haces?

MÜLLER. — Yo estudié latín, pero no es eso lo que importa. Lo que importa es adaptarnos a las circunstancias. Yo llamo a eso solidaridad.

FREUNDLICH. — Tienes que escribirlo a tu casa, para que la censura lo lea.

KARSCH. — Ya lo ha hecho.

FREUNDLICH. — Entonces eres un hombre correcto. Entonces estás en armonía con Alemania. El cerebro en los pies, la obediencia en la sangre y la svástica en el corazón.

KARSCH. — Sí, teniendo abuelito ario. Pero no lo tiene. Su abuelita cometió infamia racial.

MÜLLER. — Calumnias.

FREUNDLICH (*se rasca la cabeza*). — Naturalmente, hijo mío, si fuera por mí estarías libre hace rato. Para mí es tan evidente como un culo que tu finada señora abuela tuvo un galán ario. (*Risas.*)

KOHN (*a PEDRO HOFER*). — ¿Cree usted que tendré que estar aquí mucho tiempo?

HOFER. — Eso depende de lo que diga tu prontuario.

KOHN. — ¿Y qué puede decir mi prontuario sino que fui emigrante?

HOFER. — No se le da importancia a la liberación.

KOHN. — ¿Por qué no se le da importancia?

HOFER. — Eso pregúntaselo a los Señores. Quizás no les guste tu nariz. Si figura una mala nota en tu prontuario, búscate una sogá tú mismo, antes que te la ofrezcan ellos, jabonada y a plazo fijo.

KOHN (*asustado*). — ¡No es verdad, estás bromeando!

HOFER. — ¿Por qué has vuelto, estando en Francia?

KOHN (*se encoge de hombros*). — ¿Por qué? Todas las mañanas en París iba a pasear al Bois de Boulogne. Es un parque como el Zoológico de Berlín. Una mañana de abril, vi en una mata los primeros capullos. El aire olía a primavera, y los hombres estaban alegres y reían sin motivo. No sé por qué me dió nostalgia. No pude soportar que la gente hablara en una lengua extraña. Vi los abedules del lago Wann y olí la arena de Brandemburgo y sus pinos. Corrí hasta el hotel, hice mi baúl cuanto antes, pedí prestado el dinero del viaje y volví. ¿Comprendes eso?

HOFER. — No. Por una cárcel no me aflijo. Puedo temerla, pero no amarla.

KOHN. — ¿Y no es también tu patria?

HOFER. — Mi patria está donde hay libertad.

KOHN. — Tampoco quería creer lo que decían los periódicos franceses. Imposible — pensaba —, imposible que los hombres que has conocido, Müller, el de la calle Landberger, y Schmidt, el de Friedrichshain, que tenían buen corazón y dejaban vivir a los demás, se hayan vuelto sádicos y asesinos de la noche a la mañana. Quiero ver nuevamente a ese Müller y a ese Schmidt. Me darán la mano, diciendo: “¡Ah, cerdo viejo!”, y nos iremos a la plaza Alexander a llevarnos mujeres del bar...

KARSCH (*a KOHN, en burla*). — Aquí había un judío que lo cocinaron, salaron y pusieron en tarro.

KOHN (*chillando*). — ¡No aguanto más! ¡Quiero irme!

HOFER (*calmándolo*). — Eso lo queremos todos, pibe. Bebe un trago y recóbrate. Quizá estés pronto fuera. Entonces ve a visitar a mi vieja. Cuéntale que yo añoraba tremendamente sus gritos y peleas.

KOHN. — ¡Eh! Hablas como si ya te hubieras muerto.

HOFER. — Ya lo estoy, por decirlo así. Puesto que tengo mala nota especial. Pero el gusto de ahorcarme no les doy.

KOHN. — ¿Eres rojo?

HOFER. — Primero me quisieron seducir. Quisieron que me uniera a ellos, como han hecho los otros de mi grupo. Luego me quisieron predicar la fe en Hitler. Pero no les resultó.

KOHN. — ¿Qué objeto tiene ser fiel a una idea si nadie hace caso?

HOFER. — Yo me hago caso. ¿No basta eso?

KOHN. — Tú mismo has dicho que los más se han dado vuelta.

HOFER. — Y hasta me han denunciado, los pobres diablos. (*Los presos sacan su vajilla de la mesa y se van al dormitorio, salvo HALL y HOFER.*)

HALL. — ¿Por qué llama usted pobres diablos a sus denunciadores?

HOFER. — Porque se creyeron más fuertes de lo que eran, y no pudieron mantenerse firmes. El espíritu estaba pronto, pero la carne fué débil... ¡Ah, si hubiéramos sabido lo que pasaría...! Reíamos,

fanfarroneábamos y no creíamos en nada, ni en la libertad ni en el espantajo del tercer Reich. La libertad era para nosotros una frase de pequeños burgueses, porque apenas sabíamos qué cosa era la esclavitud.

HALL. — ¿No fué culpa de sus jefes?

HOFER. — Tan sencilla no me parece la cosa, señor párroco. Todos tenemos culpa, los jefes y el pueblo. Creíamos que por ser trabajador se era quién sabe qué, hasta el mismo Dios, y disculpe usted. Los trabajadores son hombres tan sólo, y cuando uno lleva el sábado el dinero del sueldo a su madre no es más sabio por ello. Muchas veces hasta es más tonto, porque no ha aprendido nada y se mete en cualquier trampa y no ve ni a tres metros de distancia.

HALL. — Como Esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, hoy vende el hombre su libertad por el pan cotidiano... Quizá debemos quejarnos menos de los sistemas políticos que de los hombres que fallan porque exigen justicia, sin ser justos, y fraternidad, sin ser fraternales.

HOFER. — Eso me parece demasiado cristiano. No lo tome usted a mal.

HALL. — Si usted tuviera poder ¿se vengaría persiguiendo y martirizando a sus enemigos?

HOFER. — Matarlos, si tiene que ser, sí... Torturarlos no.

HALL. — Yo también tuve una época en que creía en la violencia. Cuando estalló la guerra yo podía cumplir mi deber sirviendo en la Cruz Roja, o como capellán del ejército. Pero no lo quise. Dudaba de aquella verdad que nos dice dar también la mejilla derecha cuando nos abofetearon en la izquierda. La patria estaba amenazada. Mis hermanos peleaban. ¿Debía quedarme a un lado mirando? Dos años hice la guerra en las trincheras. Dos años me contuve apretando los dientes. Es necesario, me decía una y otra vez cuando el horror me hacía gemir. Fuí herido. En el hospital yacía un cura católico francés,

soldado como yo. Nos hablamos. Hablábamos la misma lengua. Pero un par de semanas antes nos odiábamos y queríamos matarnos. Él murió. Y yo, querido amigo, lloré y pedí perdón a Dios. Y hoy sólo creo en el día de la comprensión y del perdón. No hay ningún problema en el mundo que no pueda resolverse sin violencia, por enredado y confuso que sea.

HOFER. — Para una solución sin violencia hacen falta siempre dos, señor Pastor. Nosotros no adoramos la violencia, pero los otros sí. ¿Tengo que dejarme robar mis derechos y todavía dar las gracias? Prefiero morir.

HALL. — El coraje de morir está barato, tan barato que muchas veces me pregunto si no será una evasión ante la vida.

HOFER. — Usted se va al otro lado. Hay que ver para qué se vive y por qué se muere, señor Pastor. Eso es lo difícil... En este campamento había un tal Erij Mühsam. Era poeta. ¿Su culpa? Que acompañaba al pueblo. Creía en la libertad y en la justicia para todos. Eso no pudieron perdonárselo los nazis. Lo estropearon hasta matarlo. Luego colgaron su cadáver y dijeron que él mismo había buscado una soga y se había suicidado.

HALL. — ¡Qué atroz!

HOFER. — Cuando alguna vez se caigan estos muros, saldrán a luz tantas cosas atroces que será como en Getsemaní. El sol se oscurecerá y los animales aullarán... Pero no por eso le cuento esta historia... Antes que muriera Mühsam los nazis le hicieron una broma. Un día lo sacan de la celda seis hombres y lo empujan contra un muro. Preparan los fusiles y uno le dice: "Eh, Mühsam, canta ahora un canto, el de Horst Wessel; bien sabemos que eres un famoso tenor de ópera". Mühsam callaba. Dice otro: "¿Cómo, perro, te desacatas y no quieres mostrar respeto al canto del pueblo alemán? Te matamos a tiros si no cantas". Mühsam callaba. Entonces le pusieron una pala en las manos

y le hicieron cavar su fosa. Era sólo una broma. Mühsam cavó sin decir una palabra y sin pestañear. Ellos miraban entretanto, por divertirse nomás. Luego lo pusieron otra vez contra el muro y le gritaron: “Ya estamos hartos: o cantas o tiramos”. Alzaron los fusiles y apuntaron. Para Mühsan no era broma. Creyó llegada su última hora. ¿Y sabe usted lo que hizo? Cantó. No cantó el canto nazi. Cantó la Internacional... Los nazis tiraron. Pero sobre su cabeza, se entiende. Mühsam dió una vuelta y cayó al suelo desmayado, aunque todo, como he dicho, era sólo en broma. (*Silencio.*)

HALL. — En Mühsam vivía el espíritu; me ha dado usted ánimo, señor Hofer. Le doy las gracias.

HOFER. — Usted es un rebelde, señor Pastor, aunque no lo sepa.

HALL. — Quizá sea usted un cristiano extraviado y tampoco lo sabe. (*Entra FREUNDLICH y ordena.*)

¡Vamos! ¡Muévanse! ¡Salgan fuera! Erwin Kohn, a limpiar las letrinas, Federico Hall, servicio de cámara.

(*Los presos salen apresuradamente de la barraca. Afuera se oyen voces de mando y el paso de columnas en marcha. HALL agarra una escoba y barre la suciedad del piso. Entra un gendarme (de S. A.)*)

GENDARME. — ¿Es usted Hall?

HALL. — Sí, señor.

GENDARME. — Visitas.

HALL (*deja aparte la escoba*).

GENDARME (*llamando*). — Que las señoras entren aquí. (*Entran IDA HALL y CRISTINA HALL. IDA se arroja sobre HALL y lo abraza.*)

IDA. — ¡Federico!

HALL. — ¡Ida! ¡Cristina!

IDA. — ¿Estás sano? No tienes mal semblante. ¡Dios mío, pero estás temblando! ¿No estás enfermo?

HALL. — Estoy sano.

IDA. — Los señores han sido todos tan amables con nosotros. No nos habíamos anunciado. El General nos consiguió permiso de visita y nos hicieron pasar en seguida. Me lo había figurado mucho peor. Hasta tienen ustedes arriates con flores. Traigo saludos de todos para ti. El General hace lo que puede, pero por desgracia es tan descuidado que hasta sus propios amigos del Ministerio temen por él. ¡Dios mío, me olvido de todas las cosas que traje! Aquí hay tortitas, que comes con tanto gusto. Julia las cocinó. Y aquí hay camisas limpias. También te traje un chorizo de té. Tienes que ponerlo en el hielo. Ustedes no tienen heladera, cierto. Ponlo en la ventana. Así se conservará.

HALL. — ¡Qué pálida estás, Ida!

IDA. — ¡Ay, Federico!

HALL. — No llores, Ida. Ya ves, estoy sano.

IDA. — En el Ministerio dijeron que pronto volverías con nosotras, y que eres un modelo en el trabajo. ¿En qué trabajas?

CRISTINA (*de repente*). — Werner se ha ido en viaje para América.

HALL. — ¿Y cuándo viajas tú, Cristinita?

CRISTINA. — Viajaremos todos juntos, papá.

HALL. — ¿Y nos llevaremos nuestro viejo reloj de música?

CRISTINA. — Ya no me voy.

HALL. — ¿Y qué dice de eso Werner?

IDA. — No quiere casarse con él de ningún modo.

HALL. — ¿Qué ha pasado entre ustedes?

CRISTINA. — No pasó nada.

IDA. — Ayer estuve otra vez en la Policía.

GENDARME. — Hablar de política está prohibido.

IDA. — El proceso por contrabando de divisas se suspendió, gracias a Dios. Fué terrible. De veras, no había pensado hacer mal. Pero quién se puede dar bien cuenta, con tantas leyes como hay. Cristina también fué acusada, y la pobre chica no sabía nada.

CRISTINA. — No era tan grave. Lo cómico era que la verdad resultara lo más difícil de creer. A veces tuve la tentación de mentir. Así se hubiera facilitado todo, seguramente.

IDA. — La portera apuntaba en un libro quién nos visitaba, qué diarios leías, y cuántas veces ibas al buzón. Tan sólo en la desgracia se conocen los verdaderos amigos.

HALL. — ¿El General?

IDA. — Sí, también el General...

HALL. — ¿Y quién además?

IDA. — Si firmas la declaración de que obedecerás al Fuehrer desde ahora, todo sería mucho más fácil.

HALL. — Siempre he dado al César lo que es del César. Y así seguiré haciendo.

IDA. — ¿No te ha enseñado nada la vida?

HALL. — Sí, Ida. Aquí en este campamento aprendí que marchó por el camino recto.

GENDARME. — Tienen que despedirse. Ya pasó el tiempo permitido.

IDA. — No seas testarudo, Federico. Te lo suplico. ¿Sabes con seguridad qué pertenece a César y qué pertenece a Dios?

GENDARME. — Ya pasó la hora.

IDA. — No tomes frío, Federico. Tienes tanta tendencia al reuma... ¿Se ocupan de ti? Sal al aire puro todos los días. Y cuídate los ojos. No leas tanto de noche. Adios, Federico. Pienso en ti día y noche, y rezo al Dios bendito para que vuelvas sano a casa...

HALL (*abrazando a IDA*). — Sigue siendo fuerte, Ida.

CRISTINA. — Adiós, papá.

HALL. — Escucha a tu madre. (*Por lo bajo.*) Cuídala del "verdadero amigo" (*IDA y CRISTINA salen, acompañadas del GENDARME.*)

Silencio unos segundos. El GENDARME ha vuelto, sin que HALL lo haya notado.)

GENDARME (*en voz baja*). — Si puedo ayudarle, señor Párroco...

HALL (*se sobresalta*). — ¿No le está prohibido a usted hablar con los presos?

GENDARME. — Usted me ha confirmado, señor Párroco.

HALL. — ¿No es usted Enrique Degen?

GENDARME. — Sí, señor Párroco.

HALL. — ¿Por qué es usted nacional-socialista?

GENDARME. — Cuando salí de la escuela me puse a buscar trabajo. Cuatro años anduve buscando trabajo. Dondequiera que iba me decían: no tomamos trabajadores, los despedimos. El hombre necesita algo que lo sostenga, una esperanza. Los años pasaban. Lo único que yo aprendí fué a poner sellos... Entonces oí hablar a Hitler. Hitler ha dicho, así se hará y basta, y si te mueres en ello, enorgullécete. Muchos morirán y Alemania vivirá.

HALL. — ¿Y Alemania vive?

GENDARME. — Es malditamente distinto de lo que me había figurado. Nunca soñé que yo tuviera que vigilarlo a usted... (*Mira por la ventana.*) El comandante viene. (*En voz baja.*) Como dije, si puedo ayudarle... (*Haciéndose el que manda, en voz alta*) ¡Qué chiquero es éste! Junte la basura. ¿Tengo que fabricarle piernas? (*Entra FRITZ GERTE.*)

GENDARME (*rígido*). — Un preso en servicio de cámara.

GERTE. — Gracias. Puede irse. (*El GENDARME sale.*) Querría hablar con usted unas palabras aparte del servicio.

HALL (*rígido, en posición de firme*). — A sus órdenes, señor Comandante.

GERTE. — Olvídese por un momento que soy su superior. (*HALL calla*). Usted ya no es joven, Párroco Hall. El campamento es duro

y no podemos tener consideraciones especiales con nadie. Yo lo libré a usted del servicio en el pantano y de limpiar letrinas. Más no puedo hacer.

HALL. — Le doy las gracias.

GERTE. — A la larga no podré hacerle preferencias. Eso tiene que comprenderlo usted. Se lo he explicado a su esposa. Ella me comprende.

HALL (*escucha con atención*).

GERTE. — Usted hizo la desgracia de veinte hombres y mujeres con las cartas chismosas aquellas. ¿No le basta eso? Todos están encerrados y usted tiene la culpa.

HALL. — Recuerdo haber recibido esas cartas. Haberlas escrito, no.

GERTE. — No hay diferencia. Una carta que se recibe, puede haberse escrito también. ¿Por qué meterse en política? Ya lo dijo Cristo: su reino no es de este mundo.

HALL. — ¿Me pide usted de veras que polemice sobre teología con usted...? Perdóneme mi orgullo, señor Comandante. También con usted estoy pronto a tomar mi responsabilidad.

GERTE. — ¿Por qué se complica la vida? Usted podría vivir con honor y distinción, si fuera razonable.

HALL. — Sí, ya sé. Debería callarme. Callarse sería el delito mayor.

GERTE. — Aprendí en la escuela que la Iglesia también exterminó a sus enemigos a sangre y fuego. ¿Era eso amor al prójimo?

HALL. — Los jefes de la Iglesia fueron hombres como usted, como yo. Muchos se desviaron, muchos erraron, muchos han trastocado su palabra y falsificado su espíritu en su ciego celo... Pero Cristo no erró.

GERTE. — Cristo fué sólo un hombre, también, y es probable que fuera un hombre decente.

HALL (*con ironía sonriente*). — ¿A pesar de ser de madre judía?

GERTE. — Cristo odiaba a los judíos como sólo un nórdico puede odiarlos. Los expulsó del templo, y ellos lo denunciaron y lo clavaron en la cruz.

HALL. — Vea que no sólo exige de mí que me calle, sino también que apruebe su doctrina, su errónea doctrina.

GERTE. — Yo no le exijo nada. Piense en su mujer y en su hija y entre al fin en la norma. Somos más fuertes que ustedes. Hemos conquistado al pueblo. Somos los vencedores.

HALL. — Nada podemos contra la verdad, sino por la verdad.

GERTE. — Firme la declaración de que obedecerá al Fuehrer, y me encargará de que quede libre.

HALL. — Mientras Hitler cumpla la ley le obedeceré libremente y sin declaración.

GERTE. — Con estas excusas no nos puede engañar. También somos duchos, como las víboras... ¡Qué diablo, no me dificulte tanto la cosa! Piense que algún día quizá sea usted mi suegro.

HALL. — ¿Mi mujer le ha prometido eso?

GERTE. — Ayudé a su mujer cuando se hizo sospechosa, si quiere saberlo. Sin mí estaría hoy en la cárcel, por contrabando de divisas.

HALL. — Su brazo alcanza lejos, señor Comandante... Pero no tan lejos que pueda obligar a mi hija a casarse con un pinche de verdugo.

GERTE (*después de un segundo de silencio*). — ¿Sabe que ahora debería castigarlo con veinticinco palos?

HALL. — ¡Atrévase!

GERTE. — ¡Qué tonto! ¡Bien se da cuenta que hablo en broma!

HALL. — Lo llamé a usted pinche de verdugo, y con muy buena razón.

GERTE (*gritando*). — ¡Cállese! (*Ruido afuera.*)

JEFE DE ESCUADRA LUEDECKE. — La Barraca Siete vuelve del servicio externo. (*Entran los presos de la Barraca Siete.*)

HALL (*en alta voz, tranquilo*). — Usted hizo azotar al investigador bíblico Herder, con sus setenta años...

GERTE (*casi silbando*). — ¡Usted no tiene remedio!

HALL. — ...porque habló una palabra de la Sagrada Escritura en su angustia y desesperación, para consolarse a sí mismo y a los otros. Usted lo obligó a contar los azotes, y a nosotros a presenciar su martirio. Herder ha muerto. Vendrá la hora, Fritz Gerte, en que usted dará cuenta, si no ante el juez terreno, ante el celeste.

GERTE. — ¡La guardia!

GENDARME ENRIQUE DEGEN. — ¡A la orden!

GERTE. — Conduzca al preso en arresto celular. Mañana temprano recibirá veinticinco palos ante la guarnición y presidio reunidos. (*GERTE y LUEDECKE salen de prisa.*)

HALL. — Dadme fuerzas, Señor. (*GENDARME conduce fuera a HALL.*)

MÜLLER. — ¿Se ha vuelto loco?

KARSCH. — Un proletario consciente no se deja agarrar por la Iglesia.

HOFER. — Me das lástima, tú. ¡Si Alemania hubiera tenido muchos como él!

KOHN. — Mi madre era muy religiosa. (*Corto silencio.*)

HOFER. — ¿Quién canta el Canto de los Soldados del pantano?

MÜLLER. — ¡Ese canto está prohibido!

VOCES. — ¡Estropajo! ¡Espía! ¡Traidor!

FREUNDLICH. — Si algún canalla se propone silbar a los cantores, con mi propia mano le voy a dar una buena fricción para que aprenda lo que no debe hacer un caballero. (*MÜLLER se va al dormitorio y se acurruca en su cama mirando a otro lado. Los otros presos, sentados a*

la mesa, empiezan piano, en coro, el canto de los Soldados del Pantano, ese canto que escribió un preso desconocido en el campo de concentración, y que otro preso desconocido puso en música. Primero en voz baja, luego más alta, con rebelión contenida).

Adonde llega la vista
Sólo hay pantano y llanura;
Cantos de aves nunca oímos,
La flora está seca y muda.
Los Soldados del Pantano
Vamos armados de palas
A luchar contra la nada,
Los Soldados del Pantano.

Aquí en este estéril yermo,
Lejos de toda alegría,
Está nuestro campamento
Tras los alambres de púa.
Los Soldados del Pantano
Vamos armados de palas
A luchar contra la nada,
Los Soldados del Pantano.

Pasan, repasan los guardias,
Huir de aquí cuesta la vida,
Nadie puede atravesar
Por estos cuatro recintos.
Los Soldados del Pantano
Vamos armados de palas
A luchar contra la nada,
Los Soldados del Pantano.

Pero no tengamos pena:
 Ya se acabará el invierno,
 Y alguna vez nos diremos,
 “Patria, otra vez eres nuestra”.
*Y ya entonces del pantano
 No seremos más soldados,
 A luchar contra la nada,
 Ya no iremos al pantano.*

(Durante el canto de la última estrofa empieza el ulular de la sirena del campamento.)

GRITOS *(desde afuera)*. — ¡Salgan de las ventanas! ¡Salgan de las ventanas! *(Se oye el tableteo de una ametralladora y tiros de fusil. Entre los presos gran agitación.)*

HOFER. — ¡Las sirenas! ¡Uno se ha escapado!

FREUNDLICH. — ¡El Párroco!

STELTER. — Es un simple suicidio.

KARSCH. — Ese ya no vive más.

MÜLLER. — Ya nos lo harán pagar.

KOHN *(en voz baja)*. — Shema Yisroel, Adenoi, Elohem, Adenoi ejod.

HOFER *(espía por una ventana, luego dice en voz baja)*. — Mataron a un gendarme.

TELON

(Concluirá)

ERNST TOLLER

LÉVY-BRÜHL O EL METAFÍSICO

A P E S A R S U Y O

Éramos varios los que opinábamos que el pensamiento de Lévy-Brühl merecía ser separado de sus enormes libros, tan llenos de hechos, entre los cuales se encontraba como relegado a segundo plano. Y tanto más cuanto que por razones poco claras —¿coquetería? ¿modestia? ¿resistencia a sacar una conclusión? ¿contradicción interior insuficientemente resuelta?— el autor de las *Funciones mentales en las sociedades inferiores* parecía deseoso de que se detuviesen en él lo menos posible. “Yo no traigo nada nuevo en sustancia —dice— más que un simple estudio de hechos; el sabio que soy no tiene ninguna idea *personal* acerca de ellos; no hizo sino dar el ser a lo que lo posee, el no ser a lo que no lo posee. Se trata, pues, de antropología y no de metafísica”.

Esta actitud demostraría, si fuese necesario aún, que para el sabio moderno, considerado como *tipo*, la metafísica no goza de gran favor. Sin embargo, es ya una actitud de metafísico el establecer que los hechos nos conducen por sí mismos, nos obligan de algún modo a formarnos de ellos una idea única, que es verdad y no interpretación. Los contradictores, los adversarios de Lévy-Brühl lo han señalado implícitamente, cuando de los mismos hechos utilizados por él han tratado de sacar conclusiones diferentes. La ciencia pretende en vano apoyarse en datos inmediatos, en postulados indiscutibles: no por eso se les discute menos, lo que es como decir que toda ciencia presupone una *teoría del hecho*. Quiérase o no, mientras los hechos no sean idénticos y provengan de un mismo nivel de inteligibilidad, será necesario distinguir, separar, elegir, abstraer, rechazar, y esta operación, por más fiel que quiera ser a lo concreto, no es al fin más que una *experiencia personal de cosas singulares*, cualquiera sea el grado de racionalización a que las “eleve”. Si esto es verdad de la realidad del físico, ¡cuánto más de la realidad viviente, compleja, desconocida, del antropólogo!

No tengo la intención de hacer sospechar del *método* mismo en que se inspira Lévy-Brühl, y mucho menos puesto que su interpretación de los "hechos" es la más fiel que pueda imaginarse; fiel en el sentido de que su honestidad ha triunfado de sus convicciones: el lógico acepta ceder ante las singularidades irreductibles, el evolucionista abdica de sus prejuicios relativos a la historia, el positivista admite la realidad de una *experiencia mística*. En una palabra, pareciendo reprochar a los hechos el haberle conducido a un *callejón sin salida*, Lévy-Brühl no ha dudado entre el amor que profesa por lo que llama nuestro *ideal aristotélico* y el simple respeto por la realidad concreta, que —según él— no sólo se resiste a encasillarse en este ideal sino que niega hasta las leyes fundamentales, como por ejemplo el principio de contradicción. En todo caso, desde que Descartes confundió conscientemente la razón con el buen sentido, confusión ilegítima y peligrosa, por primera vez —al menos en dominio tan delicado— el buen sentido acentúa su toma de posesión del mundo distinguiéndose de la razón especulativa y de sus pretensiones o exigencias, hasta permitirse juzgarla y tratar de relativizarla.

Dije al comienzo de este estudio, que el pensamiento de Lévy-Brühl quedaba disimulado voluntariamente en los materiales abundantes y complejos de sus libros. Habiendo tomado las ediciones Gallimard la iniciativa de publicar *Trozos escogidos* de su obra, le fué forzoso a Lévy-Brühl descuidar en algo al etnógrafo y poner en primer plano al filósofo. Pero esto, no por haber sido *forzado*, es menos significativo. Sentimos mejor las *resistencias*. El que Lévy-Brühl desconfiara de la metafísica, el que se nos presentase como un *metafísico a pesar suyo*, da un peso excepcional a su obra de sabio y rehabilita de rebote la ciencia misma, una ciencia capaz de vencer sus resistencias más tenaces y de mostrar, dudando aún de darle su verdadero nombre, una realidad que choca con sus principios fundamentales.

¡Caso extraño! Cuando Lévy-Brühl abordó el mundo fantástico de las costumbres y creencias de los pueblos atrasados de Oceanía, Africa y América, que se estaba de acuerdo en llamar pueblos "primitivos", era ya el autor de una obra sobre la filosofía de Augusto Comte, de una obra igual sobre Jean Jaurès. No quiero decir con esto que fuese un espíritu "prevenido". Era, con todo, un espíritu "formado", un espíritu "dirigido" que, a semejanza de los misioneros, aventureros y etnógrafos que habían recogido los inmensos materiales de que iba a disponer, tenía por su educación una propensión "natural" a clasificar los hechos observados bajo las especies inteligibles: religión, alma,

espíritu, pensamiento; a reducir el pensamiento de los “primitivos” a los conceptos conocidos; en una palabra, a aproximar lo más posible sus conceptos a los nuestros y a rechazar como “absurdo”, como “superstición”, lo que no se prestaba a la reducción especulativa. Si Lévy-Brühl hubiera sido un relativista, un irracionalista (lo que no es muy seguro: ¡todo lo contrario!) no dejaría de pertenecer a este ideal aristotélico que, como lo reconoce, domina al civilizado. Sabía por consiguiente que nuestra razón reposa sobre los conceptos presupuestos de lo posible, de lo realizable, de lo inteligible, quiero decir, del principio de contradicción.

Desde sus primeros pasos en el mundo mental de los “primitivos”, Lévy-Brühl sufrió un extraño cambio del que, por otra parte, fué el último en darse cuenta: en lugar de apoderarse del objeto de su estudio y de reducirlo en seguida a las leyes universales del espíritu humano, se interesó desmesuradamente en el objeto mismo —por él mismo, en tanto que él mismo— y comprobó que no se dejaba reducir, que toda reducción lo empobrecía de lo esencial. En una palabra, que obedecía a leyes y estructuras diferentes de las que rigen nuestro entendimiento lógico. Este enorme descubrimiento iba a marcar para toda la vida al joven filósofo. Observó primero que el primitivo, mientras pensaba, no podía darse cuenta de su pensamiento, que su pensamiento no era discurso, dialéctica, que se formaba muy diferentemente de nuestros conceptos, que no concordaba con nuestro principio fundamental: *es verdad*, principio sin el cual no podría subsistir nuestro pensamiento lógico. Sin embargo este pensamiento “primitivo” no era puramente arbitrario; no alcanzaba a lo “general” por medio de ideas, pero, ¿existe lo “general” sólo en las ideas? Una cierta identidad de reacción, una cierta uniformidad de sentir, que estimulan una misma respuesta del individuo a provocaciones semejantes, ¿no es una clase de “general” a pesar de todo? Es lo que Lévy-Brühl, oponiéndose ya entonces a Aristóteles, pero respetuoso de su terminología, llamó de un modo nuevo que conservaba enteramente los derechos del pensamiento lógico: la *categoría afectiva de lo sobrenatural*. Este primer descubrimiento arrastraba otros consigo: que era imposible atribuir a los primitivos las categorías kantianas de tiempo, de espacio, de causalidad, que estas categorías no eran por sí mismas tejidos uniformes, formas del entendimiento, sino cosas concretas cualitativamente desiguales, porciones de tiempo, de espacio, absolutamente *privilegiadas*. Asimismo, sin ignorar en sus asuntos corrientes la frecuencia, la secuencia de los fenómenos, y teniéndolos en cuenta en sus diferentes técnicas, el primitivo *descuidaba* el

principio de contradicción en cuanto intervenía su categoría afectiva de lo sobrenatural. Si Kant tenía razón al definir la abstracción como una operación que “*desatiende*” las diferencias para interesarse sólo en las semejanzas existentes en los fenómenos, “*desatender*” a su vez las semejanzas y el principio de contradicción para *interesarse en las diferencias* era también una manera de abstraer. Además, el primitivo desconocía tanto el mundo físico puro como el mundo psíquico y el mundo sobrenatural *separados* o aun *emancipados*; actuaba como si esos mundos se interpenetrasen mutuamente. Todavía el “como si” tiene en nuestra boca un empleo abusivo: no hay “como si”, según Lévy-Brühl, en el pensamiento del primitivo.

Una vez en este caos, Lévy-Brühl se abandonó. Notó que el primitivo estaba imposibilitado de concebir el tiempo, el espacio, la causalidad como categorías innatas y de un tejido uniforme, o aun simplemente como leyes inmutables extraídas por nuestro espíritu del residuo de los fenómenos, porque era insensible a la uniformidad, a la identidad de los fenómenos y en cambio extremadamente sensible a lo irregular, a lo insólito, al acontecimiento excepcional, extraordinario. Una penetrante aplicación le hizo distinguir que lo regular y lo uniforme tenían de común el estar vacíos de significación, mientras que los fenómenos insólitos se hallaban provistos de ella en alto grado. En lugar de lo general, lo causal, lo necesario, que gobiernan la mentalidad lógica del civilizado, debía admitirse que el primitivo hacía intervenir una categoría nueva: el principio místico (*maná, bugari, ungod*, como se quiera). Principio místico, bien entendido (a falta de un nombre mejor), pero es necesario desconfiar de nuestras definiciones, porque en el primitivo el *maná* no es un símbolo (recuérdense nuestras disputas teológicas de la Edad Media y de la Reforma sobre la realidad del cuerpo divino en la eucaristía) sino una realidad y aún más, es al mismo tiempo una realidad mística, psíquica y física: ciertas porciones del espacio, del tiempo, ciertos animales, ciertos hombres, por ejemplo ciertas partes del hombre o ciertos instantes del hombre, están más o menos provistos de ella y más o menos *eficazmente*. No nos detendremos aquí en los efectos de tal manera de pensar sobre las costumbres, los usos, las leyes y la moral del primitivo, ni sobre el aspecto absurdo, si no extraño, que revisten para nosotros. Lévy-Brühl se ha extendido largamente sobre esto; lo que nos interesa es la metafísica que preside su conocimiento de lo real. También en este punto Lévy-Brühl no ha rehuído las responsabilidades y llega a la conclusión de que el primitivo opone a nuestro conocimiento, entendido como “saber”, otra forma de conocimiento

que llama con el nombre de "participación". El primitivo es metafísico, dice Lévy-Brühl, "*pero no por afán de saber*"; para él "*este mundo no está concebido e imaginado para satisfacer una necesidad de explicación*". Lo propio de la participación no es objetivar su objeto y proyectarlo fuera de sí, sino comulgar con él, hacerlo interno, hacerlo idéntico a sí; ella supera la dualidad, es una "posesión verdadera". Esta participación es afectiva y mentalmente tan fuerte que toda inserción en ella del principio de contradicción parece no sólo imposible sino también un despropósito. Esto en cuanto a la metafísica pura. Si nos interesa el papel *práctico* de la participación, lo encontraremos en las innumerables técnicas del primitivo que hemos clasificado bajo el término común de "magia": la participación tiene por finalidad práctica pedir a las potencias sobrenaturales (espíritus, dioses, antepasados, animales y plantas totémicas) que hagan ser, precisamente, lo que su experiencia les muestra que *no es*, que impongan orden en las cosas, regularidad en los fenómenos, superioridad de frecuencia del bien sobre el mal. En suma, lo que piden por medio de la participación a las potencias sobrenaturales es socorro y no saber.

Abrevio mucho. He dicho que si Lévy-Brühl no había abordado el mundo mental de los primitivos como espíritu prevenido, al menos lo había abordado como espíritu "formado" por nuestro "ideal aristotélico". He dicho también que a medida que su iniciación se profundizaba se encontró que miraba cada vez menos con los *oculi mentis*; su buen sentido prevalecía. Pero el buen sentido, contrariamente a lo que decía Descartes, es metafísico; no va *hacia lo real, parte de ello*. El buen sentido de Lévy-Brühl observó por consiguiente cosas que su razón hubiera dejado sin remover. Dejó de lado las observaciones del historiador, del psicólogo, a menudo de primer orden. Las del metafísico, sin duda, son las más importantes. En efecto, Lévy-Brühl hubiese podido servirse fácilmente de cualquier doctrina de la evolución, hacer surgir nuestra mentalidad lógica de la mentalidad prelógica y mística de los primitivos por "progreso", "selección"... como lo superior de lo inferior. Pero lejos de reabsorber la primera mentalidad en la segunda o de tender un puente entre ellas para probar la admirable identidad del espíritu humano (papel que se ha asignado, por otra parte, Bergson) no se concede tregua hasta que no profundiza el hiato que las separa. Si bien con infinita discreción, establece la cosa menos aristotélica posible: la *persistencia del pensamiento prelógico en el civilizado*. Más aún: en lugar de juzgarlo como un residuo infecto (una "superstición irrazonable" dice Bergson), destinado a una rápida y progresiva desaparición, con-

fiesa que el *progreso* de la mentalidad lógica no comporta, de ningún modo, una *regresión* de la otra. Es, dice, “una conclusión apresurada e ilegítima” el que el pensamiento prelógico deba desaparecer algún día. Y agrega: “La unidad lógica del sujeto pensante, que se considera acordada a la mayor parte de los filósofos, es un *desiderátum*, no un hecho”. Porque, y esto es muy audaz, “el conocimiento sometido a las formas lógicas es impotente para superar la dualidad... no es una posesión verdadera. Luego, la necesidad de participación se conserva seguramente en forma más imperiosa y más intensa, *aún en nuestras sociedades*, que la necesidad de conocimiento o de conformarse a las exigencias lógicas. Es más profunda. Viene de más lejos”.

Como se ve, las reflexiones sobre la mentalidad primitiva han llevado insensiblemente a Lévy-Brühl a reflexiones correspondientes acerca de la mentalidad lógica. Ahora se duda, a su vez, de nuestra propia mentalidad, y se la juzga, precisamente, porque en lugar de ser la unidad lógica del sujeto pensante, no es más que una “mentalidad” de ciertos grupos, de ciertas sociedades. Más aún: cuando describe el pensamiento prelógico como el pensamiento fundamental, original de la especie humana, sólo ve en la mentalidad lógica algo de *agregado*, de fabricado, de poco profundo y de superficial, que la menor conmoción haría pronto desvanecer. No sería honesto si dejase creer que tales observaciones sobre la fragilidad de nuestra mentalidad lógica encuentran en la conciencia profunda de Lévy-Brühl una secreta satisfacción. ¡Todo lo contrario! Estoy seguro de que Lévy-Brühl derramaría hasta la última gota de sangre para defender nuestra razón y mantenerla. Representa para él una maravillosa adquisición de conceptos tanto técnicos como espirituales y morales. Pero necesita decir lo que es y, lejos de culparla, podría reprochársele por el contrario una complacencia apenas disimulada. La presenta como un esfuerzo constante, una estricta disciplina, reconoce aún en diversas ocasiones que es celosa, intolerante, agresiva, emplea la palabra *sujeción*, la describe como una suma de exigencias a las que estamos obligados a obedecer, una “especie de violencia” por la cual domina y rechaza “las tendencias originalmente dominantes” —y esto sin el menor tono de reprobación, de reproche, como si fuese completamente “natural” que el espíritu humano deba sufrir esta intolerable dictadura. Confiesa también que el dominio de nuestra razón se mantiene sólo por la tiranía, ya que declara que bastaría disminuir en algo esta “sujeción” para que “de un salto” las tendencias reprimidas volviesen a ganar el “terreno perdido”. En seguida los hombres liberados miran “la parte mística de su experiencia, como tan real

y aún más verdaderamente real que la positiva". Y del gozo que nos da el contacto con el mito, el folklore, por más superficial que sea el contacto, escribe palabras significativas: "Ya no es una recreación. Es un *alivio*".

Estamos de acuerdo en que el hombre tiene "una imperiosa necesidad" de participaciones místicas, pero ¿por qué empeñarnos en ver en ello los *prolegómenos de una metafísica del conocimiento* cuando en su última obra, *La experiencia mística y los símbolos entre los primitivos*, al hablar "del inmenso dominio" de la etnología y de la historia de las religiones, nuestro filósofo escribe: "No se encontrará aquí más que un simple ensayo de introducción general a estas investigaciones"? Que el civilizado tenga necesidad de estas manifestaciones afectivas que son constantes entre los primitivos y que nuestro pensamiento lógico ha reprimido con cierto exceso, no prueba según parece que se trate, en la participación prelógica de un pensamiento, de una experiencia que alcance a lo real y que contradiga nuestra propia experiencia de lo real. ¿"Introducción general"? ¡Sea! Pero no sólo a la etnología y a la historia de las religiones: el primer objeto a que se refiere el pensamiento de Lévy-Brühl es precisamente el problema de la experiencia y del conocimiento. Su última obra es en extremo preciosa, precisamente a causa de esto. Lo que se discute es el sentido mismo de la experiencia racional, "positiva", a la que se opone como *igualmente legítima* la experiencia mística. La coexistencia de las dos mentalidades abre de derecho, si no de hecho, la perspectiva de otras "mentalidades" posibles, provistas cada una de su experiencia igualmente positiva. De nuevo, lo que Lévy-Brühl nos proponía en su modesto "ensayo de introducción general" no es ni más ni menos que una nueva metafísica del conocimiento.

No desearía aparecer como *atribuyendo* a Lévy-Brühl un pensamiento que no fuese el suyo, tanto más cuanto que deberé vencer múltiples resistencias: la de Lévy-Brühl, en primer lugar, que asegura haber hecho sólo obra de sabio y de ningún modo de metafísico; la del lector, en segundo lugar, que tendría derecho a dudar de mi buena fe si se diese cuenta por un momento de que el pensamiento brühliano, al menos tal como lo expongo, lleva agua a mi molino. Recurriré pues continuamente al texto; espero que no me lo reprocharán. Desde la primera página de su *Experiencia mística*, Lévy-Brühl desea hacernos saber que no ha empleado el término "experiencia" a la ligera o metafóricamente, sino conscientemente. Al hablar de experiencia mística dice: "¿no es necesario preguntarse con anterioridad, si es verdaderamente una *expe-*

riencia en el sentido estricto de la palabra?”. Luego Lévy-Brühl establecerá que se trata de una experiencia: “los primitivos se sienten también en contacto inmediato y constante con un mundo invisible, *no menos real que el otro...* deben a esta experiencia una cantidad de nociones, *que no tienen ninguna razón en rechazar como sospechosas...* Siendo así ¿hay algún inconveniente en emplear aquí la palabra “experiencia”, aun cuando se trate de nociones que, *a nuestro entender*, no tienen el valor de las que se deben a la experiencia no mística, a la experiencia verificable y controlable?” (p. 3). En efecto, “nuestra idea corriente de experiencia lleva impresa la huella de ciertos hábitos mentales propios de las civilizaciones de occidente... se ha convertido sobre todo entre sus manos en una función de la inteligencia... no se sabría aplicarla tal cual a la experiencia de los primitivos, que es sobre todo “afectiva”. Sin duda, ésta tiene también por función informarlos sobre el medio al que deben a cada instante adaptarse, so pena de desaparecer. Sin embargo, su experiencia no les interesa sólo como *fuerza de conocimientos útiles*, les interesa también en tanto que les procura nociones de otra clase que son de una importancia capital para ellos” (págs. 3-4).

La experiencia de los primitivos, dice Lévy-Brühl, “*no agrega casi nada a su saber*” (p. 4). Había dicho ya en otro lugar que, según ellos, “el mundo no ha sido concebido e imaginado con un fin de explicación lógica”. Pero, por otra parte, la experiencia mística no sólo alcanza como la nuestra a la causalidad natural, da “prueba de nitidez de espíritu, de juicio, de penetración”, y les informa exactamente sobre el medio al cual deben adaptarse a cada instante, sino que se extiende además a una realidad que se nos presenta como “inverificable” e “incontrolable”, la realidad de lo sobrenatural. Sin duda, un antropólogo simplemente concienzudo, “sincero” y que no fuese al mismo tiempo un metafísico hubiera negado el nombre de “experiencia” a una actitud para la cual reservamos el nombre de “creencia” y hubiera llamado “credulidad y confusión de espíritu” a una experiencia de cosas inverificables e incontrolables. Pero no es ése el caso del autor de la *Mitología primitiva*: (la mentalidad primitiva) “no es ni tan crédula ni tan confusa; sencillamente (los primitivos) tienen una orientación y hábitos mentales *diferentes de los nuestros...* así se explica que los mitos, puras ficciones para nosotros, sean para ellos *historias incontestablemente verdaderas*: que el mundo mítico sea sentido y representado como real, con una realidad intemporal y trascendente, pero al mismo tiempo inmanente y actual” (p. 124). Y por otra parte “¿cómo lo que según nosotros

es indudablemente una creencia puede ser tomado por ellos como una experiencia? Esto se explica, al menos en parte, por la ambigüedad inherente al empleo de estos términos... cómodos y suficientemente definidos para descripción del análisis de nuestra vida mental, han registrado, por así decirlo, los resultados poco a poco adquiridos por nuestra psicología y nuestra teoría del conocimiento y *llevan impresa la huella de nuestra civilización*. Transportados a los primitivos, estos términos se transforman en “una causa de molestias y una fuente de errores. Porque entonces se vuelve sin darse cuenta, *a este postulado que parece evidente por sí*: que hay una definición de la experiencia *única y universalmente valedera* y que una presunta experiencia que no esté de acuerdo con ella no merece ser llamada así” (págs. 125-126). “En otros términos *experiencias que no son, que no pueden ser reales para nosotros, lo son para ellos*” (p. 127). Se trata de “*experiencias místicas sin duda, pero al fin “experiencias” en el completo sentido de la palabra, “experiencias” con el mismo derecho que las otras*”. Si experimentamos cierto malestar al llamar “experiencia” a lo que nos parece no ser más que creencia “es una impresión que proviene de nuestros hábitos de vocabulario y de la cual *nos es imposible librarnos*” (p. 129). “Pues esta conclusión reposa sobre la definición, el postulado, el juicio de valor que habíamos convenido en separar: que una experiencia no verificable directa o indirectamente no es una experiencia”. Pero Lévy-Brühl insiste en demostrar que aun los conceptos de: “verificable” y “controlable” no son más que “hábitos de vocabulario”: los primitivos verifican constantemente la exactitud de sus mitos y controlan su experiencia de lo sobrenatural”. “Debieran notar, pensamos, que la experiencia les demuestra que están equivocados. Pero es curioso que ellos no lo adviertan nunca” (p. 126). Sus “experiencias confirmarían sus creencias, si les fuese necesario” (p. 130).

Me corresponde ahora defender a Lévy-Brühl, asegurar al lector que el sabio no se ha lanzado a hacer afirmaciones gratuitas y paradójales. No llamaría “experiencia” a operaciones puramente alucinatorias. Por extraño que le parezca el *continuum* establecido por los primitivos entre su experiencia de lo cotidiano y su experiencia de lo sobrenatural, insiste en el hecho de que estas experiencias, aunque entrelazadas, son sin embargo diferentes. La experiencia de lo sobrenatural “*no les hace descuidar los métodos positivos*” cuyo valor ha enseñado la práctica y que la tradición ordena observar... “En general, no ignora la diferencia que separa el buen sentido de la magia” (p. 129); distingue bien una desgracia provocada por los espíritus y una desgracia nacida de una negli-

gencia, de una tontería, de la pereza, etc. También, aunque el sueño le sirva de instrumento para entrar en comunicación con el mundo de los espíritus, sabe distinguir el sueño privilegiado del sueño trivial. Dicho esto y ampliamente demostrado, le es forzoso convenir en que aun cuando la experiencia de los primitivos no desemboca en un "saber", sino en una "revelación", esta revelación produce sus efectos en la experiencia positiva que dirige: "de este modo la acción simbólica cumple su finalidad en el mundo de la experiencia física, *sin que se haya preocupado de saber si es compatible con sus leyes*. No depende de ella sólo el que los efectos se produzcan o no" (p. 253).

Puesta en movimiento por las causas segundas, la naturaleza de la experiencia mística considerada no como "percibida", sino como "revelada", depende enteramente de lo sobrenatural. Es pues "lógico" que la lógica ordinaria ceda el sitio a la lógica de lo sobrenatural. Por lo tanto, contrariamente a las exigencias de nuestra mentalidad lógica, la misma causa puede producir efectos diferentes (p. 244), nada se rechaza como imposible o contradictorio (p. 248), "no excluyen casi nada como imposible ni desde el punto de vista lógico ni desde el punto de vista físico" (p. 125), "*no se deduce de esto que el orden de la naturaleza, sentido como constante, sea pensado como necesario*" (p. 38). El lector aunque esté poco al corriente de la historia de la filosofía puede, sólo con releer esta última proposición, comprender perfectamente el hiato que separa la mentalidad primitiva de la mentalidad lógica y la audacia que ha necesitado Lévy-Brühl para llamar "experiencia" precisamente a lo que en la experiencia "irritaba" a Kant en el más alto grado y con muy justo derecho. Sin duda, dirá, "revelación no es conocimiento" (p. 170), aunque esta revelación tenga según él "efectos en el mundo físico". Pero por una vez haré un reproche a Lévy-Brühl: ¿no emplea él este término de "conocimiento" como un postulado "que parece evidente por sí" y como si tuviese del conocimiento una definición "única y universalmente valedera" de modo que un presunto conocimiento que no estuviera de acuerdo con ella no merecería ser llamado así? Conocimiento sin duda y con un contenido afectivo si se quiere, pero que "no agrega nada a su saber", dice. En efecto, el término saber sólo tiene sentido en la mentalidad lógica, sólo tiene contenido para gentes cuya "mentalidad" les lleva a pensar que el mundo ha sido concebido e imaginado con un fin de explicación.

Lévy-Brühl se resiste a sacar conclusiones. Él se limita a describir. Pero, aunque esté ligado de mil modos a los "imposibles" de nuestra mentalidad lógica, le sucede muy a menudo que escapa de nuestros "hábitos de vocabulario" y

llega a librarse de lo que “nos es imposible librarnos”. Por otra parte, sólo y en la medida misma en que se redime de nuestros hábitos rompe los casilleros del ideal aristotélico y alcanza la *terra incognita* del pensamiento primitivo. Pero *legitimar una nueva forma de experiencia es al mismo tiempo relativizar la nuestra*. No convendría deducir de esto que Lévy-Brühl vaya *contra* el pensamiento racional. *Comprueba* solamente que no es el fondo primitivo, que no es indispensable para la vida, que se vuelve *contra* la vida (las civilizaciones primitivas sucumbieron unas después de otras a su contacto y a las nuestras no les va mejor) y que sólo dura por una vigilancia rigurosa, por una sujeción constante, por una “violencia” ejercida no —como lo creen los filósofos— *contra* los instintos groseros, sino *contra* el pensamiento místico que está en la raíz misma de nuestra vida. Comprueba, dije, pero no se conmueve. Ciertos indicios nos llevan a pensar que comparte la mayoría de los prejuicios contemporáneos favorables a la razón. Por eso Lévy-Brühl se rehusó a sacar partido de sus descubrimientos *que revolucionan la metafísica aristotélico-kantiana* del hombre occidental. Pero, quiéralo o no, no puede dudarse de que ha creado nuevamente *la posibilidad misma de una metafísica* y de que nos proporciona, sobre bases científicas, los elementos fundamentales.

“Para resistir sin desfallecer (al propio pensamiento prelógico) necesita vigilarse hasta en los menores pasos y hacerse constantemente cierta violencia”: tal es el callejón sin salida en que se encuentra encerrado el *homo aristotelicus*, el civilizado de hoy. ¿Qué tiene de extraño entonces que Lutero, levantándose *contra* Aristóteles precisamente, se haya visto obligado a exclamar *homo non potest vivere?* Pero no pidamos a Lévy-Brühl que repitiera, por su cuenta, las terribles palabras de Lutero. No clama quien quiere, aun en el desierto. Lévy-Brühl no dejó de ser por eso un metafísico de vasta envergadura y cuyo pensamiento está destinado a resonancia y fama considerables.

BENJAMIN FONDANE

N O T A S

LA TRADICIÓN DEL PERSONALISMO FRANCÉS

Un sentido privilegiado del hombre personal y una enojosa propensión al impersonalismo político parecen compartir el temperamento francés, ya sea que se exprese en la obra de sus escritores, de sus artistas, de sus hombres políticos o en las costumbres corrientes del hombre de la calle. Francia, país de retratistas y moralistas, es también el país del pintor Lebrun, de los "Filósofos", de los ideólogos y de los Eclécticos. Tierra del socialismo humanista y anarquizante, tierra de Proudhon, no ha mostrado intolerancia alguna —ni siquiera bajo la Revolución— a la elocuencia ciceroniana llevada hasta el Terror ni, más tarde, al materialismo marxista.

Analizar esta ambivalencia del espíritu francés sería demasiado largo. Hacer su etiología, quizá más largo aún. Aquí quiero simplemente destacar algunas etapas, y en especial las más paradójales o las menos conocidas, del personalismo francés. Examen nada intelectual ahora que, al multiplicarse las nuevas concepciones de la vida, cada tentativa se busca antepasados. Después de 1930, en efecto, el "personalismo" ha servido de signo de adhesión a toda una parte de la juventud francesa que espera obtener de la exploración de una filosofía de la persona la única "mística" con suficiente envergadura como para dominar las místicas totalitarias. Esta investigación del pasado está orientada, pues, con toda la fuerza que de allí pueda extraer, hacia un porvenir saludable.

Frecuentemente se ha tenido la tentación de achacar a la influencia cartesiana —que, a no dudarlo, domina todavía en la Universidad, y por su inter-

medio modela enteramente la inteligencia francesa— el escaso afecto hacia el hombre concreto: carne y movimiento, presencia y acto, así como espíritu puro. Es la tesis que Jacques Maritain, con su combatividad habitual, sostuvo después de la guerra. Maritain hace partir de Descartes la horqueta de las dos rutas mortales para nuestra civilización occidental: el racionalismo idealista y el materialismo mecánico. Y tiene plena razón, en la medida en que la historia nos ha transmitido ese cartesianismo que se depositó, desde su origen, como un producto de sedimentación del pensamiento vivo de Descartes. Pero hace dos años un muy joven filósofo, Maxime Chastaing, pudo hablarnos de “Descartes, introductor a la vida personal” *.

La filosofía de Descartes, en efecto, no se presenta como un sistema que se adopta sino como una meditación que se rehace: “Sólo escribo —declara— para aquellos que se tomarán el trabajo de meditar conmigo”. Sabemos con qué escrúpulo, al principiar el *Discurso*, en la *Búsqueda de la Verdad*, presenta su filosofía y su método como la ordenación de sus propias reflexiones, reatando así la comunicación de las ideas al proceso del ejemplo más bien que al de la transmisión. Si pasamos de su actitud a su manera de actuar, nada se opone tanto a la irrupción de su pensamiento como esa suerte de abstención filosófica, erigida en actitud de vida, que enerva y esteriliza la inteligencia contemporánea. “Descartes, decía Péguy, ese caballero francés que partió a tan buen paso”. Y agregaba: “Tal vez su mayor invención y novedad y genialidad y fortaleza sea el haber conducido su pensamiento deliberadamente como una acción”. Si no sólo se quiere ver en esta fórmula una metáfora fácil (o peligrosa), hay que atenerse a la significación de la duda. La duda no es un fin: es un comienzo. No es el retiro del pensador bajo la presión descorazonadora del universo: es la salida audaz de un gentilhomme del espíritu que se da a sí mismo una situación desesperada para plantar allí su victoria. ¿Qué surge, a la postre, del *Cogito*? ¿Un pensamiento puro, es decir una pura sustancia, un puro objeto pensado? No. Surge un sujeto, un punto de vista sobre el universo. La duda, para Descartes, no tendía tanto a separar al hombre espiritual del universo en donde se actualiza su presencia que a prepararlo, por un ascesis, a desprenderse de todas sus contaminaciones con el mundo objetivo, a fin de consumar la conversión filosófica fundamental, la conversión al pensamiento reflexivo. Que

* *Esprit*, julio de 1937.

haya, en la primera fase de su obra, acentuado las distinciones por una necesidad urgente de purificación filosófica, sea. ¿Se olvidará que murió en la flor de la edad? ¿Qué sería Platón sin el *Parménides* y el *Timeo*? El anuncio de su *Parménides* y de su *Timeo* debemos verlo, sin duda, en sus *Cartas a Isabel*, enteramente orientadas sobre la idea de que la distinción del alma y del cuerpo no suprime “la noción de la unión que cada uno experimenta siempre en sí mismo sin filosofar: el saber que constituye una sola persona, que tiene a la vez un cuerpo y un pensamiento”.

El Siglo XVIII, que no ha retenido de Descartes sino un modelo mecánico separado de su inspiración viviente, ha deshabituado nuestra época a cualquier actitud que no sea la actitud racionalista, hasta el punto que, desde entonces, los filósofos de la persona aparecen siempre un poco al margen de la historia oficial del pensamiento.

Pascal sólo figura como un incidente en muchos tratados de historia de la filosofía, incluso franceses. ¿Se creerá que ese filósofo del compromiso por excelencia hubiese podido sentirse cómodo dentro de la casta filosófica de Descartes, si sólo hubiera visto en él al introductor de la razón impersonal y de la mecánica mental a que lo reducirán sus discípulos del siglo siguiente? Pascal le reprocha, como Jesús a Marta, “preocuparse de muchas cosas” en el conocimiento del mundo, pero Pascal no repudia la manera en que se arriesga. Poniendo toda su atención en el hecho de la conversión, de la conversión religiosa, y también de la conversión intelectual que la imita y la prepara, explora ese orden de fineza que es el orden mismo de la persona y de sus iniciativas, “digresión sobre cada punto que se vincula con el fin para mostrarlo siempre”. Encamina así el personalismo más exigente —el personalismo cristiano— por la regia ruta del cartesianismo, introduciendo en la tradición filosófica francesa ese sentido de lo transracional, “incomprensible” a la razón lógica, pero que vuelve incomprensible la explicación por su ausencia, y que más de una vez salvará a nuestro personalismo de la derivación pragmatista e irracionalista.

Desde el punto de vista que adoptamos aquí, el Siglo XVIII, tan fecundo por otra parte, es al menos en su expresión doctrinal una especie de Edad Media. Insistamos: debe acusarse menos a Descartes que al subproducto que se creyó obligatorio extraer de su herencia. Ese siglo tan inquieto como doctrinario parece que no llega entre nosotros a encontrar su equilibrio entre el individualismo sentimental y lacrimoso del Paseante Solitario y los abstraccionistas del

Hombre Racional. Pero si la corriente personalista ha desertado de la filosofía de ese siglo, no se halla tan ausente (como un examen superficial lo dejaría creer) del individualismo jurídico y del dogmatismo ideológico que se codifican en la *Declaración de Derechos*. En lenguaje de la época, Individualismo e Ideología eran dos tentativas para traducir políticamente una cierta rebelión del hombre contra la opresión de un cuadro social y una cierta aspiración a la universalidad de su estatuto espiritual. Como sucede a menudo, aquí lo circundante nos amenaza con hacernos olvidar la intención.

El hombre que debía restablecer la tradición personalista francesa en su atmósfera filosófica conoció el singular destino de ser publicado veinte años después de su muerte y de no tener influencia, entre 1830 y 1850, que por empobrecimiento y desviación, para sólo ser descubierto de nuevo en estos últimos años. Me refiero a Maine de Biran. Allí donde Cousin y los suyos registraban un ideólogo entre tantos, los trabajos recientes nos revelan al filósofo y psicólogo del sujeto, y del sujeto activo. Partiendo de un conflicto dramático, el de la pasividad y de la actividad, a cuya percepción lo predisponía una salud precaria, no encuentra el hecho primitivo de la experiencia espiritual en un elemento de "découpage" mental (como los empiristas ingleses), ni siquiera en un *cogitatum*, sino en el esfuerzo querido que a la vez es una experiencia, fuente de todo conocimiento, y un punto de apoyo, fuente de toda actividad. Oposición del yo como libertad a todos los determinismos, materialistas o psicológicos; afirmación, frente al espiritualismo del espíritu puro, de su situación sustancialmente encarnada; conversión al sujeto, contra todos los objetivismos. Maine de Biran aparece en la raíz de las vías principales que conducen a Bergson y a la fenomenología. Pero también prepara, fuera de las facilidades pseudocartesianas, esa larga casta de fisiólogos y de psico-fisiólogos que, de Ribot a Janet y de Charcot a Dupré, tomando a veces un partido un poco limitado pero tomándolo con tenacidad, han restaurado en la filosofía del espíritu o en sus alrededores el sentido del cuerpo y del gesto, sin el cual la persona es tan sólo una abstracción ineficaz.

Renouvier, el único filósofo francés que ostentó la etiqueta personalista, nos parece hoy día sin descendencia: su personalismo "cerrado", para usar el lenguaje de Bergson, es precisamente Bergson quien nos permitirá advertir como deja escapar la esencial trascendencia de la persona. Conocemos, por más de un testigo, la atmósfera de liberación filosófica que desarrollaron en torno a ellas.

las primeras obras del filósofo de los *Datos Inmediatos*. Ese perpetuo redescubrimiento del sujeto, que parece ser la roca de Sísifo de la filosofía, él lo creaba a su vez a la salida de dos impersonalismos: el impersonalismo científico, que negaba la libertad y la originalidad del espíritu; el impersonalismo de las psicologías analíticas y del espiritualismo universitario, última herencia del Eclecticismo, en donde la libertad del sujeto, afirmada o negada, era de todos modos desfigurada. Se sabe hasta qué punto la influencia de Bergson desbordó las fronteras de la disputa filosófica. Un escritor y un polemista que murió en la guerra —y del cual Bergson dijo un día que nada había llegado a comprenderlo mejor—, Charles Péguy, supo insertar tan dramáticamente el bergsonismo en el eje de un cierto cristianismo a la vez riguroso y abierto y de un socialismo francés liberado de las especulaciones marxistas, que se le puede atribuir el origen de uno de los complejos espirituales más vivientes de la época, y que su estrella asciende cada día en el firmamento de la juventud francesa.

Este diseño, por rápido que sea, quedaría incompleto si no señalara la influencia creciente sobre el pensamiento francés, y sobre esa generación de jóvenes que no admiten ruptura entre el pensamiento y la acción, de Kierkegaard y de la fenomenología alemana.

La primera proviene, sobre todo, del movimiento barthiano, que se anexa las más vigorosas inteligencias del nuevo protestantismo: un Denis de Rougemont, por ejemplo, quien no ha mucho lanzaba este título de provocadora prestancia: *Pensar con las manos*.

La segunda se agrupa en torno a las *Búsquedas Filosóficas* y a la colección *Filosofía del Espíritu*. No es ajena a ella la influencia de ciertos emigrados, como Berdiaeff y P. L. Landsberg. Su más eminente representante es Gabriel Marcel, quien conduce de la misma mano una obra teatral y una obra filosófica en las cuales él no ve sino los dos tiempos de una sola creación. Se puede abordar la obra de Marcel por su crítica del idealismo que descubre en el pensamiento una intencionalidad esencial, un más allá de sí mismo implicado. Pero sin duda se aproxima más su obra al corazón, aún cuando algunos, entonces, quieran ver menos en ella una filosofía que una propedéutica a la filosofía, si hablamos en términos de situaciones espirituales. Al hombre funcional, "objetivado" por sus funciones, investido de técnicas, complicado de problemas, desembocando sobre la desesperación, Marcel opone el hombre del compromiso, sujeto de una exigencia ontológica y no sólo centro de influencias o de pensa-

mientos. Afirmación de misterio, presencia disponible, actor de una fidelidad creadora y de una esperanza continuada. Por tan rápidas caracterizaciones, no hacemos sentir lo bastante el cuidado que pone un pensador de una escrupulosa severidad para precaver al existencialismo de las evocaciones psicológicas, de la emoción, de la fácil imaginaria. Nada menos accidental que este pensamiento que ha creído, sin embargo, que la forma más adecuada de un pensamiento fiel a la exigencia personalista era la del "Diario metafísico".

Más de una señal nos asegura que bajo esos asaltos conjugados del bergsonismo, de la filosofía existencial y de ciertas tendencias convergentes como las de un Maritain o de un Le Senne, el pensamiento francés está en vías de librarse de las amarras que, desde hace dos siglos, lo tenían más o menos prisionero de las filosofías de lo impersonal. En Francia, los hábitos cartesianos han tenido de bueno por lo menos lo siguiente: crearon rápidos contactos entre el pensamiento y las costumbres. Una primavera filosófica que rejuvenecería ciertos valores de civilización sería capaz, al utilizarlos, de desbordar en consecuencias las fronteras del jardín en donde se intercambian las ideas.

EMMANUEL MOUNIER

Letras Argentinas

FRUCTIFICACIÓN DE LA ANGUSTIA

A PROPÓSITO DE *Fiesta en Noviembre* *

La novela que refleja la vida contemporánea en sus más hondas manifestaciones, aun cuando sean las más disolventes, es testimonio de un cambio vital que se viene operando. El ritmo humano se modifica ostensiblemente: cobra extensión y a la vez, pese a las apariencias, gana en profundidad. He aquí el

* Segundo Premio Nacional de 1938.

nuevo material del escritor. Cierto es que la humanidad contemplada al través de la historia no varía, o varía poco: atropellos y horrores como heroísmos y abnegaciones son propios del hombre de todos los tiempos. Las constantes del carácter humano son siempre las mismas. Y en la literatura su valor es permanente. Con todo, nuestro sentido de la realidad va siendo otro. Tan es así que aquella novela de tierna y sufriente humanidad que otrora nos conmovía por su verdad y su belleza, circunscrita al marco hogareño, ya no satisface. Aunque su belleza sea para nosotros la misma, su verdad corresponde a intereses puramente personales, fuera de cierta realidad mayor que es la nuestra. Pero buscamos hoy en ella —y más que nunca, quizás— el solaz a la existencia cotidiana, por lo mismo que nos resulta tan remota y ajena al momento en que vivimos.

Y este momento no es un momento transitorio. No es simplemente huella de dolor y angustia de incertidumbre ante una interrogante que se cierne sobre el abismo. Es más. Es la entrada definitiva de un nuevo orden de cosas. Nuevo orden que está plasmando — ¡cuán paulatinamente, es de suponerlo! — la consciencia del hombre (“consciousness”). Los eternos valores —Dios, o más exactamente nuestros conceptos de Dios y el ansia de Dios del alma; las constantes de la condición humana: pasiones, virtudes, vicios, dolores, goces — pueden no variar, o variar tan sólo en cuanto a su intensidad y proporción. Sin embargo, de ello no es posible deducir que el organismo humano haya alcanzado su máximo desarrollo: implicaría fijar lindes a la capacidad de expansión de aquellas vías receptoras y transmutadoras de los embates del mundo externo e interno mediante las cuales se va formando la consciencia. Cada cual sabe por experiencia propia cómo meras sensaciones, turbias e informes en un principio, al repetirse se esclarecen y sustancian. Y lo que se expande en una dirección determinada y en forma continua involucra, necesariamente, un cambio orgánico: la definitiva adquisición de nuevos centros en el sutilísimo aparato sensorial y nervioso.

Ajetreada por todos lados, la consciencia del hombre contemporáneo —la de algunos, por lo menos — se encuentra en pleno desarrollo evolutivo. Del grave momento en que vivimos y por su causa, se proyecta en un remoto futuro un nuevo tipo de hombre cuyo germen fertiliza la hora actual. Arriesgada suposición es ésta si se tienen en cuenta los milenarios de civilización conocida que no registran cambios sensibles en la naturaleza humana ni en el organismo humano, según se puede inferir. Mas si nos remontamos al hombre paleolítico de

ahora a quince mil años (cincuenta mil aduce Sir Arthur Keith), cuya embrionaria conciencia mecida por rudas sensaciones telúricas y fronterizas despertaba a los choques del mundo visible, y si del ente rudimentario pasamos a los hombres cumbres —al artista espiritual que es el místico-santo, y al genio, el creador por excelencia— inmediatamente se imponen el abismo que media y el maravilloso desenvolvimiento orgánico implicado.

Tanto el genio como el místico quedan fuera del desarrollo evolutivo normal. Son caprichos o saltos de la naturaleza. No obstante, atestiguan que para la conciencia no hay límites puesto que puede funcionar en otras dimensiones, fuera del tiempo y del espacio. Tampoco rigen éstos en fenómenos menores, de orden psíquico, tales como la telepatía, la clarovidencia y claroaudiencia para las cuales están presentes cosas que ocurren y se oyen en otras partes, como también cosas por suceder. Fenómenos cuya autenticidad investigada y documentada por hombres de ciencia se aceptan hoy corrientemente. “En el tiempo como en el espacio, el individuo depasa los límites de su cuerpo. Su frontera espiritual no es ni más precisa ni más fija que su frontera espacial — nos dice un investigador del *Rockefeller Institute for Medical Research*. — Sabemos que el espíritu no está del todo circunscrito a las cuatro dimensiones del *continuum* físico. Por consiguiente, se encuentra a la vez en el universo material y en otra parte. Se ubica en la materia por intermedio del cerebro y se prolonga fuera del espacio y del tiempo, como el alga que, fija a la roca, deja flotar su cabellera en el misterio del océano”. (Alexis Carrel: *La incógnita del hombre*).

Admitamos, pues, que el hombre es tan sólo consciente — o semiconsciente, según el caso — de un exiguo número de las fuerzas-ondas que juegan en derredor. Su mente flota en un mar de sensaciones e intuiciones que hemos dado en aglomerar imprecisamente, bajo el término de subconciencia; la que en parte va nutriendo, para bien y para mal, la consciencia despierta. Aquel mar —ya lo sabemos — es un infinito mar de muchas zonas: zonas oscuras de las que provienen resonancias ancestrales, sensaciones perturbadoras, ímpetus disolventes, impresiones a retazos de cosas en curso o por suceder, y complejos de toda índole; zonas de luz, fuera del tiempo, y alto acceso a las mayores intuiciones y a las experiencias transcendentales. Zona que deberíamos deslindar llamándola, más propiamente, de la superconsciencia.

De este modo se contempla hoy al hombre: extendiendo sus antenas en todas direcciones y adueñándose del Tiempo. Si de lo subjetivo pasamos a lo

objetivo encontraremos manifestaciones evidentes. La percepción intuitiva y la conquista física del tiempo son señales de nuestra época. Se exteriorizan en el hallazgo máximo del genio con su *continuum* espacio-tiempo, en las especulaciones de los filósofos acerca de cómo se resuelve el tiempo en la conciencia humana, y en aquellas aplicaciones de la Ciencia que, al anular las limitaciones del tiempo y del espacio, aceleran el ritmo cotidiano e inician un nuevo capítulo en la historia de la humanidad. Capítulo que permite atisbar el remoto protagonista de un sucesivo capítulo: el hombre de la nueva consciencia.

Significativo es el hecho de que el fenómeno psíquico e individual tenga hoy su contraparte en el mundo externo, ya que todos los hombres pueden ver y oír cosas que ocurren en cualquier punto del globo terrestre. La vida traza su trayectoria desintegrando y creando a la vez. Por lo tanto, es lógico concluir que, si bien la técnica moderna multiplica los servicios de la Muerte y anquilosa a vastas masas de hombres, una minoría, gracias a ella, se renueva en un sentido más humano. Ante el universal dolor, la universal barbarie y el no menos universal temor, cierto tipo de hombre consciente — aun cuando se encuentre al abrigo de todo peligro y sufrimiento directo — reacciona haciendo suyas las angustias mundiales. Y ¿no equivale ello a un nuevo sentido moral? (Thomas Mann acaba de señalarlo). ¿Un sentido que involucra el comienzo de *un sentir universalmente*?

Es imposible creer que la consciencia, diariamente herida en sus más hondas fibras, permanezca del todo insensible. O que sus reacciones no pasen de ser emoción pasajera. En el hombre consciente y pensante promueven, en efecto, un angustioso inquerir (indicio es, en cierto modo, el actual interés por la filosofía existencial) y un total examen de valores. Y hasta un examen de consciencia con el anhelo de sustanciar en carne propia las ideas que fallaron por no pasar, del plano de las abstracciones, al plano de la vida.

Es menester tenerlo en cuenta si hemos de ubicar al novelista y apreciar el alcance de la obra que refleje el espíritu y las inquietudes de nuestra época.

Parte de la literatura de ficción de estos últimos tiempos es de alucinación y pesadilla; parte, es de un realismo disolvente que pinta a la sociedad desintegrándose según el denominador más bajo; parte registra triviales reconditeces o explora los complejos que alientan los oscuros subterráneos del ser; parte, es afán de traducir el fluir del Tiempo en términos de la subconsciencia; y parte

— la menor — es atisbo del proceso en gestación de una nueva consciencia con su sentir hondo e impersonal, o sea con su sentir universal.

La obra del creador es signo y augurio. Desde que Dostoievsky sustanció *l'esprit souterrain* en aquel pobre estudiante cuya mente destila sus inhibiciones de vanidad ofendida que se descargan contra su amante y arman la mano que la mata, y Samuel Butler — en *The Way of all Flesh* — indicó en su colegial (el protagonista) los embates del instinto-guía, las incursiones en los dominios del subconsciente no han cesado. Se multiplican en diversas facetas, en algunas de las cuales se introduce el Tiempo, ya sea mediante largos e inconexos monólogos, impresiones y sensaciones (Joyce, los turbios ensayos de Gertrude Stein, etc.), ya sea en mudo diálogo cuyo ritmo acompasa el paisaje interpolado, como en *Waves*, la delicada y — a mi juicio — más importante novela de Virginia Woolf, o bien persigue presentar la simultaneidad de incidentes dispares que parecen ajenos al episodio central pero cuya trabazón invisible se sostiene en el tiempo o se resuelve en tiempo.

Entre estas últimas ocupa su sitio la novela de Eduardo Mallea: *Fiesta en Noviembre*.

El escritor se coloca frente a su tiempo y el tiempo penetra de lleno en él, a través de una sensibilidad trabajada por la angustia y transida de inquietudes.

Toda su obra exterioriza angustia: angustia la de *Nocturno Europeo*, la de los diez cuentos que comprende *La Ciudad junto al río inmóvil*, terrible angustia la de aquel magnífico relato aparecido en estas páginas, *Noche **; y noble angustia la que revela *Historia de una Pasión Argentina*.

Y es por ello que se tacha de monocorde la obra de Mallea. “Ha forzado la nota”, suele objetarse. En verdad: voces más amenas y colores menos sombríos hubieran aligerado sus creaciones. Pero él, autor impelido y constreñido por su época, no se aparta de su ruta. Él mismo se encarga de esclarecerla en dos explícitos ensayos **. Al desentrañar el alma de la generación de la postguerra, a la cual pertenece, nos da la clave de quien vela con su lámpara encendida. En suma, es aquel que rehuyendo toda escapatoria al tormentoso vivir, acepta el dolor de su hora viviéndola en carne propia, para comprenderla y — quizás — iluminarla.

* SUR, N° 33.

** *El escritor de hoy frente a su tiempo*, SUR, N° 12. *El sentido de la inteligencia en la expresión de nuestro tiempo*, SUR, N° 46.

Vigilia de atormentado inquirir, cobra en su reciente novela un acento grave y un colorido más sombrío al columbrar los primeros estremecimientos de una consciencia en gestación.

Un hombre y una mujer se encuentran en una fiesta mundana y se sienten mutuamente atraídos. Dos almas se reconocen sin saberlo. Dos seres angustiados y solitarios; islas en aquel medio de mezquinos intereses y egoísmos. En el diálogo que se sucede esa misma noche, lejos de la fiesta, aquellas dos almas quedan en descubierto. Él, testigo fortuito de uno de esos atropellos horribles — frecuentes hoy en ciertos países — que terminan en la muerte de la víctima y en la locura de los sobrevivientes, ha sido arrancado del oasis en que vivía bastándose a sí mismo y lanzado al desierto: un desierto poblado de voces de odio y de venganza. Ella, harta de falsedades, arrastrando una vida sin objetivo en el mundo en que nació y al cual no pertenece, lleva el vacío en el alma. Y esos dos seres que así se revelan se separan sin haber llegado a otra solución que la de intensificar el propio y doloroso conflicto.

A lo largo del relato se interpolan, entre capítulo y capítulo, párrafos de otro relato: un hombre a quien viene a buscar en la noche una patrulla de soldados, un hombre atónito que conserva en la mano un pedazo de pan y que acaba de escribir una estrofa de un poema inconcluso, un hombre terriblemente angustiado porque presiente que habrán de fusilarlo y que va en busca de su sombrero para darse un compás de espera y sentirse "solo con su imaginación".

¿Qué tendrá que ver todo esto con la novela? se pregunta el lector perplejo, si no irritado. Y cuando al final vuelve sobre el relato y lo termina, puede que su confusión sea aún mayor. Porque el segundo relato no guarda relación directa con la trama: ni esclarece su sentido, ni es a manera de contrapunto que sostiene el ritmo como parte integrante. Sin embargo, es lo uno y lo otro. En el tiempo (duración y época se insinúan en la conciencia del lector) se resuelve la unidad de las dos narraciones. Mientras en un salón de Buenos Aires desfilan diplomáticos, banqueros, grandes comerciantes, políticos y aristócratas, en un oscuro pueblo del otro lado del océano van en busca de un hombre para matarle. Aquel hombre no sabe de intereses, de falsos valores, de intrigas. Es artista creador. La mano que aprieta un pedazo de pan blanco es la que dispensa el pan del espíritu. El pan blanco se va a teñir de sangre. Y la mano habrá cesado de forjar belleza. Habrá cesado porque en un salón de Buenos Aires — y en todos los salones del mundo — se pasea una humanidad irresponsable, ajena a

todo lo que no sea lucro y ambiciones egoístas. Una sociedad en descomposición, cuyas manifiestas consecuencias son aquella mujer (la hermana de la protagonista), que viviendo para el placer destruye la vida que engendra y camina hacia su propia disolución, y aquellos dos seres que marchan a oscuras por la senda en que todavía no asoma la luz que nacerá del humano esfuerzo y del dolor.

Dichos elementos componen un cuadro de forma peculiar: forma amplia en su base, sus líneas se van angostando hasta terminar en la punta de un ángulo. A la fiesta, con su variedad de semblantes y cuyas dimensiones descriptivas parecen anunciar una novela de mayor amplitud (la fiesta es, en realidad, una instantánea que sirve de fondo y contraste a los dos personajes con alma propia), se sucede el diálogo. Por último, una especie de monólogo interior que resume el conflicto espiritual y remata la novela, a la cual se suma una segunda cúspide transpuesta en otra clave.

La propia forma sugiere su correspondiente colorido. En la fiesta, relumbrón de oropel, los colores metálicos, verde y rosa; diálogo y monólogo se envuelven en tonos grisáceos; y en el tenebroso negro del episodio final parpadea un rojo extraño, de pesadilla. En este último, de una intensidad dramática magistral, cada detalle —el gallo que corre dando “casi un alarido”, la cara horrorizada de la muchacha tonta “venida de América”, “el lucero inmóvil que señalaba en lo alto el fin de la tierra” y que preside el final de una vida que la mano del hombre abate porque sí — tiene un relieve de alucinación y cobra la intensidad del símbolo.

Libro de inquietudes éste, refleja el alma contemporánea con aquella mujer sensible a quien “le parece sentir, lejano, el desarrollarse de una muerte” y que, al escuchar el clamor de “un mundo lleno de gritos, bultos, voces, silencios, crímenes, espantos, locuras, furias, persecuciones, abandonos”, se siente horrorizada de su propia impotencia. Ensayo de novela y promesa de novela mayor, es un eslabón en la cadena que el autor va forjando a impulsos de un insistente ritmo que deja grabada la angustia en cada nuevo anillo.

ANA M. BERRY

Teatro

EL "INTERMEZZO" DE JEAN GIRAUDOUX

Recuerdo aún con alegría mis primeras lecturas de Giradoux. Entre los nuevos valores de la literatura francesa, el autor de *Simon le Pathétique* era (hace quince años) uno de los que más admiración y simpatía me inspiraban. Menos agudo pero más luminoso que Cocteau, menos plástico pero más profundo que Delteil (para citar dos jóvenes maestros de entonces), Giraudoux me parecía el único que había logrado transfundir con eficacia en el viejo organismo de las letras francesas la sangre impaciente y fecunda de las estéticas novísimas. Giraudoux conservaba todas las virtudes tradicionales del genio literario de su país: no le faltaban ni la gracia vivísima y armoniosa, ni el instinto profundo de la claridad, ni el sentido incontenible y constante del humor. Pero estas virtudes de siempre aparecían en función de un estilo rebosante de fuerza originalísima, con una voluntad celosamente anti-académica y un escrúpulo ferviente de rigor humano. Había, sin duda, en Giraudoux, como en casi todos los artistas de su promoción, un amor supersticioso por las glorias del ingenio, un furioso fetichismo del *esprit* a todo trance y, más aún, una desordenada pasión por el *hecho nuevo* en tanto que nuevo, aunque perjudicase o pusiese en peligro los intereses de la verdad artística. Poco a poco, la obra de Giraudoux, que al principio era de una frescura y una naturalidad incomparables, se fué transformando, arrastrada por tales excesos, en una sucesión de *trouvailles* tan ingeniosas como frías y de imágenes más brillantes que profundas. Los grandes ejemplos del arte, los años y acaso mi aversión instintiva por la frivolidad de los que entonces hacían de la literatura una especie irritante de *boîte à surprise* (con sus minúsculos misterios de prestidigitación casera) me apartaron decisivamente de todo aquello. No volví a leer nada de Giraudoux, prefiriendo refugiarme con mis últimos entusiasmos en el buen recuerdo de aquellas admirables páginas de *L'école des indifferents* y de *Simon le Pathétique*.

Fuí a ver *Intermezzo* con el secreto deseo de hallar superadas en Giraudoux las debilidades que un día me distanciaron de su obra, y confieso que no salí defraudado del teatro en que Margarita Xirgu representó los tres actos de la comedia. La escuela de ascetismo estético, la escuela de rigor y disciplina que es el teatro ha salvado a Giraudoux. Porque las necesidades intrínsecas del movimiento escénico (donde toda economía verbal es poca y donde lo plástico gobierna casi siempre sobre lo puramente lírico) han obligado al autor de *Intermezzo* a podar cuidadosamente la gran ramazón de imágenes decorativas que ahogaba su estilo y a prescindir de líneas o formas parasitarias, respetando únicamente aquellos elementos que convenían estrictamente a la sustancia del argumento y de su desarrollo. Esta enérgica depuración que para un temperamento sin envidia posiblemente hubiera sido fatal, ha tenido la virtud de mejorar el instrumento de Giraudoux y de mostrarnos con más precisión que nunca la verdadera fisonomía intelectual de un hombre que, después de escribir unos libros cristalinos, se empeñó en esconderse a toda costa detrás de las riquezas, enormes pero superfluas, de su estilo. Reaparecen en las escenas de *Intermezzo* las grandes cualidades del buen Giraudoux de la primera época: la frescura fuerte y sencilla, como de cosa violentamente natural; el lirismo transparente, caudaloso, fácil y despojado por completo de excrecencias sentimentales; el humor sin reticencias magistrales; la nitidez de la composición y el vigor matemático de la forma. Y esta reaparición me produce toda la alegría que siente quien recobra lo que creía definitivamente perdido.

Un espectro realmente espectral tiene completamente revolucionadas las fuerzas tranquilas de un rincón de provincia. Con su sola presencia ha puesto frente a frente, en un burgo de cualquier parte, la poesía y la realidad: aquélla encarnada con profundidad simbólica en una mujer fervorosa de lo natural, de lo verdadero, de lo que no sabe de prejuicios ni está sujeto a falsas convenciones; y ésta, la realidad (la inagotable, ubicua y universal realidad de la tierra), concretada en un celoso funcionario de la Tercera República (que, por serlo, no tolera espectros de ninguna clase), unas comadres que contabilizan minuciosamente las flaquezas circunstanciales, tales y cuales drogueros, alcaldes, verdugos y demás Sansones Carrascos de lo cotidiano, sin olvidar a un delicioso contralor de pesas y medidas, que (conociendo por razones de oficio el tamaño y el peso de lo habitual) sabe fluctuar entre lo visible y lo invisible con una maestría insuperable. De la lucha que se entabla entre ambos rivales (el sueño y la vi-

gilia) triunfa nuestro contralor, quien logra convencer a Isabel o, mejor dicho, a la propia poesía, de que lo poético no siempre está en lo que habita del otro lado de la realidad, sino también en este bajo mundo de funcionarios progresistas, de alcaldes, de farmacéuticos, de buena gente graníticamente normal y mortal, y que lo maravilloso no reside en espectros sin domicilio conocido ni cédula de identidad, sino en esta peregrinación accidentada y casi siempre vulgar que es nuestra pobre vida de carne y hueso. El último acto, en que el conflicto se resuelve ordenadamente, y que es algo así como una apoteosis de la cruda realidad provinciana, me parece una de las creaciones más poéticas del nuevo teatro francés y puede figurar, a mi juicio, entre las realizaciones más hermosas de Giraudoux. Agregaré, para terminar, que la traducción (hecha por José Bianco) es sencillamente notable por la inteligencia y la honestidad con que se ajusta al texto original, y que la interpretación escénica que nos ha dado Margarita Xirgu (guiada como siempre por su extraordinaria devoción a lo genuinamente artístico y humano) está a la altura del prestigio de que goza merecidamente esta figura ya prócer del teatro español.

FRANCISCO LUIS BERNARDEZ

“LOS PADRES TERRIBLES”

A veces puede gustarse en el teatro el más simple y maravilloso de los placeres: el placer de que *pasen cosas*. Puede ser que este deleite se produzca cuando las peripecias escénicas no son muy distintas a otras ya aburridamente registradas en la vida real, consistiendo toda la diferencia en una trabazón más fácil y en una intensidad mayor.

Acaso quepa decir esto de *Los Padres Terribles* *. Acaso se juzgue —con error— que el drama de *Los Padres Terribles* no está lejos del más negro y feroz

* Estrenado en Buenos Aires, el día 12 de mayo, en el Teatro *San Martín*.

melodramón fabricado por la vida y que su única discrepancia con un archivo más o menos policial es cierta extremosidad afilada que la vida se encargaría de mellar. El resumen y la condensación de un material burdo quedarían así como aisladas notas espirituales en la obra. Y el vigor: el acento fuerte sobre lo que allí tiene lugar. ¿Tales las inmediatas características de *Los Padres Terribles*?

No: ni siquiera las opuestas.

Habrá que partir, para no equivocarse tan nítidamente, de otro punto. Escuchemos al autor: —“¿Deberé añadir que he *inventado* mis personajes, que no he *imitado* a nadie por mí conocido? Para infundirles vida no he tenido en cuenta más que un encadenamiento lógico de circunstancias ilógicas”.— (JEAN COCTEAU: “Préface I”, *Les Parents Terribles*).

Y observaremos que la obra es soberanamente abstracta, higiénicamente despojada de medios tonos y complicaciones, simple y entera como un pensamiento. De ahí nuestra complacencia serena en que pasen cosas. No hay movimientos subalternos ni débiles superposiciones que desvíen la atención y enturbien el puro desarrollo furioso del conflicto del instante. Todas las palabras apretadas contra la acción o siendo devoradas por ella.

Es una carga suave seguir, en la penumbra del teatro, la dirección necesaria de un necesario problema. Ocurre en escena lo que vagamente esperábamos y que, sin embargo, descubrimos con sorpresa. Porque es *más* de lo que presumíamos. No algo más que se agrega: algo que es *más eso* que lo barruntado. Me refiero a una sorpresa que no proviene de la intromisión de un nuevo elemento con que no se contaba, sino de la simple intensidad extraordinaria con la cual se presenta el elemento ya previsto.

Y esto es el portento: que maraville lo que ha sido previsto por sola virtud de su violencia nunca conquistada. No hay delicia más alta que ser obedecido y asombrado a la vez. La sorpresa que se preve y, no obstante, se siente como sorpresa —que no se logra aniquilar delatándola o anticipándola—, manifiesta la perpetua novedad de lo concreto-poético. Este orgullo de dominar el futuro —una graciosa reconstrucción de movimientos aún no realizados que podemos obtener por algunas indicaciones de los movimientos antecedentes— es una satisfacción tenue compensada por el asalto emocional que ejerce la efectiva presencia de lo que se sospecha. La adecuación es certera pero desconcertante.

Es fácil la fluencia y es limpia: no nos es dado nada ornamental o confuso o difícil que entorpezca la rapidez del desenvolvimiento. Tan suave y liso es el

engranaje que sólo podemos sonreír y permutar la crítica por una voluptuosidad cinética. Creemos, por un momento, estar en el secreto: la proeza de Cocteau es haber fabricado un juguete dinámico que se sigue con deleite bajo las apariencias de una pieza de teatro efectista y bien hecha.

Pero éste no es más que uno de los numerosísimos puntos de vista que se pueden elegir. Lo único seguro: la acción es violenta y en razón de su desaforada violencia solicita la sonrisa. ¡Violencia inocente que conmueve y deslumbra! ¡Violencia tan furiosa que da un poco de vergüenza y acaba por provocar una sonrisa algo ruborizada de su imprecisión!

Todo es aceptado tersamente después de una explosión compartida: las facultades críticas fallecen y el dramaturgo puede especular sobre la docilidad del espectador. Lo cual está más cerca de una "participation mystique" que de la complicidad de un arte pornográfico. Tal vez no haya, entre el efecto determinado por el arte pornográfico y una "participation mystique", diferencias funcionales muy netas —las emociones litúrgicas y las sexuales coinciden en su humildad llorosa y complacida— pero la excitación pornográfica acentúa ciertos aspectos *dentro* de la vida, mientras la "participation mystique" parece ser mucho menos parcial y privada. La pornografía nunca logra ser realmente fisiológica: es pornografía en cuanto escabulle el hecho fisiológico en su totalidad. Toda ella descansa en cierta insistencia fragmentaria sobre algunas combinaciones imaginadas.

El arte de *Los Padres Terribles* es puro como el fuego: no hay en él insistencias sino intensidad absoluta. No transcurre la obra en un solo plano, como podría hacerlo suponer su tersura. Hay varios planos que no se mezclan y en cada uno de los cuales la obra se cumple y se acaba. Por ejemplo: las reacciones de los personajes pueden explicarse dentro del plano de la Fisiología o del Amor o del Orden. Entre el público y la obra hay un plano de Compasión. Respecto al autor el drama puede considerarse en el plano de la Ironía. Todos ellos muy límpidos y seguramente no los únicos: no hay interferencias que distraigan. Pero tal riqueza es invisible y, por instantes, parece dudoso que el autor haya buscado hacer otra cosa que una demostración de fuerza en la forma más pulcra y extremada.

Los seres ingenuos y de sombra, que viven entre almohadas sucias de "rouge" y tabletas de veronal, siempre alarmantes, nunca comprometidos ni responsables, son del gusto del autor. Marcando fuertemente en sus personajes

imaginados algunas tendencias naturales del individuo humano, da Cocteau la sensación del misterio. No hay en sus personajes notas específicas ni cualidades poéticas singulares: su gracia y su poesía consisten en ser huérfanos de representaciones y artificios. Ello no los hace bestiales sino extraños, simples, ágiles. Estos seres siempre hacen lo que uno espera que hagan —por ser lo más natural y necesario— y al verlos obrar sentimos admiración no por *lo que hacen* sino por el puro movimiento que los lleva al acto. Nada menos interesante que un movimiento instintivo e interesado donde el fin es certeramente imaginable. Pero una característica de cierto arte dramático es volver placentero el movimiento en sí mismo o en tránsito hacia otro movimiento: no hacia un fin. El movimiento dramático en la obra de Cocteau tiende a ser vigoroso y puro (y a preparar el conflicto que sacudirá al espectador).

Un ejemplo concreto de este movimiento sin objeto podemos encontrarlo en la misma obra. Me refiero a uno de los personajes: Miguel, quien no se apoya, ni ve, ni va hacia nada. Jamás queda en un sitio ni es capaz de pensar —pues para pensar hay que detenerse—; salta, grita, acaricia, llora y se aprieta contra el suelo; es absoluta intrascendencia, extremo que no es término, perpetuo tránsito: música. La nota que da Miguel es reforzada por Ivonne y sus cojines, su oscuridad, su estilo íntimo-femenino-policial.

Este desorden peligroso no es respetado por el mundo, que exige cierta cirugía y cierta asepsia. No es tolerable un amor maternal demasiado consecuente consigo mismo y muy reactivo al suicidio. El pasar del tiempo no admite insistencias y ternuras superfluas y sin razón que traten de ignorarle: él siempre se impone en contra de nuestro profundo convencimiento de que —medida nuestra al fin— no existe más que cuando decidimos percibirlo. En el fondo, no sólo nos sentimos heridos por él sino que sabemos que se nos hace una injusticia, que se nos quiere anular con algo que nunca ha existido. ¿Qué es el convencimiento razonable frente a la honda certidumbre total de que ese tiempo invocado es una mala jugada, un pretexto para imponernos renunciamentos crueles?

Por lo menos, así siente Ivonne el tiempo: —“Si no fuera ridículo, es decir, si la gente no lo encontrara ridículo... no haría yo ninguna diferencia entre el Mik de tres años y el Mik de veintidós— lo dejaría dormir en mi cama...”.

Sin duda alguna, esta mujer es incongruente con el mundo. Esta mujer entorpece funcionamientos elementales sin los cuales no puede haber orden ni

paz. Es tan fiel a sí misma, tan ingenua y firme su conducta en la dirección de su más profunda sinceridad que sólo la muerte puede *continuarla* sin adulteración: sincera y profundamente. “Está donde no hay hijo, ni padre, ni amante. Está donde no hay más que amor. Ahora puede vivir; puede habitar la casa; puede amar una sombra”.

Así dice Leo que —virgen, cerebral, noble— decide imponer el orden necesario. Leo parece ser el único carácter impuro de la obra. A pesar de que nos habla de “la noche del cuerpo humano que funciona” no logramos llegar a creerla dirigida por simples instintos. Cuando termina la pieza ya no nos quedan dudas sobre los móviles de su acción: en ella son más poderosos el amor, la justicia y el espíritu que cualesquiera apetitos. Es el ser intacto y fuerte que hace cumplir el destino y cuya pureza es de un orden más áspero que la pureza de Mik o de Ivonne. Es el espíritu, precisamente, quien la vuelve impura —compleja— en comparación a los otros, y quien le confiere una majestad que no conocen sus compañeros.

En la escena final adquiere Leo grandeza trágica y sus palabras, serenas y quietas, llevan la obra a un nivel de poesía y permanencia que contrasta con la ironía cinética anterior.

La obra de Cocteau plantea un problema capital. Trabaja *Los Padres Terribles* con vivencias primarias, llevadas al paroxismo, en que la dimensión de lo extraordinario es dada por la intensidad y no por la especificidad de esas vivencias. Ahora bien: ¿cómo es posible articular una serie de escenas cuya consistencia es la del grito desgarrado o la del estertor agónico? Tanto un grito como un estertor son *términos*, es decir, vivencias que no pueden ser continuadas sino por el silencio o por la repetición de sí mismas. Las vivencias más débiles están, en cierto modo, incluídas dentro de la más intensa. Lo cual no quiere decir que sean perceptibles como matices de un grito o un estertor, antes, por el contrario, que son tapadas por esta realidad excesiva. Anuladas las formas que no sean la extrema forma que envuelve y destruye a todas las otras, se torna tarea muy delicada compaginar un material tan limitado y tan vibrante. Es difícil, sobre todo, porque no sólo no ha de parecer difícil la obra al espectador, sino que tampoco habrá de ser construída por el autor como otra cosa que un juego más o menos banal. Cuando un personaje es presa de pasiones tan delirantes como las de Ivonne, Leo, Magdalena, Mik y Jorge, se vuelve imposible no considerar sus pasiones fríamente, intelectualmente, como se consideran las

fuerzas contrarias en un campo electromagnético. ¿Cómo no tomar una actitud de meditación matemática ante la tragedia desencadenada por una pila eléctrica? Tan inocente y violenta es Ivonne como una fuerza de la naturaleza.

Cuando a esta pureza se agrega la rabia desnuda de las escenas, desprovistas de toda complejidad misericordiosa, llegamos a sentir la obra como un fuego vivo en donde el material que se consume es todo él combustible. Una obra regida no por el imperativo de ser esto o aquello sino por el de ser más —cuantitativamente— que sí misma. No hay en sus peripecias nada que no persiga aumentar la frecuencia del ritmo teatral: nada que procure rebajar su crueldad o su impudicia.

No creo pueda atenuarse la real dificultad artística que entraña sostener una obra teatral en un grito que se oye como grito —no como telón de fondo— durante los tres actos: es decir, que no logramos acostumbrarnos a él y a cada momento le oímos como recién proferido. Esta riqueza fabulosa y este milagro energético de *Los Padres Terribles* me parecen más raros que una calidad teatral exquisita o un don verbal de elevada poesía.

El engranaje perfecto y la continuidad sedosa de peripecias que, en razón de su naturaleza extrema, adquieren —cada una de ellas por separado— carácter de paroxismo exhaustivo: he ahí el milagro de *Los Padres Terribles* y su gloria inalienable. No sé si resolver esta contradicción de hecho, como lo hizo Cocteau, es más interesante que resolverla con el pensamiento analítico: yo no sé decirme. Pero sí sé que la mecánica de *Los Padres Terribles* es una mecánica mágica y feliz.

PATRICIO CANTO

Crítica de Arte

VIº SALÓN DE OTOÑO

Era bastante chato el conjunto que presentó la Sociedad de Artistas Plásticos en Amigos del Arte. Muchas piezas, 145 en total, pero muy contadas las de real interés, y varias de ellas vistas ya en muestras anteriores. Algunas habían figurado en el Salón Nacional de 1938, otras en cotejos del Museo Municipal o en la Galería Viau. Tales repeticiones, a tan breve plazo —y si se considera que el público del Palais de Glace, de Florida o de Perú es siempre el mismo—, dan una desagradable impresión de insuficiencia creadora. En verdad, superabundan las exposiciones colectivas, al extremo de que llegamos a preguntarnos si ello sirve realmente a algún propósito útil. Salón de Santa Fe, Salón de La Plata, Salón de Rosario casi simultáneos: enorme demanda y reducida producción. Anida en el fondo de esto un error grave, por lo menos de organización y de coordinación, que convendría subsanar cuanto antes, pero cuyo remedio sólo puede ser el resultado de la más estrecha alianza entre todos los centros artísticos del país y todas las autoridades interesadas en la actividad estética. De ese modo podrían establecerse programas razonados y escalonarse convenientemente las exhibiciones en la capital y en provincias, con provecho para todos, gracias a la consiguiente mejora de la calidad general de los envíos.

No cabe duda que el Salón de Otoño sufrió este año los inconvenientes de las múltiples solicitudes a los artistas, prefiriendo éstos, como es lógico, presentar lo mejor que tenían en los certámenes que ofrecen el incentivo de los premios, y reservando piezas de menor importancia a la muestra de la Sociedad. Por otra parte, algunos de los plásticos que en 1938 ofrecieron las mejores notas del V Salón no concurrieron esta vez, y así quedaron algunos claros muy lamentables.

Presentó Aquiles Badi el hermoso "Rugby" —reconstitución soñada y estática de un tumulto deportivo, que tiene la gracia y el encanto de una estampa sabiamente descolorida— y un intenso boceto para la composición "Rehenes",

que figuró en el pasado Salón Nacional. Frente a estas dos obras de estilo tan personal aparecía el "Triunfo de Marte" de Horacio Butler, muy suyo por el color y la dramaticidad algo teatral de las figuras, pero tan marcada e inesperadamente orientado hacia el metaforismo plástico badiano que indujo en error a profanos y entendidos acerca de la paternidad de la obra: una faceta más de este variado e inquieto talento.

Un paso más allá en la extrema vanguardia estaba Juan Batlle Planas con un óleo y un temple superrealistas que encantaban por sus colores puros y su factura exacta aunque trasladaran a una irrealidad de extraña pesadilla. Mucho más cerebral en su lógica geométrica, no desprovista de plástica poesía, era el cuadrito de Eduardo Eiriz Maglione titulado "Castillo en el Aire", con su transparente simbolismo de nubes y torreones. Antonio Berni mostró una obra equilibrada y fina en su vigor, esa "Impresión" de una cabeza de niña intensamente escudriñada. Emilio Centurión estaba insuficientemente representado por su "Naturaleza Muerta"; habríamos preferido alguno de sus retratos incisivos y tiernos.

Una intención interesante aparecía en "Pescadores del Río", de Juan C. Castagnino, con su delicada y amplia playa y sus figuras abocetadas, con rasgos de deformación expresiva que recuerdan el naturalismo romántico de Daumier.

El "Desnudo" de Jorge Larco —la gran acuarela— tratado con vigorosa y certera desenvoltura, matizado en su violento contraste de luz blanca y de penumbra, era una de las mejores piezas del Salón. El óleo, en cambio, bastante abandonado. Otro desnudo, el "Estudio" de Carolina Gunche, era agradable sin audacia, bien visto y pintado con promisoría corrección.

Impresionante, con la belleza lunar de sus azules, su profundidad espacial, su tridimensionalidad poderosa, el arlequín de Emilio Pettoruti que se titula "Serenata Romántica". Por cierto, en su total reconstrucción geométrica, que poco conserva de las formas reales, era la figura más animada de soplo vital de toda la exposición.

César López Claro va cumpliendo las promesas de su muestra individual de 1938. Dos pequeños envíos, una "Cabeza" al pastel y el "Desnudo y Maniquí" al temple, especialmente este último, algo picassiano, eran testimonios de una atrayente personalidad.

Dos certeros bodegones de Roberto Rossi —un pintor en ascenso, seguro ya de sus medios, que podría arriesgarse más y sin peligro—, las "Frutas" de

Marcos Tiglio, de hermoso color íntimo, un "Torso" rubensiano de Scotti, un buen "Retrato" psicológico de Raúl Russo, un óleo delicado y sintético de Alicia Pérez Peñalba, dos envíos de Susana Ratto, una buena monocopia de Isaac Fernández Blanco, con motivo portuario, un paisaje gris, bien porteño, de Augusto Marteau, y un temple de José Félix Rolla, "Motivo de Mar del Plata", lleno de sugestión y de sentido plástico en su coloración suave, son las obras que mejor recuerdo dejaron.

En la sección escultura descollaban, pese a su pequeño tamaño, "Fiammetta" y "Desnudo", de Gonzalo Leguizamón Pondal. Notamos un bronce, "Niña de Moya", de María Carmen de Aráoz Alfaro, el "Idolo" de madera de Luis C. Rovatti y la cabeza "Elena", de D. H. Orfano.

Lienzos de Víctor Pissarro y composiciones de Pedro Figari recordaban a estos dos nobles artistas fallecidos.

EXPOSICIÓN HORACIO MARCH

He aquí un joven pintor dotado de personalidad honda e indiferente a la originalidad externa. Bien se clasifica entre los modernos y sin embargo parecen preocuparle poco los problemas de expresión plástica contemporáneos. Un lenguaje muy claro y lacónico le basta para la transcripción de su mundo de imágenes sensibles.

Tienen las pinturas de Horacio March la seducción, intensa pero tardía, de ciertos rostros poco agraciados y aun aparentemente neutros que de pronto, en un gesto, una sonrisa, una mirada, cobran carácter y encanto singular; o de las personas a primera vista hurañas que luego resultan ser lo más simpático y tierno del mundo. Tras de la frialdad aparente de sus cuadros hay una dulzura y un cariño que pugnan por manifestarse y tropiezan con un rigor hostil a todas las efusiones y a todo lo que pudiera parecer una concesión o un desplante. Pero lo cordial gana terreno paso a paso, y así se establece al fin un bello equilibrio de la disciplina y del instinto.

Las primeras obras, fechadas en 1932, están dominadas por una intención moralizadora, por un deseo de hurgar en dramas humildes. Son la "Maternidad" de una madre no joven y dolorosa con una criatura enfermiza; el "Paseo

Leandro N. Alem”, refugio inhospitalario de desocupados y vagabundos; la “Mujer de orquesta”, angulosa, demacrada y miserable, con su pobre vestido de baile y su enorme violoncelo en la tribuna del sucio cafetín. Las armonías sordas crean la atmósfera cruel, subrayada por un dibujo brusco y voluntariamente desprovisto de elegancia. A veces, en ese período, cierta vulgaridad en el color.

Luego viene una evocación algo caricaturesca y, de hecho, menos severa: “Baile de antes” —el patio, los bandoneones, las parejas muy arrimadas y cursilonas, el mate que circula. Sonrisa irónica pero sonrisa al fin. Después, March relega al segundo plano la figura, y su intención se expresa en arquitecturas esquemáticas y sabios choques de tintas. “Fábricas” está al borde de la pintura abstracta y sin embargo hiere como una arenga proletaria y callejera.

Pero de pronto florece la gracia en el mundo sórdido de March. Como en el apólogo de Tolstoi, resulta que el perro sarnoso tiene dientes bellos... Y aparece la “Calle de Flores”, pobrecita, con sus casuchas bajo el cielo plomizo, su pavimento irregular, su aire de abandono y humildad, pero remozada, enriquecida por la alegre nota de la barrera ferroviaria, rojo, blanco, rojo, blanco, y del pino, esmirriado, sí, ¡pero tan hermosamente verde!

Desde ese momento aléjase March a la vez del gesto adusto y de la rigidez formal. Ceden simultáneamente las durezas del alma y del pincel. Va entrando el pintor en la intimidad grata de las cosas, deja de sobreponer a ellas su propia actitud de censor y siente y expresa con soltura el sortilegio simple de la “Calle” y del “Paisaje” de Colonia uruguaya, con su río inmenso que duplica el espacio y sus casitas en que —lo dice bien claro— también puede anidar una humilde felicidad.

Ya están balanceadas las dotes reales y las limitaciones del artista, en beneficio de las primeras, y surge en pleno vigor su poder de expresión en “Calle de Buenos Aires”, donde March saca tan buen partido de las contorsionadas y desiguales arquitecturas, de los desniveles de terreno y de las líneas sinuosas de la “cortada”.

Vendrá —se presiente— una mayor libertad, ya insinuada en una o dos notas de inclinaciones superrealistas, y una sensación más honda de la atmósfera y de la luz. Y perdurará el sólido fundamento revelado por esta exposición.

JULIO E. PAYRÓ

Música

“G E O R G I A”

El ballet *Georgia* * se debe, como es sabido, a la colaboración de Eduardo Mallea y José María Castro.

El poema originario presentaba múltiples problemas para su presentación escénica y para su musicalización. Debemos decir que si esta última nos parece totalmente lograda, la primera no nos satisface del todo. Hubiéramos deseado, en vez del ingenuo realismo utilizado por el coreógrafo, una presentación no directa —“expresionista” es quizá la palabra más acertada— para dar vida a ese doble plano en que se desenvuelve el drama, pues *Georgia* es, ante todo, un drama coreográfico.

Si para el plano externo —la escuela, la boda, la alegría y el dolor de los aldeanos— ese realismo de primera intención bastaba, no era suficiente para el mundo extraño, más sugerido que descrito, en el cual se mueve el alma de Georgia. Ajena al mundo que la rodea, absorta en su propio ensueño, ausente de la realidad, Georgia, en medio de la danza general, no atiende sino a sus propias voces interiores. Ese choque, o más bien alternativa, de dos planos opuestos, si bien transparente en la música de Castro, no lo está del todo en la escena ni en el recurso un poco fácil del velo que en el fondo deja entrever, con realismo aun más desacertado, las visiones interiores de Georgia. Esta doble situación hubiera requerido otra especie de presentación escénica, sin que sepamos decir claramente cuál debió ser. Y antes de pasar a la música, hagamos notar que Georgia estuvo admirablemente vivida en cuerpo y alma por la gran artista que es María Ruanova.

El músico —José María Castro— ha vencido con mayor acierto los obstáculos de esta duplicidad de medios en que se desarrolla el drama. No ha

* Estrenado en el teatro Colón el 2 de junio ppdo.

escrito una mera partituraailable, en la cual esporádicamente asomara la vida perturbada de Georgia. Salvo las primeras escenas del cuadro inicial, y a medida que el conflicto interior de Georgia se intensifica, la música va cobrando un mayor acento patético, hasta llegar a los punzantes acordes del final.

Castro ha sabido hallar una atmósfera tonal propia para cada uno de los cuadros, y ha escogido inteligentemente sus medios para ajustarlos a los tres momentos de la vida de Georgia que el poema describe: la infancia, la adolescencia —con la boda— y el final de esta mujer extraña, que sale una vez más de la vida, y ahora para siempre, en el momento en que va a penetrar definitivamente en esa temible realidad que ha soslayado durante tantos años.

Comienza el ballet con un preludio, trozo vivaz y ágil, construído con el simple dibujo melódico de un intervalo que se repite constantemente, entrecortado por acentos rítmicos sincopados. No hay aquí, como en casi todos los momentos puramente coreográficos de la partitura, frase melódica que sea de alguna extensión. El compositor ha preferido buscar una base rítmica sobre elementos armónicos, en tiempos y colocación constantemente variados. En este primer cuadro, Castro elude las sonoridades fuertes, los tonos violentos. Crea así una partitura de colores tenues, algo como una acuarela musical, en la cual se destacan los dos elementos principales de la obra: el fondo de pura danza y los episodios de la entrada de Georgia, abstraída en el ensueño de sus estampas infantiles, y el cortejo de Reyes Magos que lo materializa. Las notas largas de los violines, dulcificadas por la sordina, ponen un acento melancólico y lejano en la alegría general. La orquesta emplea también, para el paso de los Magos, un colorido de juguetería.

El segundo cuadro muestra un cambio en el tono espiritual y formal de la música. Aquí la parte rítmica —danzante— está balanceada por el elemento más reflexivo y patético que emana de la madurez femenina de Georgia. Los colores de la orquesta están más acentuados. La segunda visión de la novia, su extraño alejamiento del lugar de la fiesta, y su regreso, no del todo repuesta de su excursión al país del ensueño, están tratados con mayor riqueza de colorido y profundidad en la línea melódica. Esta es, nos parece, la parte más lograda de la partitura.

Por último, en el tercer cuadro predominan los colores oscuros. Sombrías notas pedales surgen de las profundidades del foso y armonizan en forma cruda y disonante con los cobres. Estallidos sonoros, saltos de octava en los instru-

mentos de registro bajo, se entretajan con los ritmos de danza. Aquí el elemento rítmico está sobrepujado por el drama. Todo este cuadro es sombrío, y los continuos pedales, por lo general en acordes profundos, mantienen la escena en un temblor angustiado de lo que sucede y sucederá. Hay encuentros y fricciones de timbres desapacibles, y en esta atmósfera nocturna y turbia se desenvuelve la danza del temor a la muerte; sobre esta nota de angustia, subrayada por una instrumentación voluntariamente áspera, se cierra el telón.

Castro ha construído una partitura flexible, finamente dibujada. Todo está realizado con una gran economía de medios, y nunca se oyen más instrumentos que los indispensables para producir el efecto buscado. Sobre el pedal rítmico de la percusión, o de la cuerda en *staccato*, cada instrumento individualiza su frase, y esto da a la obra una continua variedad tonal. El detalle está cuidado con extrema minucia, y en ningún momento recurre Castro a recursos de teatralidad fácil. Hasta se los hubiera deseado a veces, como una pequeña concesión al público, en pasajes tan apropiados como la *berceuse* o el cortejo nupcial.

LEOPOLDO HURTADO

ITURBI, DIRECTOR DE ORQUESTA

Las condiciones de finura, vigor y tacto, la musicalidad y el pudoroso sentimiento que han hecho de Iturbi uno de los pianistas más atractivos del momento actual, brillan por su ausencia cuando actúa como director de orquesta.

Al través de varios programas integrados por las obras más popularizadas del repertorio sinfónico, hemos verificado tan penoso aserto. Una orquesta insegura en sus planos sonoros, un equivocado detallismo en obras de amplias líneas y volúmenes grandiosos (Beethoven, Wagner), efectismos de mal gusto

y la inserción en sus programas de composiciones irremediablemente clausuradas —como el *Capricho Español* de Rimski Korsakoff, que un artista de su raza debería apreciar en toda su falsedad y convencionalismo—, han hecho de los conciertos de Iturbi un muestrario de lugares comunes ejecutados con el criterio del “à peu près”.

El pianista también se ha resentido al realizar la prueba circense del “director solista”. Trozos de galantería mimosa y tierna, de recatada afectuosidad, como la romanza del *Concierto en Re Menor* de Mozart, presuponen en el intérprete recogimiento y total entrega a sus frases. El ademán brusco indicando la entrada de tal o cual instrumento, la palma de la mano agitada con presteza al apagar los sonidos de un oboe estrepitoso, quiebran el leve diseño del salzburgués en el teclado. La tradición de estas interpretaciones dirigidas por un primer violín o un clavecinista, habituales en el siglo XVIII, se ha perdido en la actualidad. Para revivirla sería necesario ensayar las obras con insistencia hasta el punto de omitir las gesticulaciones del conductor. No ha sido éste el caso en los conciertos de Iturbi, donde el oído más inexperto percibió discrepancias de tiempo, entradas “a posteriori” y equívocas sonoridades en las maderas y en los cobres que le dieron la impresión de escuchar una primera lectura.

Esperemos que estas experiencias desdichadas no se repitan en el Teatro Colón donde se ha requerido para dirigir su orquesta, en más de una oportunidad, a maestros extranjeros como Nikisch, Weingartner o Ansermet.

En sus conciertos de piano solo o acompañado por su hermana Amparo, ejecutante de sólido mecanismo y gusto seguro, Iturbi se mostró el intérprete extraordinario de Haydn, Mozart, Debussy y Albéniz que siempre hemos celebrado.

MADELAINE GREY

Dista mucho de ser la tradicional cantante de cámara. Su voz no tiene un timbre sensual, deleitoso al oído, y su credo estético se aparta voluntariamente de los cánones clásicos de belleza. Su arte, que parece inspirarse en

opuestas reacciones psicológicas, transmuta en música la vulgaridad, el cinismo, la puerilidad y la ironía, desentrañando del texto móviles ocultos y atisbos percibidos desde un ángulo inesperado. Su repertorio selecciona asuntos frecuentes en la pintura y en la poesía modernas —el circo, el “music-hall”, el burdel, las odaliscas de Matisse, las naturalezas muertas de Braque, los poemas de Jacob, Cocteau o Michaud—, sacando el máximo partido de temas repelentes, en ocasiones amusicales. Rompe las tradiciones del recital lírico e incorpora a él los ingredientes del “cabaret artistique” y de la copla glosadora del crimen pasional y del escándalo cotidiano. De ahí resulta un arte rico en sugerencias, donde el sentimentalismo de arrabal se codea con el más deshumanizado intelectualismo.

Aunque los programas de Madelaine Grey registran composiciones clásicas, románticas y páginas de Fauré y Debussy (bellamente cantadas, pero con expresión excesiva), no es allí donde valorizamos su talento. Es en los pequeños cuadros de Poulenc, en las bestias caracterizadas con la precisión de un Pisanello, en la rabelesiana *Chanson à boire* de Ravel, entrecortada por el hipo de la borrachera, en las negras de Milhaud, explotadas por los “maquereaux” y decididas “a tomar resoluciones violentas”, donde se imponen sus excepcionales aptitudes de intérprete.

También descuella en un género más elemental: en el folklore. Madelaine Grey canta melodías griegas, judías, italianas, irlandesas, españolas o brasileñas con el mismo auténtico acento que imprime a una “aubade” de la Touraine o a una “java” marsellesa.

JORGE PINTO

CALENDARIO

MOISÉS Y EL MONOTEÍSMO. — Así titula Freud una nueva obra en la cual no se ocupa principalmente de psicoanálisis sino de los orígenes generales de la cultura y, sobre todo, de la cultura y religión judía. Sostiene la tesis de que Moisés, el fundador del judaísmo, era egipcio. Freud afirma que dicha circunstancia aclara el desarrollo particular del judaísmo y las relaciones seculares entre judíos y gentiles, incluyendo las más recientes manifestaciones del anti-semitismo. Con *Moisés y el Monoteísmo*, el fundador del psicoanálisis prosigue un género de investigaciones de carácter histórico que iniciara en sus primeros libros: *Totem y Tabu*, *El futuro de una ilusión*, *La civilización y sus fallas* y *La Adquisición del fuego*.



LA CRISIS MUNDIAL Y LA PRODUCCIÓN LITERARIA INGLESA. — Durante los primeros tres meses de 1939 se han publicado en Inglaterra 3293 libros, contra 4141 aparecidos en el período correspondiente de 1938. J. B. Priestley, en *The News-Chronicle*, atribuye esta disminución al efecto depresivo de la situación internacional y afirma que no sólo los autores han perdido la mitad de su público lector, sino que también encuentran

muy difícil hacer planes para su obra futura e igualmente difícil terminar la que tienen entre mano. "El hombre, en otras profesiones, se pone en contacto con fragmentos de vida especializados. El apendicitis continúa siendo apendicitis, cualquiera sea la respuesta que Mr. Chamberlain vaya a darle a Hitler. Pero los escritores necesitan captar la vida en general. Yo, por mi parte, me siento como un hombre que se empeñara en hacer correr un automóvil de seis cilindros de los cuales sólo funcionan dos. Escribir una escena o un capítulo me toma tres veces más tiempo que hace un par de años". Y James Bridie, en el mismo periódico: "Los primeros en sentirse anulados cuando aumenta la probabilidad de una guerra son los escritores y artistas. El público vuelve a leer Alicia en el país de las maravillas y a nuestros antiguos y tranquilos ensayistas, y los escritores de imaginación componen una especie de mentira especial, estereotipada, la clase casi exclusiva de obra literaria de que se siente capaz el talento creador en épocas a tal punto revueltas".

"Colophon" (*London's Weekly*) infunde aliento a los escritores. Les recuerda que la actividad literaria no conoció jamás una completa parálisis motivada por un período de crisis en los asuntos mundiales. "Mr.

Bridie se refería a una serie de ensayistas que presuntivamente son Lamb, Hazlitt y Leigh Hunt, pero estos hombres escribieron sus primeras obras, al menos, cuando los ejércitos de Napoleón asolaban el mundo", y enumera una gran cantidad de obras maestras escritas en los tres períodos en que las libertades británicas estuvieron amenazadas por el poder continental: bajo Felipe II, Luis XIV y Napoleón. Jane Austen, por ejemplo, escribió *Orgullo y Prejuicio* cuando Nelson luchaba en España.

En una correspondencia a *The New York Times Book Review*, Herbert W. Horwill hace notar lo absurdo de tales paralelos. "Los nervios de Jane Austen nunca fueron sacudidos por la continua expectativa de noticias sensacionales provenientes del mundo exterior. Los anuncios de crisis que vocifera la radio nunca interrumpieron la calma de su aldea de Hampshire. Nunca la visitó un empleado de Air Raid Precautions para probarle una máscara contra los gases ni la obligaron a que tomara medidas para alojar en su casa a un gran número de niños súbitamente evacuados de Londres".

Ahora, para terminar, veamos los efectos refrescantes que tiene la lectura sobre aquellos que se encuentran en el centro mismo del estruendo. Mr. Chamberlain confiesa que ha podido olvidar temporariamente las preocupaciones de su cargo recurriendo a Shakespeare, y otras veces a novelas policiales y a libros sobre pesca. Estos últimos lo transportaron al río que no pudo visitar en persona y le recordaron "muchos momentos apasionantes" que hubiese deseado repetir. También ha encontrado solaz en las grandes novelas, especialmente en las de Dumas padre y en "las largas y soberbias narraciones de Conrad, con su maravilloso

poder descriptivo y el mágico sentido de su misterio omnipresente". *The Star* subraya que Mr. Chamberlain, al elegir un francés y un polaco, contrasta con su predecesor, Lord Baldwin, "quien era vigorosamente británico en todas sus predilecciones. En cuanto a las preferencias de Sir Samuel Hoare, agrega, tampoco alientan mucho a los novelistas ingleses, pues ha revelado que, durante la crisis de septiembre, releía *La Cartuja de Parma* por cuarta vez".

EL ÚLTIMO LIBRO DE BERNANOS. — *Scandale de la Vérité* acaba de publicarse en la colección *Les Tracts de la N. R. F.* Reproducimos una de sus páginas:

"El escándalo no está en decir la verdad. Está en no decirla enteramente, está en introducir por omisión una mentira que la deja intacta desde afuera, pero que le roe, como un cáncer, el corazón y las entrañas. Sé que tales palabras harán sonreír a un gran número de dignatarios de la Acción Católica y de prelados políticos. Pero yo no me cansaré de repetirles que la verdad no les pertenece en modo alguno, que la más humilde de las verdades ha sido rescatada por Cristo y que al igual de cualquiera de nosotros, cristianos, tiene su parte en la divinidad de Aquél que dignó revestir nuestra naturaleza —consortes ejus divinitatis—. ¿Comprendéis, embusteros? Cuando os veo manosear una verdad con vuestros dedos ágiles, con vuestros dedos de escamoteadores, con vuestros dedos sacrílegos, bien sé lo que profanáis. ¡Vosotros mismos me lo habéis enseñado en el catecismo, imbéciles! Gracias a vosotros, a vuestros cálculos siempre frustrados, a vuestras astucias que no engañan a nadie, a

ese estilo untuoso de que sois los únicos en el mundo —absolutamente los únicos— en encontrar conmovedor, elegante, admirable y que carece a tal punto de natural que a veces uno se pregunta con espanto si aún es capaz de traducir un sentimiento sincero, el nombre de cristiano evoca instantáneamente, ante los ojos de millares de incrédulos, la imagen de una especie de afeminado que se erige en juez de todos, proclama vanidades las grandezas y honores que no ha podido conseguir, el dinero que no guarda en su cofre y los privilegios de que no goza todavía. No me cansaré de repetir a esos hipócritas que sólo tienen en la boca la palabra prestigio, que la verdad no ha menester de prestigio. Son ellos quienes experimentan esa necesidad, esa comezón, ese prurito, y no tienen derecho a satisfacerlo a expensas de la verdad. Es burlarse amargamente del pobre mundo el hablar como incorruptibles censores de los adversarios, supuestos autores de todos los males de que sufre la sociedad moderna, y responder a los que os interrogan sobre vuestras propias culpas: ¡Desgraciados! Si dijéramos la verdad sobre nosotros mismos, correríamos el riesgo de no poder decírla a los demás. Mentimos en el interés de la verdad misma. De suerte que mientras más severos somos para los otros, más importa que mostremos indulgencia hacia nuestras propias personas. ¡Farsantes!

Lo que más reprocho a tales inmundicias es su tontería. Cuando el señor Hitler explota contra Cristo y la Iglesia el desprecio inspirado por los hombres que antaño lo agobiaban con sus groseras adulaciones, no desea otra cosa que solidarizar a Cristo y a la Iglesia con esos sacristanes ambiciosos. ¡Ya estoy harto de todas esas mentiras! Se

maldice al ídolo totalitario en Berlín, se lo tolera en Roma, se lo exalta en Burgos. ¿Es que nos toman por imbéciles? Es en nombre del diablo que Hitler justifica en Alemania al espíritu de la guerra, pero el señor Mussolini practica en Roma la misma literatura, en medio de los aplausos del clero fascista. Ciertamente: la abyecta guerra de Abisinia, la proclamación del abyecto imperio que, a semejanza de Luis XIII, el rey de Italia debió consagrar solemnemente en Notre-Dame de l'Ypérite, no es el primer crimen cometido en Europa. Pero es seguramente la primera vez que una nación católica, patria del Soberano Pontífice y que dispone de una enorme influencia en la Iglesia gracias a su número paradójico de cardenales, se alaba cínicamente de tener el derecho internacional por una convención hipócrita y proclama a cañonazos el famoso "Por todos los medios" del señor Maurras, ese lema del cual afectaban escandalizarse los mismos tartufos que hoy os atraen hacia el hueco de las ventanas para confiaros al oído con una sonrisa innoble: Sabemos que Franco mata mucho, pero no conviene decirlo. —Esas gentes ni siquiera me encolerizan. Al contrario. Experimento hacia ellas una especie de ternura, la especie de simpatía —un poco descorazonadora, es verdad— que un anciano siente por las prostitutas al verlas ir y venir en una noche de invierno, cuando la lluvia oscurece las veredas. La lluvia de sangre ya cae sobre esos fantasmas. Unos meses más, y en la prueba inmensa que habrá de sufrir el mundo, cualquiera de esos astutos monsignori diplomáticos, con sus dedos gordezuelos y su sonrisa fina, quizá parezca tan incongruente en la Iglesia como lo hubiese sido en tiempos de San Pedro. Pero esos monsignori son la Iglesia.

Sin duda. No obstante, comprendemos muy bien que algún Soberano Pontífice pueda razonar así: Todos esos ladinos cuestan caro, no conducen a nada y en nada me son simpáticos. Les doy una palabra de verdad, viviente y densa, e inmediatamente tienen el arte de envolverla en vaselina con esencia de rosas o incluso, dada la crisis del petróleo, en estearina rosada. Desgraciadamente, a mis pobres hijos los apasiona la estearina rosada. Y los cristianos piensan por su parte: ¡Extraño oficio el que desempeñan entre los pueblos desesperados estos vendedores de estearina rosada, que a falta de quien la compre comen su propia mercancía! Pero el Papa los quiere y, si confesamos que nos asquean, apenaremos al Santo Padre. Esta situación no puede durar”.

●

EL IMPERIO PREPARA SUS MINORÍAS. — “El Diario de Burgos” publica un artículo firmado por “Hernán de Burgos” en que trata de la acción de la Falange Española en América. “Para que los miles de españoles que viven en América —dice— puedan constituir un elemento eficiente para nuestra política en ese continente, se requiere ante todo agruparlos en un organismo único, siendo para ello necesario conocer su manera de sentir y de pensar. Cuando hablo de lo que los españoles de América representan en este momento, es claro que no me refiero a los españoles individualmente considerados, sino en cuanto formen una agrupación fuerte y grande. Para eso se requiere poner en manos de nuestro Gobierno el dominio efectivo de esa agrupación. ¿Qué es lo que el Estado español puede ofrecer a los españoles residentes en América? Para mí, indudablemente sólo pue-

de ser algo referente a la prestación del servicio militar. Se debe reemplazar el servicio militar de los españoles en la Península por un servicio patriótico para los españoles residentes en América. Que el español residente en América presienta que ha llegado para él la hora en que España necesita de su esfuerzo para una obra como jamás se ha emprendido, como es la de rehacer un imperio”. (LA NACIÓN, junio 4).

Ignoramos quién es el señor “Hernán de Burgos”, mas por el hecho de que se le permita llevar como apellido el nombre de la capital de la España nacionalista suponemos que ha de hablar con el consentimiento de sus jefes, los cuales, por lo demás, no han desmentido sus optimistas opiniones. ¡Optimistas en verdad! Él sabrá cuáles son los países que autoricen a los residentes españoles a “constituirse en un elemento eficiente” para la política imperialista pregonada por la Falange, prestando “un servicio patriótico” que reemplace al “servicio militar” de la península, pero no sabe que América, y solamente América, es quien puede ofrecerles la oportunidad de formar “agrupaciones fuertes y grandes”. Y el día en que esto suceda, señor Hernán de Burgos, dada la “manera de sentir y de pensar” de dichos residentes, no se favorecerá la reconstrucción del ya tan mentado y presentido Imperio Español (Made in Germany).

●

ALGUNAS OPINIONES DE PAUL CLAUDEL. — En *Temps Présent* (mayo 5) aparece un reportaje a Claudel firmado por Georges Cattai. La conversación, en un principio, versa sobre los problemas políticos de la hora actual. El poeta de *Les Grandes Odes* ma-

nifiesta sin ambages su admiración por el Presidente Roosevelt, con quien lo vincula una sincera y recíproca amistad, y confía en el poder de las tres grandes democracias del mundo para contrarrestar la repugnante influencia de los dictadores:

¡Monstruoso error esa vuelta a la tribu, o más bien a la horda, a esa especie de nueva Mongolia y de esclavitud asiática por países que antaño fueron centros de gran cultura! ¿Qué debe pensarse de una pretensión a la hegemonía mundial que comienza por retraerse de las dos terceras partes del universo y perseguir a esos inestimables agentes internacionales que son los judíos? Una vez pasados los primeros éxitos, debidos a la sorpresa, se verá que resulta imposible construir sobre una base tan pueril como el racismo, doctrina que mutila el individuo y a un mismo tiempo declara la guerra a los católicos, a los protestantes, a los judíos, a los monarquistas, a los artistas, a todo el que ensaya de pensar libremente!... La fuerza no hace conquistas duraderas. En el caso de Alemania, verdad es que su fase Hitlerista es el fruto de una tradición que se remonta a los reitres teutónicos, pero, al lado de esta Alemania, existe otra federalista, la del Santo Imperio, la de Leibnitz, Constantino Frantz y Gervinus, la que dió al mundo el primer boceto de una Sociedad de las Naciones. Ya lo ha dicho San Esteban: sería absurda una nación que pretendiese contentarse con una sola raza y una sola lengua. En este sentido, Austria daba un gran ejemplo. La vitalidad de su música, verbigracia, se debía a esa multiplicidad de razas, lenguas, culturas, tradiciones, en medio de las cuales desempeñaba un papel importantísimo la raza judía. Ahora nos hemos hun-

dido nuevamente en la ideología brumosa de la barbarie germánica'.

La conversación prosigue en este tono. De pronto, Cattai lo interrumpe:

—Usted distingue entre dos tradiciones alemanas. En el plano literario ¿no puede admitir las mismas oposiciones y reatar el romanticismo alemán de Hoelderling y de Novalis a la gran progenie de los místicos renanos?

—No. Esos poetas no me conmueven. Creen que la imaginación consiste en marchar en medio de lo irreal, de la niebla. Nunca usan imágenes nítidas sino términos que, traídos de lejos, son confrontados y aproximados. La misma facultad del espíritu que crea el silogismo crea en ellos la imagen. ¡Siempre esa flaqueza de las definiciones, esos balbuceos huraños! Siento horror por todo lo gaseoso: lo encuentro lúgubre, tétrico. Entre ellos, es a Hoffmann a quien prefiero y a ese Heine que al menos tenía gracia. Carecen de músculo y de virilidad. Por otra parte, esto acontece a veces con los grandes poetas de Inglaterra y de Irlanda y con ese gran mistagogo flácido de Yeats, por ejemplo. Si me place un Patmore, un Thompson, un Hopkins, un Chesterton, una Alice Meynell, que deben su realismo a la tradición católica y su plenitud sensorial a la cultura romana, experimento una cierta repugnancia por ese personaje lechoso y afeminado de Shelley, con sus peligrosas quimeras.

—¿Es verdad, según afirma Bergson, que usted prefiere el latín al griego?

—Es verdad. La prefiero porque es más simple. Vea usted el vocablo legere, por leer, tan cerca de su etimología lieir, ¡cuánto más elegante que el pesado término griego: anagnoskô! Pero los griegos eran poetas de mayor envergadura que los latinos. En cam-

bio, la obra maestra de Roma fué su propia lengua. Y el latín que prefiero es el latín de Iglesia. Doy una buena parte de la literatura latina por San Jerónimo. En su Vulgata es, verdaderamente, presa del Espíritu Santo. También San Agustín es un mundo desconocido. Algunos de sus tratados se ignoran por completo. De Música, por ejemplo. Cada día me atrae menos la literatura profana, exceptuando a Esquilo. Me alejo del mismo Shakespeare, y es siempre a la Biblia a donde vuelvo. Mi obra literaria propiamente dicha ha llegado a serme casi extranjera y se separa de mí como esos pedazos nuestros que dejamos caer en casa del peluquero o de la manicura. Actualmente vivo más que nunca de rodillas ante el asombro de las Santas Escrituras. La raza judía parece haber conservado, hasta en el destierro, la tradición de su simbolismo, de sus interpretaciones místicas, de sus analogías”.

●

ALGUNAS OPINIONES DE NUESTRO PRESIDENTE. — También se trata de un reportaje (*La Razón*, junio 1º). El cronista está muy conmovido por “18 palabras” que ha pronunciado el Dr. Ortiz en su mensaje último:

“Me he propuesto hacer respetar escrupulosamente los derechos políticos, la libertad de opinión y la pureza del sufragio”.

Si tal hubiera sido el criterio de nuestro anterior gobernante, el Dr. Ortiz no podría en modo alguno hacer respetar la pureza del sufragio porque a estas horas no sería presidente. Hecha la salvedad, aplaudimos sus recientes convicciones y esperamos que no las modifique cuando llegue el momento de ponerlas en práctica. ¿Persistirá en ellas? Luego de lamentar “la falta de ideales en la política”, el Dr. Ortiz se refiere al problema inmigratorio:

“—Ahora mismo —dice— un visitante me hablaba de abrir las puertas del país a los intelectuales que soportan las consecuencias de la guerra de España. Cuando uno oye hablar de los intelectuales, siempre se siente bien dispuesto y optimista. Pero bajo esa máscara se ocultan el periodista, el ideólogo y el político fracasados...”

He aquí una nueva moral expuesta tácitamente en pocas palabras y con bastante cinismo. No pueden adoptarla los intelectuales sino los políticos. Y los políticos expertos. Los que no tienen “ideales” pero asumen su defensa cuando les conviene. Los que nunca “fracasan”.

Un éxito semejante repugna al intelectual verdadero.

I N D I C E

	Pág.
El crepúsculo de la civilización, por <i>Jacques Maritain</i>	7
Poemas, por <i>Julio J. Casal</i>	38
El Pastor Hall (II), por <i>Ernst Toller</i>	43
Lévy-Brühl o el metafísico a pesar suyo, por <i>Benjamin Fondane</i>	65

N O T A S

La tradición del personalismo francés, por <i>Emmanuel Mounier</i>	76
LETRAS ARGENTINAS: Fructificación de la angustia, por <i>Ana M. Berry</i>	81
TEATRO: El "Intermezzo" de Jean Giraudoux, por <i>Francisco Luis Bernárdez</i>	88
"Los padres terribles", por <i>Patricio Canto</i>	90
CRÍTICA DE ARTE: VIº Salón de Otoño. Exposición Horacio March, por <i>Julio E. Payró</i>	96
MÚSICA: "Georgia", por <i>Leopoldo Hurtado</i>	100
Iturbi, director de orquesta. Madelainé Grey, por <i>Jorge Pinto</i>	102
CALENDARIO	105

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

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

No se aceptan colaboraciones espontáneas ni se mantiene correspondencia sobre ellas.

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 037921

Título de marca N° 159.486.

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

