

SUR

REVISTA MENSUAL

PUBLICADA BAJO LA DIRECCION DE
VICTORIA OCAMPO

AGOSTO DE 1940

AÑO IX

BUENOS AIRES

S U M A R I O

W A L D O F R A N K
INVENTARIO AMERICANO

VICTORIA SACKVILLE-WEST
EN ALGÉRIE

EDUARDO GONZÁLEZ LANUZA
SALVACIÓN DEL IRIS

E T I E M B L E
PROSTITUCIÓN DE LA MÍSTICA

ANGÉLICA MENDOZA
LA EXPERIENCIA DE HUARIZATA

N O T A S

Leo Ferrero: El angustioso destino de París ☆ *Maurice Edgar Coindreau: El culto a la brutalidad en dos novelas recientes* ☆ **LOS LIBROS**, por *Rafael Virasoro, Jorge Luis Borges y Guido Parpagnoli* ☆ **CRÍTICA DE ARTE** ☆ *Julio E. Payró: La Escuela de París*. Gustavo Cochet. Norah Borges, Xul Solar y Silvina Ocampo. Ramón Gómez Cornet ☆ **DEBATES SOBRE TEMAS SOCIO-LÓGICOS: En torno a "Defensa de la República"**.

INVENTARIO AMERICANO

La juventud de los Estados Unidos yace en una hosca perplejidad con respecto a todas aquellas cuestiones que rebasan el campo de los deportes y cosméticos. Hace un par de meses, un día de lluvia el Presidente arengó a una muchedumbre de jóvenes, que le escucharon mojándose sin rechistar, mientras Mr. Roosevelt les hablaba desde el pórtico bien resguardado de la Casa Blanca. Fué particularmente significativo el sentimiento de culpa latente bajo sus palabras y el silencio con que los mozos de uno y otro sexo las recibieron. Les hemos entregado un mundo esquizoide de frases versallescas y realidades brutales. Cierto que las palabras libertad, democracia, etc., todavía tienen un significado en nuestro mundo todavía libre; pero los hechos brutales están ya en marcha contra ellas. La juventud, cuando se siente con la cabeza lo bastante clara para poder pensar, oscila entre respuestas alternativas. Una, la tendencia aislacionista del Congreso de la Juventud (y de la mayoría en nuestros colegios, granjas y garages), basada en el falso supuesto de que la democracia americana podrá sobrevivir en un mundo fascista, o de que el socialismo, por arte de ensalmo, *capturará* y hará suya la revolución mundial fascista, una vez ésta conclusa, o de que todo

ello es tan irremediable que debemos contentarnos con seguir en vida el mayor tiempo posible. La otra alternativa es la que cree resolver todos los problemas con cincuenta mil aeroplanos.

No hay razón alguna para tener fe en ninguna de estas alternativas. Pero sí las hay sobradas para la falta de fe y de perspicacia de nuestra juventud. La educación de radio, periódicos, cines, diversiones y publicidad a todo trapo les ha hecho, espiritual, emocional e intelectualmente la peor equipada de las generaciones. Sin embargo, hasta donde sus facultades intuitivas han logrado sobrevivir a lo que sus mayores les "enseñaran", puede decirse que empiezan a darse cuenta de ciertas verdades. La civilización que heredaron, tan distinta de la cultura cristiana de que oyeran vagamente hablar, no merece ser salvada y se está destruyendo a sí propia. El Fascismo, sienten obscuramente, es el instrumento de esta amarga justicia, una especie de fuerza necrófaga derivada de la debilidad y podredumbre de las democracias. Ven el resultado de ciento cincuenta años de pensamiento social y de acción laborista, o sea: la incapacidad para resolver ni aun los problemas más simples de seguridad y de distribución, —y no hay que decir si los del más elemental bienestar. Saben que cuando empezó esta guerra, los hombres que tomaron sobre sí la tarea de librar a este mundo de Hitler, eran los mismos que le habían ayudado a encumbrarse; y algunos hasta comprenden que los actuales paladines de la Democracia, como Churchill y Roosevelt y Wilkie, son unos caballeros arcaicos tras cuya retórica continúa gobernando el financiero, — sin la menor seguridad de que los Hoovers, Chamberlains y Bonnets, que nos llevaron adonde nos encontramos actualmente, puedan ser reemplazados con ventaja mas que por los discípulos

de los Nazis, que, cuando menos, están a tono de esa maquinaria pagana que los mueve. Comprende también, esta juventud de América, que la presente destrucción es de la misma esencia del gran ídolo mecánico que también aquí, en los Estados Unidos, se adora. La pompa militar, encubriendo la esclavitud, que es la ley del Fascismo, ¿no es también, se preguntan, la lógica de nuestra propia cultura pintada al duco? Si Mr. Weir o Mr. Ford dijese su verdadera palabra, ¿a qué sonaría más: a Abraham Lincoln, o a una versión inglesa adecentada de Goebbels? Claro está que las clases superiores gustan de las palabras altisonantes: justicia, libertad de expresión, etc., so capa de las cuales han hecho el gran negocio. Pero la muchacha que no puede permitirse el lujo de dar un hijo a su amante, el hombre de edad madura sin trabajo, el joven con un trabajo extenuante que casi lo ha asexuado antes de cumplir los treinta, el niño obligado a pasar el verano en la pocilga urbana de un *slum*: esto es, el 90 por ciento de los Estados Unidos, que nunca han visto *Fortune* y no pueden comprar *Life*, oyen todas esas frases doradas como si sonasen en otro mundo.

Esta convicción de nuestra juventud es silenciosa, e incurre en errores. Porque nuestra democracia no ha conseguido hasta ahora ni aun interesar al pueblo en los verdaderos problemas de una vida viable, la juventud propende a conglomerar la Gran Bretaña imperialista y los Estados Unidos capitalistas, donde siquiera la gran tradición de la dignidad humana no ha sido abiertamente derogada, con el Fascismo alemán e italiano, que exalta la esclavitud. Pretende no ver diferencia alguna entre la dolencia curable de nuestro sistema imperfecto y la peste bubónica. No obstante, sería repetir el lamentable error de Francia e

Inglaterra el intentar movilizar nuestras fuerzas humanas en pro de la libertad mediante divisas y muletillas respecto a la libertad que los hechos se encargan por sí solos de desmentir. Esta no es una simple guerra entre naciones, sino una guerra entre modalidades de vida, en que los caudillos de la democracia han estado más cerca de sus enemigos que de las necesidades de sus propios pueblos. Esta es una guerra en la que solo el enemigo ha trazado sus líneas de un modo claro y definido, y de ahí su inmensa ventaja.

Desde luego, los americanos que dicen: “tanto da que gane uno como otro”, están profundamente errados. Aunque fuere cierto que el fascismo hubiese brotado, como una enfermedad virulenta, de los desórdenes crónicos, espirituales e intelectuales — y sólo recientemente económicos— de *nuestro* sistema, es preciso a toda costa acabar con esa enfermedad, si no queremos que ella acabe, no ya tan sólo con nuestro sistema — que está de antemano condenado — sino también con los valores de la vida humana que nos quedan, a pesar del sistema. Y desde luego yerran los comunistas — criminalmente, porque saben que no es verdad — que sueñan en la posibilidad de “recibir en traspaso” un mundo fascista aporreado hasta la insensibilidad por un monopolio de la violencia como tirano alguno había hasta ahora concebido. Pero nuestro primer paso, si queremos eximirnos del trágico ciclo europeo, será el comprender lo que hay de justo en la renuncia y confusión de nuestra juventud; el ver lo que les está traicionando hoy día, como fueran traicionados sus hermanos de la República de Weimar, y la Francia de Blum y Daladier y la Inglaterra de Ramsay MacDonald. Si dejamos que ese sentimiento latente de traición, de deslealtad social, persista en nuestro país, ni mil

veces cincuenta mil aeroplanos, ni un centenar de Hoovers dedicados a la cacería de las quintas columnas serían bastantes a salvarnos.

II

Consideremos ahora ciertas alternativas de hecho posibles en Europa y sus consecuencias aquí:

a) Inglaterra, habiendo puesto en orden su casa un poco tarde, por culpa de su legislación social, se verá obligada a capitular o a llegar a un acuerdo con Hitler; en cuyo caso los Estados Unidos, solos o con los miembros de la comunidad británica de naciones y los estados confusos y desafectos de la América hispánica tendrán que vivir en un mundo fascista. Y tendremos, o que luchar abiertamente contra ese mundo hostil, o que acomodarnos a él.

b) Segura de nuestra ayuda continua y comprendiendo en el último momento la necesidad de salvar el abismo entre sus *slogans* y las mentiras sociales, Inglaterra podrá seguir luchando; en cuyo caso es posible que acabemos por entrar también en la guerra, aunque no se vea aún muy claro el beneficio que puedan reportar a la causa de la democracia la alianza de países tan lejanos y las contradicciones de nuestro capitalismo y el imperialismo colonial británico.

De un modo u otro, nos armamos, — al compás marcado por las Grandes Empresas. De un modo u otro, tendremos que luchar contra el fascismo alemán y el japonés, porque es una amenaza a nuestros mercados, a nuestro sistema de democracia capitalista y a la América latina, y porque es de temer que dicho fascismo irá ganando cada día más amigos

entre nosotros, ya que nada tiene tanto éxito como el éxito mismo, sobre todo cuando se comprende que ese éxito es una resultante lógica, aunque fanática, de nuestros propios valores vigentes. Por otra parte, es seguro que la propaganda del éxito conquistaría a millones de nuestros jóvenes de ambos sexos, entrenados a seguir los atajos fáciles al confort y el bienestar, educados por la escuela y la vida a no pensar ni sentir profundamente, cuyas intuiciones y sensibilidad han permanecido en barbecho, y que han acabado por perder la disciplina vital, el sentido del sacrificio y del destino, que es lo único capaz de dar una significación orgánica a nuestra herencia de libertad.

Si se trata de una guerra, o simplemente de un rearme en gran escala que pueda servir como punto de regateo "pacífico" con la Europa fascista (el sueño de los Republicanos), es indudable que estaremos ya en plena regimentación. El colectivismo es inevitable en una economía maquinística. Sólo el principio activo de la libertad humana puede modular el colectivismo. Con este principio, el colectivismo se convierte en socialismo: una comunidad orgánica integral de *personas*. Todas las doctrinas socialistas desde hace cien años han fracasado, por implicar una teoría del hombre que excluye la libertad, un racionalismo empírico que se empeña en ignorar las fuentes de la libertad humana. Ésta ha sido la "contribución" de nuestros líderes intelectuales y obreristas; y ello explica el oportunismo del Laborismo británico, la cobardía de la Social Democracia, la psicología troglodítica de los comunistas; y las oscilaciones inevitables de izquierda a derecha de tantos jefes laboristas. Como ninguno de los grupos poderosos del obrerismo americano, la cultura americana, la política americana, la religión americana, tiene un

sentido convincente (a pesar de las rimbombantes frases heredadas) de lo que significa la libertad humana, la primera cosa que podemos dar por sentada, sin temor a engañarnos, es que *nuestro colectivismo derivará también hacia la regimentación*. Llevada a cabo por las grandes empresas y la burocracia, el obrerismo se acomodará a él, por la sencilla razón de que vive con arreglo a las mismas normas.

La segunda cosa segura es que: mientras el acoso de las “quintas columnas” se prosigue placentera y salvajemente, nuestra verdadera quinta columna medrará a expensas del temor con que emponzoña al público. Los hombres de negocios de los Estados Unidos, hoy sólidamente agrupados detrás de Mr. Wilkie, saben desde hace años que la fase final del capitalismo podría significar una cierta forma de fascismo. Desde luego, no están conformes con los modales de Hitler, ni con sus ideas extravagantes sobre los “banqueros internacionales judíos”. Incluso podrían decidirse a luchar contra él, como hicieran ya hace algunos años los conservadores ingleses más inteligentes, como Churchill. Pero todos los hombres de negocios importantes, hoy día, tienen que ser forzosamente reaccionarios y, como tales, amigos, o simplemente rivales, de los hombres que sostienen a Hitler.

Las grandes empresas son la quinta columna de los Estados Unidos, porque saben que una cierta forma de fascismo es lo mejor que acomodaría el colectivismo a sus fines particulares. Y las pequeñas empresas vendrían a la zaga de las grandes, primero, porque adoran el éxito y a los grandes hombres de negocios; y, segundo, porque odian a los trabajadores. En cuanto a las fuerzas indolentes y corrompidas del obrerismo americano, seguramente acabarían cediendo, pues nuestras doc-

trinas hueras de reforma social no han bastado a fortificarlo con esos fervores vivos por los que el hombre sacrifica voluntariamente su vida. De ahí que aún podamos dar por sentada otra cosa (a menos, claro está, que la Europa fascista haga explosión en breve, antes de haber podido organizarse), a saber: la infiltración pertinaz de las esencias fascistas en todas las clases económicas, en todos los estratos de nuestras instituciones, *ya en actitud defensiva.*

Otra tercera certidumbre: no renunciaremos sin lucha a la América española; y las repúblicas meridionales, sin desarrollar aún económica ni políticamente, no serán capaces de confederarse entre sí a tiempo de unírse nos en esta crisis, constituyendo esa unidad fuerte e integral que es la única que puede hacer una realidad de Pan-América: el sueño de Bolívar. Bajo la forma racionalizada de la "defensa del Hemisferio Occidental", la diplomacia del dólar volvería a levantar su cabeza repugnante. Una europa fascista produciendo mercancías baratas con una mano de obra esclavizada amenazaría todas nuestras relaciones comerciales con el sur del continente. Mientras nos veríamos forzosamente obligados a bajar el nivel de producción y de vida de nuestra clase trabajadora, a fin de poder competir con Europa, tendríamos también forzosamente que imponer nuestros empréstitos — incluso con la flota, si no había otro remedio — a las repúblicas recalcitrantes. En cuanto a la actitud de éstas, recordemos que ni siquiera en la América española son muchos los dotados de imaginación profética. La amenaza de los Estados Unidos es una realidad positiva para los mejicanos, cubanos, colombianos e, indirectamente, para los brasileños y peruanos, puesto que el daño que les hemos inferido es perfectamen-

te positivo, mientras que, en cambio, la amenaza del fascismo alemán no es aún una realidad para ellos, porque aún no lo han sentido en sus propias carnes, e incluso les puede parecer una protección contra aquello que les hizo daño.

Otra cosa igualmente segura: habrá penuria y merma de todas nuestras frágiles minorías de acción espiritual. Las tendencias culturales dominantes de estos últimos tiempos, corrompidas por el pragmatismo exangüe del Profesor Dewey y por el racionalismo empírico de todas nuestras escuelas liberales, han militado contra el espíritu creador norteamericano. Basta pasar revista a los escritores más sobresalientes de 1920 a la fecha, desde Cabell, Lewis, Mencken, hasta Hemingway, Wolfe y Hicks, espíritus adolescentes, sin valores maduros ni disciplina intelectual, para comprender la confusión y desconcierto de nuestra vida cultural; a pesar de la cual hemos producido poetas y artistas. Este desconcierto puede convertirse ahora en una verdadera rota campal. Los autores de libros que rebasen el patrón de mediocridad insustancial, único visible a nuestros revisteros, encontrarían menos facilidades para la publicación de sus manuscritos; los compositores, pintores e investigadores científicos aprenderían que el Dinero es un patrón olvidadizo. Las escuelas creadoras descubrirían que la educación (como cosa muy distinta de la "instrucción útil") es un verdadero lujo en un país donde los acorazados de cien millones de dólares son un artículo de primera necesidad. Las iglesias que albergan a Jesucristo lucharán menos fervorosamente con sus cepillos petitorios vacíos. En mil lugares, en cien formas distintas, las fuerzas estéticas, educacionales, científicas, religiosas, de nuestra vida han sobrevivido sin subvenciones ni propaganda;

incluso se han multiplicado febrilmente en los intersticios holgados de un sistema capitalista acomodaticio. Ahora, al contraerse y convulsionarse este sistema, su tendencia general *será hacia las catacumbas*.

Allí, por fin, podrán encontrarse — el artista, el poeta, el pensador social y religioso — y conocerse y sostenerse mutuamente. En esta amenaza puede, pues, hallarse el indicio de una esperanza. Al morir este mundo en sufrimientos o en letargo, quizás nuestra vida cultural encontrará en su nueva prueba una nueva pasión y profundidad, y ese sentimiento trágico del destino humano que es el fuego indispensable de la creación.

III

¿Que he pintado un cuadro lúgubre? Ésa es la realidad. Estamos ante una revolución mundial; *hasta que una nueva fuerza la transfigure, continuará siendo una revolución hacia abajo*. Es una revolución hacia abajo porque el altivo período moderno ha sido un período de transición que *no consiguió* engendrar el *ethos* capaz de impulsar al hombre hacia adelante, hacia ese mundo maduro de íntegra democracia industrial que la máquina y nuestra tradición del alto destino del hombre hacen obligatorio. Ésta es una revolución de inercia, de reacción, pues tal es la única alternativa a lo que siglo y medio de pensamiento liberal y radical no lograra realizar: un programa para llevar a madurez la revolución orgánica *hacia adelante*. El problema es cómo *revolucionar la revolución*.

Aquí, en los Estados Unidos, estas palabras tienen un sentido. Que no tienen ahora en la Alemania prosternada, en las igualmente prosternadas Italia, España, Francia. Y que tampoco tendrían aquí si limitásemos la prueba a las tendencias y evidencias de superficie, o limitásemos la capacidad del hombre a la de un factor económico-social. Solamente tendrán un sentido si rehacemos en términos modernos la creencia en la libertad humana; si creemos (como creían nuestros abuelos) que el hombre puede transfigurar sus condiciones somáticas y su vida mediante un principio eterno yacente en sus adentros. Porque los hombres lo creyeron así hubo una historia humana; porque los hombres dejaron vitalmente de creer en él después de Descartes ha habido esta revolución regresiva. No es éste el momento oportuno de entrar a examinar el sentido de la libertad humana; ello nos llevaría a la metafísica y la religión, temas para los cuales hay poco sitio en nuestras revistas. El lector que acceda a honrarme provisionalmente con la benévola suposición de que esto es algo más que una cháchara, debe acudir a mis libros. Aquí, lo único que puedo decir es lo siguiente: la creencia en la libertad humana tiene dos formas de acción: personal y social. La forma personal significaría una revolución en nuestra actitud individual, tanto emocional como estética y religiosa. La forma social significaría una revolución social; o sea, en este caso específico, mientras nos rearmamos o entramos en guerra, significaría que tendríamos no sólo que conservar, sino que ampliar nuestras libertades civiles, costare lo que costare, tirando a la vez por la borda nuestra política de hombres de negocios y empezando a instaurar esa justicia económica con la cual *no puede* coexistir el sistema capitalista. Pero la dificultad estriba en que no podremos

encaminarnos directamente hacia esas finalidades sociales a menos de aceptar un sentido de la libertad humana que todos nuestros credos liberales y empíricos se empeñan en negar: un sentido de la naturaleza del hombre que tiene forzosamente que revolucionar nuestros valores estéticos y sociales. De otro modo, no haremos sino repetir los errores del superficial siglo XVIII y el acomodaticio siglo XIX, cuya cosecha está bien a la vista en Europa.

Acaso diréis: “Dadnos un programa práctico. Francia, habiendo traicionado a la República Española, ha caído por debajo de España. Hitler profana París, capital de Occidente. Inglaterra, nuestro único bastión allende el mar, lucha sola. ¡Dadnos un programa práctico!”. Si con ello queréis decir una solución inmediata, en ese caso dirigíos a los demagogos. Hay ciertas medidas que podrían tomarse, y que deberían, sin duda, si no queremos emular las estúpidas disposiciones de pre-guerra de Francia e Inglaterra. Así, por ejemplo, deberíamos declarar un estado de emergencia nacional, ayudar a Inglaterra hasta que ésta pueda prescindir de la ayuda, barrer todos los consulados alemanes, nidos de espías en el país, rompiendo las relaciones diplomáticas, sujetar la Industria a un sistema de servicio obligatorio (lo que implica el librarse de una vez de los Knudsens), y entonces, y *sólo entonces*, levantar un ejército que, como medida normal de paz, es una vergüenza y un peligro. Pero todo esto no constituye un programa práctico para llegar a una solución; todo esto no son sino pasos elementales hacia la salud. El único programa práctico que podemos permitirnos hoy día los americanos es el renunciar a toda conclusión pragmática. El precio de la libertad humana es el renunciar a la seguridad misma de la vida. El

precio de nuestro maravilloso destino humano es el sentirnos humildes ante las tinieblas que hemos creado, — y que nuestra humildad puede acaso hacer creadoras. — El espíritu racionalista y empírico puede perfectamente urdir la lógica de todo lo pasado; pero no podrá jamás predecir el futuro. En esta dirección, se levanta ante él una incógnita: la cifra misteriosa de la libertad humana.

La magia, dicen los indios, es un cambio de actitud. Con un cambio de actitud hacia nuestro destino como hombres y como americanos, en este momento que el hado nos concede, algo semejante a la “magia” puede ocurrir. Podemos armarnos, podemos entrar en la guerra; pero estos actos frustrarán seguramente si tememos armar al mismo tiempo al pueblo contra su explotación económica y — la que es peor aún — psicológica; contra nuestros propios nazis, los explotadores situados en los altos puestos que vociferan alrededor del patriotismo para extraviar nuestros temores, y contra sus secuaces y asalariados en los colegios, los periódicos, las artes, que continúan predicando la santidad y el único bien del “confort”. Debemos luchar, no creyéndonos ni un ápice mejores que los alemanes — éste fué el embaucó que corroyó el entendimiento de Francia e Inglaterra, cuyas juventudes no tardaron en percartarse de la verdad, cuando ya era demasiado tarde — sino con la conciencia de lo innoble de nuestra civilización, de la inmundicia que yace debajo de nuestra brillante cultura, de *nuestra* responsabilidad en la existencia de aquello contra lo cual lucharemos ahora, y de nuestra grandeza a causa del Dios que vive en nosotros.

No sé hasta qué punto este cambio de actitud operará su magia en la vida americana. Pero sí es seguro que ningún remedio menos radical

podrá ya desviar el presente rumbo desastroso de los Estados Unidos hacia una humillación no idéntica, pero sí análoga a la de Europa. Los fascistas han trazado claramente su línea en un triple frente, luchando contra la justicia económica, contra la democracia política, contra la dignidad humana. Su éxito se debe a su unidad absoluta y a la pasión regresiva que hay *en todos los hombres* de volver a hundirse en el limo y las tinieblas. Lo primero que nos toca hacer ahora a nosotros es trazar nuestra línea con igual claridad en esos tres frentes. Es preciso que luchemos contra el fascismo político, lo que significa la guerra sin cuartel contra Hitler. Es preciso que luchemos contra la injusticia estratificada del capitalismo, lo que significa la revolución social. Y es preciso que reconozcamos lo que la mayoría de los radicales y liberales ignoran: que, incluyendo los otros dos frentes, está el tercer frente: la defensa de la santidad del hombre, la canalización de la energía religiosa del desenvolvimiento humano en nuevas formas democráticas, contra las obscuras sollicitaciones del infantilismo primario, que tiran de nosotros hacia abajo, y que los fascistas han explotado hábilmente. *Solamente con una guerra total en defensa del hombre podremos hacer frente a la guerra totalitaria contra el hombre.*

Es seguro que un tal cambio de actitud encontrará en sí mismo su recompensa. Si es lo suficientemente real y positivo entre nosotros, no tardará en propagarse. Inflamará los organismos obreros y las Iglesias, uniéndolas al fin. Tendrá una resonancia en las reblandecidas taifas políticas, a las que hemos permitido durante demasiado tiempo que olvidasen que una política que no se halla arraigada en el ethos intuitivo

y religioso del pueblo es una política mala. Provocará incendios semejantes en la América española. Si los pueblos de Francia e Inglaterra hubiesen experimentado tal cambio de actitud con respecto a la libertad humana, en cualquier momento del período que va de 1920 a 1939, no podría haber un Hitler victorioso. Aquéllas dos grandes naciones han creado mundos en los tiempos pasados. Ahora nos toca a nosotros.

WALDO FRANK

E N A L G É R I E

Una vez (casi sin querer) di una fiesta. No tengo la costumbre de dar fiestas, pero ésa fué la mayor y más rara que nunca he dado, tanto por el número de invitados como por las atracciones.

Sucedió así:

Estaba pasándolo en una pequeña aldea árabe, en el borde del Sahara. Había un excelente hotel, manejado por la Compañía Transatlántica Francesa; el hotel, casi desierto durante esa época del año, había sido agradablemente construído con áspero revoque, pintado al agua en un color durazno pálido, y persianas de un brillante azul. Se levantaba en medio de un bosquecillo de palmeras. En los senderos, de suave arena blanca, los jardineros se movían sin ruido. La aldea entera estaba construída sobre esa misma arena blanca, que brillaba al sol y amordazaba cualquier ruido, salvo los gritos de los conductores de burros o los gruñidos de los camellos que se arrodillaban de mala gana para recibir la carga.

El hotel no desentonaba con la aldea en lo más mínimo. Parecía formar parte de ella, una parte algo mayor que las pobres casas árabes. La arquitectura era la misma, en mayor escala, porque los franceses tienen un gusto admirable para estas cosas; jamás se les ocurre levantar un edificio que parezca fuera de lugar. Todo era pálido y silencioso.

El clima, desde un punto de vista británico, era ideal; los días de febrero eran tan cálidos como un caluroso verano inglés. Resultaba agradable quedarse desde medio día hasta las cuatro en un cuarto fresco, cerrado. No se recordaba que hubiera llovido en los últimos cuatro años.

En una de esas tardes di mi fiesta. Me sugirió la idea un árabe de un encanto singular — un encanto tal, que debí haber sospechado que se trataba de un farsante, si no hubiera sido porque estaba convencida de que no lo era: al menos, no más allá de la medida razonable. Todo encanto, especialmente el encanto oriental, trae aparejada una cierta cantidad de farsa; quizá la palabra más cortés sería adaptabilidad; se le da el debido crédito, y se acepta el resto por el valor que indudablemente merece. Ese árabe se había hecho gran amigo mío; traía su niño de visita, y me hacía diariamente regalitos en forma de cueros de víboras o de té en una tetera de lata azul decorada con pimpollos de rosa, producto evidente de Birmingham. En un mal momento, le pregunté si no había algún derviche en la aldea. Se animó. Sí, en verdad, había una secta peculiar. Empezaban adiestrando sus discípulos desde los ocho o diez años. ¿No desearía verlos ejecutar sus ritos? En tal caso, les pediría que vinieran al hotel una noche después de la cena, y los ejecutarían ahí y no en su acostumbrado sitio de la aldea. No querían dinero; tal vez una propina de cincuenta francos; nada más.

Acepté, por supuesto, y se arregló la velada. Yo había esperado una representación privada, pero vi con horror a la aldea entera acompañar a los derviches en una procesión de antorchas. Todos esos árabes, con sus trajes blancos, subieron salmodiando la larga avenida de palmeras y se agruparon en círculos, agazapados en la terraza con vistas al palmar. Los derviches, los elegidos, se sentaron entre ellos, hamacándose apenas hacia atrás y hacia adelante para ponerse en trance. Mientras tanto los acólitos corrían con sus teas y encendían las pequeñas fogatas que se habían preparado.

Las llamas se elevaron, iluminando el círculo de trajes blancos y rostros oscuros, hermosos.

Eran varios centenares de árabes, agazapados en grupos alrededor de las pequeñas fogatas. Estaba completamente oscuro, a no ser por las enormes estrellas en el cielo azulado de la noche. Durante largo tiempo no sucedió nada, pero yo observé el resplandor de los hierros calentados al rojo en las fogatas, y los cuchillos que se afilaban en las suelas de los zapatos de cuero anaranjado. Empezaba a sentir un poco de miedo, y sin embargo pensé si todo aquello no resultaría un perfecto fraude. Uno es por naturaleza desconfiado, pero no se podía negar que todo el arreglo tenía un aire de gran sinceridad y lo que más me convencía era que ninguno de mis cientos de invitados me prestaba la menor atención (a mí, de quien en suma esperaban los cincuenta francos), y hacían lo que tenían que hacer como si fuera parte de su tarea cotidiana.

Poco a poco se fué acentuando el balanceo, y empezó el canto. Era un murmullo más que un canto: un niño salió del círculo, y corrió una o dos veces alrededor del fuego; corría como si fuera sonámbulo. El canto se fué elevando, acompañado ahora por una especie de rítmico palmoteo. Un hombre salió del círculo, una figura salvaje con una camisa y un taparrabo, y, después de oscilar ante el fuego, agarró un clavo ardiendo (como una aguja de tejer) y se lo encajó de un golpe en la mejilla. Hubo como un suspirar en la concurrencia y el canto se hizo más hondo. Las manos golpearon con más insistencia con el mismo ritmo velado. El hombre tenía ahora media docena de agujas colgando de las mejillas, de las orejas, de las narices. Al bailar, se entrechocaban. Estoy convencida de que no había engaño alguno; se podía ver al hombre encajar la aguja y poco después aparecer la punta de la aguja en el otro lado de su carne traspasada.

Varios hombres se levantaron e hicieron lo mismo, hasta que hubo

seis o siete bailando alrededor del fuego, con los rostros que tintineaban como erizos por las agujas encajadas en ellos.

Yo empezaba a sentir que mi fiesta era una fiesta muy rara.

El hombre que ahora se levantó lo hizo con intención muy distinta. Era un hombre barbado, que había abierto su camisa, mostrando su desnudo pecho veloso. Sobre los hombros se había echado un manto blanco que se inflaba a su alrededor como una vela, mientras bailaba, girando con creciente velocidad. Cuando alcanzó la cima de su velocidad giratoria, un muchacho le puso una tea en la mano, que él apretó (mientras seguía girando) contra su pecho lamido por las llamas. Ni su carne, ni su barba, ni su manto de lana mostraron después señal alguna de la tea ardiendo que había apretado contra sí.

Otro hombre se levantó, y esta vez un estremecimiento sacudió la asamblea. Era un hombre grande, un hombre gordo, y mientras se volvía hacia nosotros descubrió el espacio enteramente desnudo de su enorme vientre. Sus ojos eran vidriosos y extraños; en la mano blandía un largo cuchillo corvo con el que hacía anchos gestos en el aire. Me sentí un poco descompuesta y, a mi lado, mi amigo árabe dió vuelta la cabeza, diciendo que ésta era una cosa que nunca había podido mirar, aunque lo decía para mi beneficio, para impresionarnos más a nosotros, los europeos; pero ahora creo sinceramente que su horror era genuino.

Había, realmente, algo terrible en ese enorme vientre y en ese cuchillo asesino a punto de hundirse en él. Me esforcé en mirar, aunque hubiera dado cualquier cosa por mirar hacia otro lado. Con todo —me dije— esto es algo que probablemente nunca volveré a ver. Por eso miré. Vi el cuchillo hundirse lentamente, pulgada a pulgada, en esa horripilante panza, exactamente en el medio, sobre el ombligo; lo vi clavado ahí; vi al hombre bailar con el cuchillo clavado, y el mango oscilar de un modo atroz; lo vi salir de su carne, pulgada a pulgada, como lo había visto entrar; tuve en mis manos ese cuchillo apenas arrancado;

examiné ese vientre, indecentemente expuesto a mis ojos a la luz de una antorcha; y no descubrí ni una sola gota de sangre en el cuchillo, ni herida ni abertura alguna en la carne de la barriga, como no había podido encontrar ningún síntoma de herida o quemadura en el pelo o en el manto del hombre que se había convertido en una antorcha viviente.

No pretendo explicar estos sucesos. Sólo sé que ocurrieron y que yo no estaba hipnotizada, y que (según puedo conjeturar tanto como asegurar) no había trampa posible.

Sé también que a la mañana siguiente, en el mercado de la aldea, vi a alguno de los actores de la víspera comprando agujas y cuchillos semejantes a los que habían usado. Era imposible, pues, que esas agujas y esos cuchillos fueran para suertes de prestidigitadores, de los que desaparecen dentro del mango en cuanto los aprietan. Las hojas usadas eran los comunes implementos que se venden en el mercado en un día de feria. Había tablas erizadas de clavos, que había visto martillados en los vientres de los hombres, la noche antes. Habitualmente se compraban con el inocente propósito de cardar lana. Vi a los mismos hombres comprándolos. No había sombra de prestidigitación en todo eso.

Explíquenlo como quieran: fué la fiesta más rara que he dado y que probablemente daré.

VICTORIA SACKVILLE-WEST

SALVACIÓN DEL IRIS

Rota en colores al brotar del prisma
—pálida luz en luces desangrada—
su blanca soledad ve dispersada
sin alcanzar piedad para sí misma.

De ella se aleja el luminoso cisma
de ángeles ciegos y almas sin morada,
y por el claro día descarriada
en un callar de eco sin voz se abisma.

Míralos como van: el verde al prado,
el rojo hacia el coral y hacia el granado,
el alto azul se empina al alto cielo

y el amarillo en el canario pía.
En su orfandad sólo hallarán consuelo
si les das tu mirar por compañía.

EDUARDO GONZÁLEZ LANUZA

PROSTITUCIÓN DE LA MÍSTICA

En uno de los primeros artículos que le inspiró la guerra actual, M. Edmond Jaloux, de la Academia Francesa, juzgaba *L'enfant qui passe* de Mme. Jacqueline Vincent: una mujer adopta a un niño huérfano; al ver a su protectora, una tal Mme. Vallières, el chiquillo, que parece contar unos dieciocho o veinte meses, exclama: "¡Mamá!" He aquí, concluye M. Jaloux, una obra que aboga por el "idealismo más elevado" y por "el orden místico" a que nos invita. Si el lector no admite que ese "¡Mamá!" eleva la obra en cuestión a la altura de la *Subida al monte Carmelo*, es porque sin duda no entiende palabra de literatura. Quizá ignora también que el verso "famoso" de *Prose pour des Esseintes*

Nous fûmes deux, je le maintiens

debe interpretarse en términos de *mística*: Jean Royère dirá que es sin duda porque el lector no entiende palabra de literatura.

Entre las señales del revoltijo intelectual y espiritual en que chapoteamos desde hace veinte años, una de las más graves, es decir, una de las más edificantes, es con seguridad el abuso que hace la crítica literaria de las palabras "místico" y "misticismo".

Se ha pretendido fijar aproximadamente el comienzo de la era neomística: 1884 o... 1899. Niñería desmentida por la historia. No hay aquí nada de milagro; al contrario, la eclosión no podía sorprender

a un espíritu observador: desde mediados del siglo XIX se enumeraban sus presagios y se presentía su inminencia. Flaubert se lo anunciaba a Louise Colet, Berthelot a Jules de Goncourt. Hacia la misma época, idéntico presentimiento en Taine. “La chifladura mística que ha atacado a Francia —escribe Goncourt en 1892— se ha revelado este año hasta en el tocado de las modelos y de las queridas de los pintores, que aparecen, en la inauguración de las exposiciones, peinadas a lo Botticelli...”. En 1904 un tal Bragdon anuncia al mundo la buena nueva, el advenimiento de un *nuevo misticismo*; será preciso creer que nació muerto, ya que resucita en seguida: los “renacimientos” del misticismo se suceden, en efecto, con rápida cadencia: 1909, 1913, 1916, 1921, 1922, 1924, 1926, 1932... 1940. Salteo algunos, pero los indicados bastan para demostrar que, desde hace medio siglo, cada año renace un fenómeno que había nacido precisamente el año anterior.

Que tal prurito de misticismo haya halagado en un principio a los críticos literarios es ¡ay! lo que no podemos poner en duda. En 1881, Menéndez y Pelayo había pronunciado ante la Real Academia Española su ilustre y mediocre discurso sobre poesía mística y poesía cristiana; en 1899, la confusión entre el estado de trance y el arte del escritor era un hecho, como que Vigié-Lecocq, entre otros evangelistas, había consagrado a tan hermosa tarea treinta páginas, más o menos, de una *Literatura contemporánea* publicada en 1896, justamente el año en que aparecía el ensayo de Charbonnel sobre *Los místicos en la literatura actual*. En 1901, Jablonowski publicaba en Varsovia un estudio en honor de los “místicos y convertidos”. Durante la misma época hacía estragos en Rusia cierto pretendido simbolismo, imitado del francés, y caracterizado (al decir de los manuales) por el “deseo de vida mística”. “No es una escuela literaria, ni una cofradía, ni siquiera un grupo de amigos — dice de esos poetas Vladimir Pozner —; yo los compararía más bien con los caballeros-monjes de una orden mística”. Aun aquellos que, sin perder la lucidez y reconociendo los derechos del intelecto, confiesan que a fines de siglo la palabra *místico* se convierte sin ton

ni son en sinónimo de lírico, exaltado, exaltante o sentimental, aun ellos, con todo, al escribir un artículo donde se proponen revelar esa confesión, no pueden menos de añadir a la lista ya larga de escritores *místicos* el nombre de Émile Pouvillon: tal es la fuerza de las ideas que halagan nuestra debilidad. Durante el siglo XIX el mal se extendió e hizo destrozos tales que Paul Desjardins, preocupado siempre por los problemas más “actuales”, organizó en 1924 un ciclo consagrado a discutir el tema siguiente: “¿Es la inspiración literaria un fenómeno místico?”

“Había que proceder — nos dicen — con exquisita prudencia...”. No es extraño que el tal ciclo, a semejanza de aquellos que le precedieron y de aquellos que le siguieron, se guardó bien de conjurar el peligro que denunciaba.

Abstengámonos, por consiguiente, de esas prudencias mortales.

Plutarco ¹ y Plotino, Carlyle y Henri Suso, Kipling y Johannes Tauler, H. G. Wells y Sébastien Frank, W. B. Yeats y Valentín Weiler, Donne y Jakob Böhme, Thomas Traherne y Olier, Hart Crane y Gerson, Francis Thompson y Juan de Gante, Crashaw y Jean de Mirecourt, Elinor Wylie y Eckhart, Newman y Dionisio el Cartujano, Mrs. Meynell y Pierre D'Ailly, William Blake y Nicolás de Cusa, Samuel Taylor Coleridge y Mechtilde de Magdeburgo, Aldous Huxley y Santa Brígida de Suecia, Thomas de Quincey y Lady Julian of Norwich, Tennyson y Ben Arabi, Edgar Poe y Raimundo Lulio, Swinburne y San Buenaventura, Shelley y San Pablo, Viatchesla Ivanov y San Francisco de Asís, Biély y la Beata Ángela da Foligno, Soloviev y Santa Catalina de Siena, Rozanov y el beato Gil, Brusso y el Beato Giovanni della Verna, Alexis Tolstoi y Giordano da Pisa, Nicolás Gogol y Jacopo Passavanti, Feodor Sologub y Doménico Cavalca, Tiuchev y Giovanni

¹ ¡Se me olvidaba su mujer, Timóxena!

dalle Celle, Remizov y Simone da Cascina, Juosapas A. Herbaciasskas y Angelo Clareno, Vydûnas y Agnolo Torini, Kierkegaard y Simone Fidati da Cascia, Rilke y Giovanni Colombini, Friedrich von Hügel y Lao Tse, Gertrude von Lefort y Pao P'O-Tsé, Gehrard Hauptmann y Abu Sa'id Ibn Abi'l Khayr, Hans Carossa y Chuang-Tsé, Ludwig Friedrich Barthel y Lie Tse, Novalis y Luis de León, James Joyce y San Juan de la Cruz, Charles Louis Philippe y Santa Teresa de Jesús, tales son algunos de los místicos apareamientos que autoriza la crítica de hoy día ¹. Es imposible agotar tanta riqueza: todavía quedan Vaughan y George Fox, fundador del cuaquerismo; Esquilo, Fet, Aristófanes, Richard Jefferies, Emily Brontë, Novalis; Essenine, don Pedro Calderón de la Barca, David (el rey), Omar Khayyam, O'Casey, Schelling, Schopenhauer, Gavrila Romanovich Derzhavin, Paracelso, Ben Gabirol, unos 275 más que pueblan la *Lyra mystica*, etc., etc....

Después de Dante y Carducci, Italia ve surgir a Giovanni Pascoli, a Pietro Zanfrognini, sin contar la pesca menuda. En Francia misma, que durante demasiado tiempo ha sido considerada como el país de Descartes, de Voltaire y de Anatole France, pululan hoy día los poetas místicos: sin hablar de Jodelle, Baïf, Pontus de Tyard, ni de Bertaut, Desportes, du Bartas, y para ceñirnos a los últimos cien años, más o menos, tenemos a Baudelaire y Max Elskamp, René Ghile y Mallarmé, Rimbaud y Sully Prudhomme, Verlaine y Adolphe Retté, Jean de Cour y T. de Visan, Verhaeren, Samain, Viélé-Griffin, Louis le Cardenel, Maeterlinck, Claudel, Jammes, Péguy, Pierre-Jean Jouve, Max Jacob, Rémy de Gourmont, y hasta Renée Vivien: y no son pocos. ¿Prosistas? Que no quede por eso. Michelet o Mirbeau, Flaubert, Balzac, o bien Émile Pauvillon: sólo lamentaremos tener que sacrificar tantos. Édouard Schneider, Henri Ghéon, Bloy, Huysmans, Loti, George Sand y Barbey, Bergson y Louis Lavelle, Jouhandeau, Green y Proust. Que me perdonen los que omito.

¹ Por supuesto, esta lista no es más que una de las cien o mil posibles. Para la demostración importa poco usar tal o cual nombre. No interesa para nada que la lista sea "completa".

Después de Góngora y Lope de Vega, después de Mosén Jacinto Verdaguer y Rubén Darío, el mundo español se fué enriqueciendo con (por orden alfabético) Raquel Adler, Ignacio B. Anzoátegui, Laura Holmberg de Bracht, Roberto Brenes Mesén, Alfredo R. Búfano, Laura Piccinini de de la Cárcova, Joaquín Castellanos, Eduardo Castillo, Luis Felipe Contardo, Laura Méndez de Cuenca, Carlos Cueto Fernandini, Ángel de Estrada, José Gorostiza, Max Grillo, Carlos Guido y Spano, Ricardo Jaimes Freyre, Carlos de Jovellanos y Paseyro, Roberto Ledesma, Adelardo López de Ayala, Francisco López Merino, Isabel Lleras Retrepo, Amado Nervo, Belisario Peña, José Eustasio Rivera, José Asunción Silva, etc., etc. Nada de celos; como se echa de ver, todas las repúblicas hispano americanas proporcionan un contingente precioso al coro de los poetas *místicos*. Espero que estas enumeraciones nos dispensen de citar a los checos y a los andorranos.

Los hechos son éstos: la espiritualidad progresa día tras día, la santidad se hace epidémica, a menos que no sea endémico el *misticismo*; sólo para la Argentina una antología reciente reúne de doce a quince escritores contemporáneos que alcanzan, a veces, la calidad mística.

Es innecesario, para apreciar el talento del prospecto, conocer de memoria todos los escritores citados. Aunque se desconozca Juosapas A. Herbacienskis o a José Gorostiza, se habrá leído *La Vorágine* o *Le Père Perdrix* o *Le démon mesquin*. Para aceptar sin sonreír que Sologub es comparable a San Juan de la Cruz, hay que tergiversar de manera curiosa la novela del escritor ruso o la obra del carmelita español. En cuanto a oler en *La Vorágine* "un misticismo budista" es cosa de aquellos para quienes dos más dos son veintidós. ¿Místico Remy de Gourmont? De acuerdo, siempre que se admita que Pío XII gobierna a los musulmanes. ¿Místico George Friedman? ¿Místico Henri Lefévre? Ambos son racionalistas y devotos de Marx. El primero ha escrito *La crisis del progreso*, fundado ensayo contra todas las místicas. Y el segundo, un

tratado de *La conciencia mistificada* (*mistificada* por supuesto, por los mitos y las místicas). Sin abusar del juego que consistiría en definir una mística conforme a *Bubu de Montparnasse* o a *El jardín de los Suplicios*, se puede notar, con todo, que para calificar de mística a la lesbia Renée Vivien, habría que dar a la palabra cierto sentido, que por otra parte se descubre (¿qué no podrá descubrirse?) en un adepto de la causa: “el que tiene el sentimiento de una presencia, de una comunión” es un místico, afirma León James. Pues bien, pase por Renée Vivien. ¡Y aún así! Sería sencillamente, para una definición mala, un chiste todavía peor. Arriesguémosla en consideración a los campeones de la neomística y para penetrar mejor en sus miras.

Desearíamos, quizás, comprender el malestar que sentimos ante esta letanía. Estamos tentados de suponer que los *místicos* de hoy día no tienen de común con San Juan de la Cruz sino las letras de la palabra con que abusivamente se les designa. Nada de eso. Cuando Wilhelm P. Gronbech compara a Donne con Ruysbroeck el admirable, no hace más que inscribirse en la lista de los que afirman, si no la *identidad*, por lo menos la *coincidencia*¹ del misticismo con el lirismo. No siempre se contentan los críticos con equiparar los sonetos *místicos* del colombiano Eduardo Castillo con los de Lope de Vega: Nervo se convierte, lisa y llanamente, en el “hermano de Luis de León y de Santa Teresa”. El autor de *Místicas* “es superior a todos los místicos españoles”, es “el niño divino, el *poeta de Dios*”, el que “aguardaba aún la lengua castellana”. ¿Qué decir de Rafael Arévalo Martínez, el poeta guatemalteco, sino que es “místico, esencialmente místico, únicamente místico”, y que sólo puede compararse con “la madre de Ávila, Santa Teresa de Jesús?

De modo que hoy día asimilamos todos los medianos rimadores y escritorzuelos a los más exigentes de entre los místicos difuntos.

¹ Reproduzco lealmente, ya que no la comprendo, la terminología de un crítico italiano.

Cuando pienso en la vida
escribe Isabel Lleras Restrepo,
a veces siento
que el mundo sólo sinsabores deja:
y creo oír la voz que me aconseja
dirigir hacia Dios mi pensamiento.

Esto se llama *Mística*.

Es *mística*, naturalmente, esta homilía de Urueta:

Ama a Dios en ti mismo y en la inmensa
bondad de su obra;
porque puso
poesía en la tierra.

Mística, igualmente, la colección que valió a Nervo su prestigio
de "nuevo Luis de León". Véase el tono:

¡Oh, *Dies irae* tenebroso!
¡Oh, *Miserere* lloroso!
¡Oh, *Te Deum* glorioso!

o bien:

Si alguno dijere que Cristo divino
por nos pecadores no murió en Judea,
ni su cuerpo es hostia ni su sangre vino,
¡anatema sea!

Si Verlaine pasa entre nosotros por *místico*, por lo menos reco-
nozcamos que lo debe a *Sagesse*, más bien que a su *Liturgies intimes*,
iguales o superiores, sin embargo, a *Místicas*.

Por fortuna, si bien nuestros críticos están siempre de acuerdo con sí mismos para envilecer a los santos y a los grandes escritores mediante la exaltación de los poetastros, muy a menudo arman gresca cuando se trata de conferir calidad mística a tal o cual escritor moderno.

Contra la opinión de Lascelles Abercrombie, Bodgener tiene a Wordsworth por francamente *mistical*. En Paracelso, Chuzeville ve un místico, mientras Denis de Rougemont descubre el primer defensor de la experimentación. Si para Lirondelle y Vladimir Pozner, Nicolás Gogol es místico, falta mucho para que M. de Vogué le atribuya ese mérito suplementario. Idéntica discusión a propósito de Pascal¹. La última mitad del siglo pasado echó en olvido las experiencias sobre el vacío, las cartas de Navidad, echó en olvido al filósofo en general y, aislando de la obra entera algunos sollozos de júbilo metidos en un forro, armó, retocando las piezas, un Pascal a gusto del momento. “Si las palabras de nuestra lengua tienen sentido definido”, Pascal nada tiene de místico, objetó M. de Vogué, católico mediocre pero sensato. Nadie quiso escucharle. ¿Por lo menos no negareis el misticismo de Shelley? ¡No recordemos, por favor, el agnosticismo del poeta! Nadie es lo que afirmó que era, replicaría un tal W. Morrison; por eso la hija de Vd. es muda y Shelley *mystical*.

Polémicas de periodistas, se dirá. ¿Para qué darles importancia? Veamos el caso de Donne: desde hace veinticinco años se le han consagrado numerosas obras que pueden calificarse de serias, ya que no siempre de inteligentes. Se dividen en dos bandos: el que niega y el que afirma el misticismo del poeta. Miss Mary P. Ramsay, Miss Evelyn M. Simpson, Miss Caroline F. E. Spurgeon, Miss Helen C. White, Louis Bridvold, George Williamson, Wilhelm P. Gronbech, afirman deliberadamente el “profundo”, “esencial”, o “definitivo” misticismo de Donne. Sir Herbert J. C. Grierson está bien con Dios y con el diablo. Si hemos de creerle,

¹ Por lo demás, la crítica no asoció el nombre de este sabio sino muy tardíamente con valores místicos, sobre todo a partir de 1900: ya lo señalaba M. de la Valette Mombrun. En una tesis dedicada no obstante a la apología del Pascal de nuevo estilo, Miss Eastwood confirma el hecho y las fechas.

Donne se acercó sin duda a la visión beatífica, pero en la medida en que podía hacerlo un espíritu propenso a torturarse y preso, por añadidura, en las telas de araña tejidas a su alrededor por la teología del siglo XVII. Finalmente, otros, como Miss Joan Bennet, R. C. Bald o Mario Praz, niegan redondamente que haya sido místico. (Sin hacer, con el nombre de T. S. Eliot, un argumento de autoridad, ni con los de las misses un argumento misógino, hay que suponer muy bien que si el poeta inglés tiene a Donne por la “antítesis de lo místico”, es que las misses en cuestión no escriben en la misma lengua que Eliot).

Y no es resolver el problema insinuar, como lo hace Rudolf Kirk, que quizá no se puede, en suma y al fin de cuentas, asegurar si Donne fué o no *mystical*.

Con perdón de los críticos, la palabra *místico* debe de asumir en sus escritos, por error, negligencia o premeditación, un sentido extraño. De otro modo no se comprendería ni la indigencia espiritual de los pretendidos místicos que proponen a nuestra fe, ni los flagrantes desacuerdos acerca de la calidad de cada uno de los recién promovidos a esa categoría, ni se comprendería, sobre todo, que en el momento en que florecían tantas y tantas rosas místicas, Menéndez y Pelayo, acorde en esto con J. Chapman y algunos otros, lamentara la sequedad del siglo y la escasez de escritores místicos; no se comprendería, por último, que una señorita Enid W. Mark deplorase la vida de hoy, que no deja al misticismo ningún lugar, por pequeño que sea.

Unos u otros deben de andar errados. En efecto, ¿qué entienden por *místicos* los críticos que los ven por todas partes? “Natural en su contenido —según Fulano de Tal—, humano en sus móviles, mundial en cuanto a su finalidad”, el misticismo de hoy ¿no sería, más bien, “una unidad mística secundada por la intuición, mística a su vez, de dicha unidad”? (En ese estilo, el *Petit Larousse* no lo haría mejor). A menos que no sea una “reacción a la impresión que hace sobre la voluntad purificada, la idea negativa de Dios”. Otros, algo más exigentes, no lo son nun-

ca más que Arrigo Levasti en su prefacio a *Místicos del siglo XIII*. Este escritor se niega a tomar *misticismo* en un sentido rígido, absoluto; da, según confesión propia, una interpretación lo más amplia posible, capaz de abarcar a la vez el ascetismo, la devoción, la liturgia. Con reservas no menos prudentes al parecer, Vigié-Lecocq podía definir como escritor *místico* a aquel “que asocia a Dios a su vida más íntima”. ¿Quién tendrá la mezquindad de censurar a Rufus Jones, que se contenta con la religión intensa, la fe del carbonero? Para este otro, será *místico* todo escritor que, ya en prosa, ya en verso, vea más allá de las apariencias, y para quien sus sentidos sean obstáculos. No del todo, dice otro; el verdadero *místico* está persuadido de que cada cosa es lo que es, pero simboliza algo más. Waldo Frank: *místico* es el que, mediante la experiencia inmediata, conoce la continuidad orgánica que lo enlaza con el cosmos. No está Vd. en lo cierto — replicaría Luigi Tonelli — pues el misticismo espiritualiza todas las cosas, atribuyendo a todo significaciones morales e intelectuales trascendentes, y persiguiendo en todas partes la imagen o la sombra de lo absoluto.

¡Perdón! Diga Vd. más bien: “La necesidad divina por la que un alma de poeta concluye por negarse a sí misma, por negar todos sus bienes, todos sus tormentos, los mitos y los cantos creados por los hombres, con el único fin de ofrecerse, vacía y vibrante, a alguna música tan nueva como oculta”. He aquí la verdad de la verdad entre los misticismos. “Es demasiado y demasiado poco”, decía muy bien a este respecto G. A. Borgese.

En consecuencia, ¿deberíamos mandar a paseo nuestra lengua y nuestro espíritu, apoyándonos en la convicción de que definir lo verdaderamente *místico* sobrepasa las posibilidades del humano entendimiento? Tal es el parecer de M. Brockington¹, cuyo espíritu, en efecto, no se halla a la altura de sus aspiraciones.

¹ No el de W. L. Doughty: “Un examen de las numerosas definiciones del misticismo lleva a concluir que *místico* es el que, a consecuencia de una búsqueda deliberada, apoyada por la oración, se hace consciente de Dios en las profundidades de su conciencia, y reacciona luego con amor y respeto”.

Puesto que existen diccionarios, veamos a lo menos qué auxilio pueden prestarnos en esta coyuntura.

Místico tiene en Richelet la siguiente definición: “que lleva al extremo la devoción y la espiritualidad. No se usa más que hablando de cosas de religión”. Es el parecer de la Academia: “No se dice más que en lo que atañe a las cosas de religión” (1694). Pero el sentido que da difiere del que propone Richelet: “Figurado — nos dice — y misterioso”. Hallamos igualmente *mysticé* en Richelet: “búsqueda profunda en materia de espiritualidad (la *mysticité* conduce a menudo a la ilusión y al error)”. Pero nada de *mysticisme*. Littré, lo mismo que Hatzfeld, Darmesteter y Thomas, consigna esta palabra como neologismo: en efecto, no fué aceptada por la Academia sino en 1878 ¹. Por otra parte, preguntamos el porqué, pues los diccionarios del siglo XIX distinguen penosamente *mysticité* y *mysticisme*. Según Bescherelle, la primera de estas palabras se refería “a las opiniones” y la segunda “a los caracteres”. Para *mysticité*, Hatzfeld, Darmesteter y Thomas dan, sin embargo, un pasaje de D’Alembert: “La *mysticité* de Fénelon era más sensata”. Es evidente que en nuestros días podríamos emplear igualmente *mysticisme* ².

Otro engorro: se ha observado que el francés *mysticisme* traduce a la vez el alemán *Mystizismus* — que significa el irracionalismo, la teosofía, etc. — y el sustantivo *Mystik* que designaría la experiencia de un Eckhart. Se querría que *mysticisme* no fuese empleado más que con el sentido de *Mystik*. El diccionario Lalande continúa, sin embargo, dando como equivalentes alemanes de *mysticisme*: *Mystik* y *Mysticismus*, y explica que esta última palabra es “más rara”, pero omite la distinción que Jones creía necesaria.

¡Qué imprecisión! ¡Vaya una ganga! Se comprende que Liron-delle pase con soltura, en unas pocas páginas, de *idéal* a *mysticité*,

¹ Brockington data *mysticisme*: 1763 “probablemente”.

² *Mysticité* parece adquirir poco a poco un sentido peyorativo. Marcel Arland ha clamado contra la “dudosa *mysticité*” que hacía estragos hace diez años.

y luego a *mysticisme*. Poco importa que la flojedad de los lexicógrafos manifieste la causa o el efecto de las debilidades del pensamiento *místico* en las últimas décadas: efecto o causa, efecto y causa, en el fondo es todo uno. Hace ya tiempo que se sabe que ante un examen serio, la filosofía, tal como la entendemos ordinariamente, se resuelve en argucias de lenguaje.

Queda por decir que si nuestros críticos literarios se preocupasen de la probidad, por poco que fuese, al vaticinar sobre el *misticismo* de una Renée Vivien o de Georges Jolitzser, podrían muy bien aclarar: “Fulano es místico en el sentido A-B del diccionario Lalande; cree en la posibilidad de una unión íntima y directa con Dios. Mediante la ascesis apropiada, se prepara para los éxtasis, visiones beatíficas y maravillosas hacia las que tiende su voluntad”. O bien: “Fulano es místico en el sentido que los eclécticos asignan a esa palabra. El misticismo es para él el cuarto de los sistemas cuyo ciclo forma la historia del pensamiento. Reacciona contra el escepticismo y somete la razón a la imaginación secundada por el sentimiento”. Por último, nuestro buen crítico podría decir: “Fulano es místico en el sentido D, 1º de Lalande: se consagra a las doctrinas que reposan sobre el sentimiento o la intuición antes que sobre la observación y el razonamiento (tomando *intuición* en el sentido de *conocimiento sui generis, comparable al instinto y al sentido artístico, que nos revela lo que los seres son en sí mismos*)”. A menos que no optara, al fin de cuentas, por el sentido D, 2º: “Místico es quien menosprecia o rechaza la realidad sensible en provecho de una realidad inaccesible a los sentidos”.

Es, en verdad, poco discreto establecer con precisión el sentido de las palabras: es algo que hiede a pedantería¹. Con todo, seamos pedantes antes que deshonestos. Prefiramos ser pedantes antes que jugar con las diversas acepciones de las palabras que elegimos, y antes que enriquecer el misticismo definido en D (el misticismo que los autores de diccionarios convienen en cargar casi siempre de un matiz

¹ Coleridge: “Querer definir cada palabra, es cerrar el camino a la verdad”.

peyorativo) con el prestigio y la grandeza que se asocian tanto a las nociones como a las experiencias definidas en A-B.

Esas buenas gentes no confesarán el subterfugio. Sin embargo, se las puede condenar por impostoras. Cuando Flaubert se compara a los místicos, ¡cuántas precauciones oratorias! “Soy, en el fondo, un místico, y en nada creo”. Y luego: “Sin el amor de la forma, yo hubiera sido, quizás, un gran místico”. O esto otro: “Torno a una especie de misticismo estético (si es que ambas palabras pueden ir juntas)”, etcétera ¹.

Por más que sufrió, evidentemente, los primeros accesos de la epidemia cuya etiología estudiamos aquí, Flaubert conocía el francés lo bastante como para inquietarse por una palabra y por una reunión de palabras, empleadas, efectivamente, de modo peligroso. Mme. Comanville no se anda con rodeos: “el místico volvía a ser hombre”, escribe sin pestañear la abusiva sobrina. En cuanto a Seillière, muy ocupado en disociar, confundiéndolos a gusto, los misticismos en que se distribuye la vida espiritual del escritor, — misticismo social, pasional, estético — ¿cómo se cuidaría de sopesar cada una de sus palabras en cada una de sus innumerables obras? Si hemos de creerle, en el autor de *Bouvard et Pécuchet*, esos misticismos no son más que *éxtasis*, *arrobamientos*. En este punto pierde el dominio de su vocabulario y el respeto debido al pudor de un artista: el *Garçon* flaubertiano se transmuta en “concepción” de “carácter místico”, en un exorcismo merced al cual Flaubert eliminaba un complejo freudiano o algún maligno espíritu del que estaba poseído, “según la feliz expresión de los Goncourt”. Thibaudet se guarda de tan grosero error, pero no de instituir a Flaubert en “análogo” a los místicos, o “no muy diferente” de ellos.

¹ El “y” de la primera cita tiene necesariamente sentido adversativo: *y sin embargo* (lo que yo, Flaubert, sé que es incompatible con el empleo de la palabra *mística*), y sin embargo en nada creo.

Nótese también el condicional, “una especie de”; y finalmente, el paréntesis.

Por último, muy recientemente, Henri Guillemin construía un Flaubert orientado hacia el catolicismo. Se echa de ver el método y sus fines.

En la mayoría de los críticos, se halla idéntica tergiversación del pensamiento de Proust: deliran con motivo de las páginas en que Marcel —como dicen— ha relatado sus reencuentros con el tiempo. En lugar de estudiar con *precisión* los componentes diversos, Platón, Ruskin, Bergson... etc.; de indicar cuál es la dosis de la moda y cuál la de la experiencia; en vez de considerar en qué medida se puede deducir fundadamente de esta hipótesis una epistemología anti-intelectualista y valledera, Curtius, Dandieu, Jäckel, Cattani y Cía., se apresuran a llegar a lo esencial: alistar a Proust entre los campeones del misticismo, es decir, entre los enemigos de la ciencia y de la disciplina racional; contarle, en fin, entre los *pioneers* de una nueva religión ¹.

En efecto, en nuestros días el misticismo se transforma, y se transforma exclusivamente, en una escapatoria de las dificultades opuestas al espíritu por la ciencia, la economía y la política.

¿Las cooperativas? Son sencillamente el mandato místico “amaos los unos a los otros”. ¿Quién se atreverá todavía a mencionar el progreso de la ciencia, puesto que los místicos han visto la zarza ardiente, las lenguas de fuego que anunciaron al Espíritu Santo, pruebas, a buen seguro, de que sabían ya que en este bajo mundo “todo está hecho de electricidad”? Ampère y Faraday, según esta teoría, no vieron nada que no hubiesen visto ya Moisés y los Apóstoles. Todavía si, al atacar la abstracción *Progreso*, se limitaran a definir con más exactitud los períodos de crisis o de retroceso, como también los de conquista, esto sería de gran provecho para ellos mismos, sobre todo para los que, no desesperando de *ciertos* hombres, no pueden dudar deliberadamente de

¹ “Si bien Proust no ha entrado en el camino hacia Dios y hacia una nueva fe, lo ha trazado en cambio libremente”. Jäckel: *Bergson und Proust*, Breslau, 1934, pág. 107.

Acerca de los retoques y de las omisiones de estos críticos, haré en breve un estudio especial.

todo progreso. Pero, más aún que a la noción de progreso, se apunta a la inteligencia y a la razón crítica: no solamente insinúan que el *misticismo* “profesa una intuición directa de la pura verdad del ser”, lo que pone en juego muchos conceptos a cada cual más penoso de definir (intuición, verdad, pureza, ser), sino que añaden, por supuesto, que tal intuición permanece “absolutamente independiente de las facultades” mediante las cuales entramos en contacto con la “contaminación ilusoria del mundo presente”. Como si *independiente* pudiese satisfacer a un espíritu serio. ¿Qué quiere decir *independiente*? ¿Que la intuición *mística* se superpone al conocimiento discursivo? ¿Que se yuxtapone? ¿O que lo excluye? Para un Brémond, que reconoce, pese al celo que pone en confundir oración con literatura, que los místicos no tienen necesidad de *humillar* la inteligencia; para un Antonio Scolari, que reconoce en la *mística* de Pascoli una experiencia provisoria, gracias a la cual el espíritu se prepara para la comprensión racional del misterio, la única preocupación de los *minores* o de los *minus habentes* está hoy en echar por tierra la razón mediante el citado juego con los diversos sentidos de *misticismo*.

Sirva de prueba, el tratado de *Lyrosophie* de Jean Epstein: sabiduría de los porta-liras, la lirosofía debe suceder a la ciencia; al colaborar en la destrucción del conocimiento objetivo, contribuirá, *místicamente*, a la salvación del pensamiento.

Por desgracia para los pescadores de ideas revueltas, los místicos (en el sentido A-B de Lalande: aquéllos cuya grandeza y sinceridad no pone en duda nadie, agnóstico o creyente) se defienden bastante bien contra los desvaríos de nuestros zoilos en miniatura.

Así como no basta invocar los desequilibrios nerviosos o los excesos de emotividad para dar cuenta satisfactoria de las propias obras, no basta tampoco invocar un vulgar irracionalismo.

Jean Baruzi lo ha dicho y lo ha repetido: “Espíritu observador y

amigo de lo que es inteligible”, San Juan de la Cruz “estudia, compara y clasifica los fenómenos observados en sí y fuera de sí”. Lo que domina en el carmelita “es la actividad de análisis”, en él “la contextura lírica imita a su manera la contextura lógica”. Si quiso “sobrepasar el pensamiento discursivo”, el autor de la *Subida al monte Carmelo*, “fielmente sumiso a la razón”, jamás alteró el papel de esa facultad “entendida como una unificación suprema”. Así como no se abandonaba al irracionalismo, el santo tampoco mostraba complacencia por la vaguedad de alma y los gimoteos que, junto con el desvarío, forman hoy la mitad suprema del misticismo. Recuérdese —o descúbrase— su apóstrofe a la priora de las Carmelitas de Caracava: “¿Qué lágrimas tan impertinentes son éstas?” En fin, la magia, o la teosofía, y hasta la quiromancia, disciplinas todas eminentemente *místicas* —a lo menos según la opinión contemporánea— son, precisamente, las disciplinas contra las que han debido luchar todos los místicos. La disciplina taoísta, por ejemplo, ha degenerado muy rápidamente en juegos de manos, fórmulas de larga vida, etc...¹. De ahí que la obra de San Juan de la Cruz pueda considerarse, en cierto sentido, como una crítica de la magia. El santo luchó contra “los hechiceros, los encantadores, los mágicos, aríolos y brujos”.

Así pues, por el lado de la magia, no es posible asimilar los místicos a nuestros lirósofos y poetas quirománticos. Por consiguiente, es una indignidad, así fuera para acabar con la inteligencia, rebajar a San Juan de la Cruz (por el uso que se hace de la palabra *mística*) al nivel de los Albert Samain o de los Sully Proudhomme de tres al cuarto².

¹ He aquí una entre mil: “una vez preparado el mercurio, éste se convierte en gránulos minerales. Tómese uno por día. Transcurridos cien días, el cuerpo cambia, los huesos se corrigen, la materia y la forma comulgan, se alcanza la vida perpetua”. — (Pao-p'o-tseu: *Tratado del cofre de piedra*).

² ¿No es poco más o menos la expresión del santo cuando deplora que en su tiempo muchas almas que no merecen unos “cuatro maravedís de consideración” anden clamando por todas partes que Dios les ha hablado? “En mi calidad de cuáquero, escribe en nuestros días un señor Brockington, lo más profundo del misticismo no me es extraño”.

Jean Baruzi modera, pues, sus palabras cuando lamenta el escaso mérito de la literatura que se consagra hoy al misticismo. ¡Qué pensaría si, en lugar de enumerar obras que así y todo conciernen al misticismo religioso, se hubiera dedicado a las que se amontonan, cualquiera sea su valor y el valor de su objeto, acerca de Marcel Proust y de Amado Nervo! Habría que extremar, entonces, el juicio de Baruzi. Si nos detenemos en este “vuela-vuela” del misticismo, si los críticos, tan confusos después de medio siglo de este juego, como los niños después de media hora de “vuela-vuela”, persisten, aunque fuera de buena fe, en parodiar: “¿caracol? — ¡vuela! — ¿elefante? — ¡vuela! — ¿guijarrro? — ¡vuela!”; si continúan con su “¿Mirbeau? — ¡místico! — ¿Gauguin? — ¡místico! — ¿Rouault? — ¡místico!”, es el acabóse de Occidente.

En efecto ¿cuáles son los fines últimos de los que se obstinan en este juego?

Si se limitasen a convertir en criatura sagrada —como dicen— al escritor, a investirlo de dignidad religiosa; si el misticismo, como el satanismo, el profetismo, o el magismo, no formase más que uno de los grados de la iniciación a través de la cual desde hoy en adelante todo poetastro se eleva a la demiurgia y pretende la apoteosis, el mal no sería tan grande. En efecto, a Jules de Gaultier se le ocurre identificar, de acuerdo a la moda, “el estado religioso con el estado estético”; pero el filósofo no se rebaja de ningún modo a difamar el intelecto. A Julien Benda se le ocurre sentirse un verdadero *clerc*, un *regular en el siglo*, pero el autor de *Belphégor* frustró las celadas de lo afectivo y, en pleno auge del irracionalismo, continúa defendiendo la inteligencia. Si limitase a esto sus perjuicios, el misticismo no nos molestaría mucho más que las capillitas que hormiguean en París, se constituyen en cultos autónomos y cuentan con orgullo sus tres o cuatro adherentes. ¿Por qué no conceder a los literatos más vanidosos la cualidad *mística* con que gustan engalanarse? A los demás, se les explicaría que la distinción entre valores estéticos y religiosos coincide con la más brutal de las

oposiciones perceptibles en las sociedades humanas: la oposición entre lo profano y lo sagrado; que el clérigo, por otra parte, se define sociológicamente (ya lo ha dicho Roger Caillois) por cierto número de caracteres: colegialismo, obediencia, castidad, etc... a los que no se ciñen los escritores que reivindicán los privilegios clericales. Muchos ¿quién sabe? renegarían de sus fantasías. Y si no, tanto peor. No moriremos por ello.

Si este neomisticismo limitase sus fechorías a adular a lo demagogo la mediocridad de las masas; si permitiese sin más a las mujeres de mundo publicar en alguna serie de vulgarización sus antologías de místicos; si permitiese solamente a unos señores Brockington proclamarse profundamente místicos, y a unos señores Eakin preguntarse sería y bufonescamente si no deben volverse aún más místicos (lo que es como decir: nosotros, salchicheros, barrenderos, profesores o predicadores ¿no deberíamos hacernos más geniales?); si permitiese a unos señores Vigíe-Lecocq afirmar que “la poesía de los místicos es la accesible a las almas simples” (lo que, a lo menos, ayuda a comprender que manos piadosas hayan corregido en “vivo porque no muero”, el verso de la carmelita española:

que muero porque no muero

lo que a lo menos ayuda a comprender que todas las traducciones de Tao-tö-king se contradigan en los términos), el neomisticismo literario no sería mucho más peligroso que las elecciones internas del Jockey Club.

Pero estos amables vicios revelan otros más serios, y asumen por ello cierta gravedad: no hay demagogia inocente.

Para apreciar el peligro debemos examinar el uso de las palabras *misticismo* y *místico*, en la lengua cotidiana, en la política y en la prensa. No reprochemos demasiado a los que piensan que Francia, “hija *mística* de Juana de Arco”, debe salvar el mundo sustituyendo las mis-

ticas revolucionarias —staliniana o nazi— por la *mística* democrática. “Hija mística” aun puede admitirse, según Richelet o la Academia. Que Paul Desjardins, de quien nos aseguran que fué el *místico* apologista de la acción, haya logrado hacer tan pocas cosas en su larga vida, es aún más inquietante, porque es mucho más claro. Cuando Zola califica de *místicos* el suelo del estrecho jardín en donde Angélica se lo pasa soñando, la ciudad en que vive, los bordados que imagina, no puedo menos de recordar que la estufa del baño turco de París le parece a Maupassant “mística casi como un templo”, o que William H. Stoneman, corresponsal de guerra del *Chicago Daily-News*, describe el encanto *místico* que tiene para los ingleses el toque de queda. Finalmente, cuando, mediante una metáfora homérica, el mismo periodista sugiere que, tal como las muchachas feas que se las componen para sacar partido de la sombra, las horribles callejas de los suburbios londinenses ganan un encanto no menos *místico*, gracias a la oscuridad que impone la D. C. A., me cuesta comprender que aquí el epíteto significa únicamente: *turbador*, *misterioso*, a menos que no sea *formidable*, *estupendo*. Había en París hacia 1935 una tal Miss Tric que se decía vidente, y empleaba con habilidad la palabra “lanzada” por nuestros literatos. Lo mismo hacen, allá en Chicago, los agentes de publicidad con una *Mystic cream* “excelente para las manos”, según prometen los prospectos. El valor de la palabra se reduce ahora a cierto prestigio afectivo. Ha perdido todo contenido intelectual: H. R. Knickerbocker diserta acerca del “don místico” del “curandero místico” Adolfo Hitler.

Descendiendo un círculo más en el infierno de las palabras y de la inteligencia, descubrimos sucesivamente el misticismo *realista* de Retté, el misticismo *positivo* de Mallarmé, *naturalista* de Wordsworth (cuando no de Huysmans), *carnal* de Pierre-Jean Jouve, *práctico*¹ de George

¹ Teresa de Ávila fué mística y sin embargo reorganizó a las Carmelitas. Pero no regulaba las minucias de la administración en sus momentos de éxtasis. Mística y práctica, sea; pero ¿qué es un misticismo práctico?

Fox; *anárquico* de Tolstoy, *humorístico* de Max Jacob, y hasta *escéptico*, *racionalista* o bien *irreligioso*¹.

Un capítulo entero del ensayo consagrado por Miss Knowles a *La reacción idealista*, trata precisamente del *misticismo* irreligioso. Esta dama no es, como podría esperarse, el único espécimen de su especie: Biély es místico, asegura Pozner, pero con “misticismo de origen no religioso”, hermano, en suma, de José Asunción Silva, “el místico descreído”. Poco a poco llegamos hasta el “libre pensamiento místico de Ricarda Huch”, hasta el “éxtasis laico de La Fontaine” y otras monstruosidades más bonitas todavía. Jacques Mercanton eleva a Joyce a la categoría de místico, pero está dispuesto a reconocer que el autor de *Ulises* es, entre todos los artistas, el más “seriamente escéptico”.

Aparte del prestigio casi mágico de que goza la palabra *misticismo*, asoma a estas expresiones de doble sentido la necesidad morbosa que lleva a nuestros contemporáneos a complacerse en los términos contradictorios. Como réplica del *misticismo humorístico* o *escéptico*, hemos visto nacer y morir los realismos *mágico* o *socialista* y las dialécticas que se decían *materialistas*. ¿Qué son semejantes inventos de la desesperación si no el equivalente del socialismo-nacional o del nacional-comunismo? ¿Qué son semejantes productos híbridos si no la forma que toma en el siglo XX la pasión de lo absoluto, “la pasión conmovedora de lo absoluto” como la llamaba tontamente Daniel Rops, la estúpida manía de lo absoluto, cuyas consecuencias espantosas dramatizó Balzac dos veces, la estúpida manía de lo absoluto, que antaño se llamaba cuadratura del círculo, y cuya forma política tiene por nombre: absolutismo, OVRA, G. P. U., Gestapo?

Cualquiera sea el lado por donde tomemos las palabras *mística* y *misticismo*, nos llevan siempre hacia Hitler y el nacional-socialismo.

¹ ¿Es concebible el misticismo irreligioso? No sólo se puede refutar la posibilidad de un misticismo que no fuera ni católico, ni budista, ni musulmán, ni taoísta; no sólo el misticismo no existe si no está sostenido por una tradición y si no surge según y contra tal tradición y tal teología ya organizadas: hay que recordar, además, a los que fingen olvidarlo, que la experiencia mística establece una comunión físico-espiritual entre un individuo y Dios (llámesele como se quiera: absoluto, perfección, Jesús, naturaleza, Tao).

¡Cómo se hubiera divertido Thibaudet, que tomaba a broma nuestro vocabulario político y lo comparaba con el de los almaceneros! Así como un guisante, duro como una bala y del tamaño de una bola, será siempre “semifino”, del mismo modo un diputado derechista se llamará siempre republicano de izquierda; un partidario de Luis XIV, conservador; y radical significa “justo medio” (como revolucionario, en México, significa “conservador”).

Ya no es tiempo de sonreír. Sabemos hasta dónde nos ha llevado la vaguedad del vocabulario. Sabemos que nadie ha hecho la guerra a Polonia ni a Finlandia; sabemos que los daneses, checos y eslovacos están protegidos y que Finlandia provocaba a la U. R. S. S. Hasta hemos visto un *segundo* ultimátum. Sabemos ahora que las equivocaciones verbales van acompañadas de la guerra.

Si M. Edmond Jaloux, de la Academia Francesa, empleara en reflexionar el tiempo que pierde en empolvase, en perfumarse o en escribir mal, quizá habría descubierto que la indulgencia ante el pseudo-misticismo de las Jacqueline Vincent no es tan anodina como parece.

Como si aún fuera poco que los críticos halaguen la fatuidad de los señores literatos al rebajar el sentido de la palabra *misticismo*, como si fuera poco que adulen la bajeza del público, como si en cierto modo su abandono no hubiese contribuido a matar a los niños finlandeses, todavía amenazan con destruir la poesía:

Poesía, dulce y mística

canturreaba Rubén Darío. Y el arcángel Gabriel (d'Annunzio):

Parola, o cosa mistica e profonda.

¿Creen así definir la poesía? ¿Créese, en verdad, que tiene sombra de apariencia de sentido común la trigésima séptima de las treinta y ocho definiciones de la poesía que daba hace poco Carl Sandburg: “mística y

sensual matemática de fuego, de chimeneas, de pañales, de pensamientos [entiéndase las flores, no las ideas] de pueblo y de ocasos purpúreos”?

¡Basta de “cosas dulces” y “profundas”, basta de “mística matemática”? En lugar de abordar la experiencia —como dicen— o el misterio poético, mediante los adjetivos que emplean los quirománticos y los tontos, téngase a bien juzgar los poemas. Desde hace medio siglo, con decir que un escritorzuelo se ha vuelto *místico*, está todo dicho. ¿Su lengua, sus ideas, sus imágenes, sus ritmos? Bagatelas, a las que no podrían rebajarse los que tienen por misión buscar desesperadamente lo absoluto. ¿Tajar la péndola o llenar una pluma-fuente? ¡Quita allá! ¿Desempeñar honradamente un oficio muy honrado? ¡A otro perro con ese hueso! ¿Somos o no somos los *vaticinadores errabundos*?

Algunos poetas han olfateado el peligro. “En la tendencia moderna a rivalizar con la metafísica y la mística, la poesía arriesga su propia vida”. André Bellivier no se equivoca. Que se eleven otras voces; hace falta que surjan nuevas *artes poéticas*. Que se retorne deliberadamente al concepto de las artesanías. “En esos mundos imaginarios cuyo artista es el geómetra y el mecánico, el físico y el químico, el psicólogo y el historiador...” escribe Henri Focillon. Como él, volvamos a adoptar las palabras usuales, las de los oficios que no pueden hacer trampas, para aplicarlas al poeta. O de lo contrario, el misticismo agostará la poesía por defecto de técnica, exactamente como Malherbe la agostó por exceso de técnica.

Observaba hace poco un crítico italiano que uno de nuestros más fervientes campeones del misticismo llamaba la atención por su insuficiente “intensidad espiritual” y por su deficiente “recuperación intelectual”. Según declaración de otro iniciado, Jean Epstein, misticismo y lirososofía nacieron en Occidente de la “fatiga intelectual” (fatiga o pereza: porque esta última descuella en imitar los efectos del trabajo). ¿No hay ningún recurso, ningún remedio?

Puesto que la Iglesia misma, antes tan celosa de humillar los seudomísticos y aun los místicos verdaderos, ratifica hoy el estropicio de una idea que en otro tiempo acaparaba; puesto que el padre Ortega, salesiano, reconoce a Nervo como poeta místico, ¿hay que esperar la próxima encíclica que condene los embrollones?

Corresponde, pues, a los laicos ocuparse de los intereses que la religión descuida; corresponde a los filósofos adoptar la moción de Ranzoli, que quería limitar el empleo de las palabras *místico* y *misticismo* al sentido estrictamente religioso; corresponde a los críticos literarios proscribir tales intrusos; y a los poetas, ser poetas.

El príncipe Ling de Wei —refieren las crónicas chinas— sufrió gran número de reveses domésticos y públicos. Su mujer, Nan Tseu, se entregaba al incesto. K'uai Kuei, el heredero, tramó el asesinato de su madre, pero tuvo que huir de Wei sin haberla matado. El príncipe Ling nombró heredero a Ying, que declinó semejante honor. A la muerte del soberano, su incestuosa mujer también ofreció a Ying el gobierno del principado. Nuevo rechazo. La malvada cayó sobre Tche, el propio hijo de K'uai Kuei, alzó el hijo contra el padre y llevó el horror a su colmo. Tseu Lu preguntó un día a Confucio: “Maestro, si el príncipe de Wei contara contigo para ordenar sus asuntos ¿cuál sería tu primer cuidado?” El Maestro replicó: “Corregir las denominaciones, a buen seguro”. Ante la impertinente pregunta del discípulo: “¿De veras, no te equivocas?”. Confucio explicó su respuesta: “A denominaciones incorrectas, razones incoherentes; a razones incoherentes, asuntos comprometidos; a asuntos comprometidos, ritos y música sin cultivar; a ritos y música sin cultivar, penas y castigos inadecuados; a penas y castigos inadecuados, el pueblo no sabe ni con qué pie baila, ni qué hace con sus diez dedos”.

Si no se recurre inmediata y rigurosamente a la norma del *Cheng ming* de Confucio —la norma de las denominaciones correctas, la norma de la inteligencia— ¿cómo se podrá salvar nuestro Occidente?

ETIEMBLE

LA EXPERIENCIA DE HUARIZATA

Montañas que emergen de golpe en la monotonía del altiplano, desiertos arenosos con dunas que se aúpan en el horizonte, tolas y yaretas moteando el suelo, salitreras y lagos de reflejos profundos; y de pronto, después de un mar inmovilizado en rocas, la bocanada olorosa, fragante a jazmines de la hoya de Sucre. El cielo como un lienzo tirante y alto del más intenso azul prúsico se tiende por sobre la tierra ocre y la grandiosa visión del altiplano. Más lejos, al oriente y en valles hondos, calientes y selvosos, la naturaleza se estira en una fusión de verdes, amarillos, azules y rojo oxidado. Monte y meseta adusta; llanuras muelles. Y en ese mundo físico de contraste y sorpresa, una vieja raza pegada al suelo de sus antepasados, unida a la tradición telúrica de lo incásico, supervive y ambula.

Seres reconcentrados, impasibles, lentos, medidos en ademanes, pocos en palabras, dejan pasar las horas mascando el acullico, mirando pastar sus rebaños y el paso fugitivo de las nubes en el cielo de crepúsculo violeta. Contrastes bruscos de luz y sombra, vegetación y desierto, llano y montaña, arenal y vergel; y una raza inmovilizada en actitud antigua, extrañada del momento, vertida hacia sí, indiferente al mundo y sufrida en la injusticia. Ciudades con barrios modernos de edificios luminosos y acondicionados para vivir bien y cómodo; y arrabales indígenas, con viejas casonas coloniales, calles con piedras de punta que el paso elás-

tico y firme de mujeres cholitas, de faldas amplias y sombreros altos, pule y redondea. Lo indio asomando inconfesado en los ojitos vivaces de una paceña, en el gesto provocador del mestizo, en el olor agrio de las gentes, en el vívido teñido de las telas, en el cuadro abigarrado de los mercados, en la actitud hierática de los vendedores de maíz cocido, en la maña de los burócratas, en las supersticiones de las viejas y en la firmeza de una línea racial que aflora en la realidad viva de los tipos.

Ameroindia tiene su expresión más lograda en el altiplano boliviano; gentes indias, mayoría de millones, mansas ante la minoría en miles de hombres blancos; formas comunales de organización incásica subsistiendo al lado de cuadros de explotación colonialista modernos. Bolivia es un país contradictorio y alucinante. Y esa impresión multiforme viene no sólo de su presencia física, sino también de su presencia histórica, hecha carne y sangre en un pueblo que carece de "espíritu de pueblo", que no fragua su historia ni crea su destino, porque está extrañado de su verdadera condición, confinado por el desprecio blanco. La presencia de lo indio en Bolivia es tan patente y actual que hablar o referirse a su problema indígena es plantear su realidad como nación. Y no se crea que lo indio termina en Humahuaca; en medio del mundo blanco rioplatense las islas indias se evidencian. Pampa, nuestra pampa, es también una palabra keswa.

Millones de hombres color de bronce constituyeron los cuadros humanos que abonaron con sangre espesa los campos de la guerra del Chaco; porque lo indio en Bolivia, como en casi toda la América andina, no es una minoría a reincorporar sino una mayoría, identificada al pasado y anulada en los cuadros formales de una organización extraña. Lo indio es lo profundo y telúrico, la vigencia de lo ancestral a través de la conquista hispana, la cadencia keswa a pesar de la rotunda expresión castellana, la tristeza y el complicado resentimiento de nuestro hombre de adentro, su desconfianza y resistencia pasiva a todo lo que viene de "afuera".

Al este del altiplano, en los llanos de Bolivia que bajan a las vertientes del Madeira, el macizo verde de las selvas cubre el trajinar de los seres sujetos a los gomales. Filas de cien indios, desnudos y encadenados por el tobillo, amontonan los troncos que llevarán los ríos. Hay un ritmo determinado en la producción; si no se logra, el capataz castiga a los remisos con un látigo, pues ha de terminarse la parte de trabajo obligatorio bien temprano a fin de ocupar el tiempo sobrante en otras faenas.

Los “gomales” se extienden por toda la selva; el indio tiene fijada una cuota a “picar”, es decir, un cierto número de árboles necesarios para formar los “bolachos” (pelotas de la goma). Los que se atrasan en las cuotas están sometidos a una cadena de castigos. Después de la jornada reglamentaria de labor, doce horas, se los arroja sin comer a un calabozo. Al mediodía también fueron privados de la mitad de su ración, que consiste en una mezcla de harina de maíz y charqui, con un litro de alcohol aguado.

El dolor y la enfermedad marchan de la mano junto al indio; no hay médicos ni medicinas. Cuando la enfermedad se adueña de su magra figura humana sólo hay un remedio: matarlo. Y se lo mata con precisión racional: un golpe en la cabeza después de haberlo hecho formar frente a una zanja que recogerá su cuerpo, en los confines del gomal. A veces la vida se defiende sordamente; el indio ha caído atontado tan sólo. Entonces, cuando vuelve en sí, se empavorece en medio de la podredumbre de otros hermanos muertos. Aullará de dolor, de fiebre y de miedo; enloquecido, morderá carne sagrada y terminará solo y loco, charqueado por el sol. No es esto un aguafuerte irreal; la literatura actualísima boliviana nos alecciona con sus relatos vividos y padecidos por la gente nueva que busca afanosa una respuesta americana a los interrogantes de su patria ¹.

¹ Léase la *Trama del oro*, de Diómedes da Pereyra, y *Pueblo enfermo*, de Alcides Arguedas.

Hacia el oeste, en la monotonía y grandeza del paisaje de la montaña, el indio subsiste trabado en un sistema minero de procedimientos y métodos atrasados, pero rendidores. Es más barato un indio que una tuerca; conviene, pues, no gastar demasiado en máquinas porque el indio se reproduce con suma facilidad, y nadie reclama por su destino. Por eso, hay minas que en vez de ascensores tienen canastos que bajan a las profundidades cargadas de material humano; jornadas agotadoras y salarios tan mínimos que hunden al indio en una existencia infrahumana.

El dueño de ese mundo fantástico de dolor vive en un mundo real de bienestar; tiene un palacio encantado que visitan los turistas, donde el refinamiento conmueve. Kilómetros abajo, América se extingue en las minas, los gomales y el "pongaje".

Muchos años después de la independencia boliviana hasta 1850, el indio poseía tierras que la conquista había respetado; poco a poco, y con la organización de Bolivia como nación independiente, fué despojado de sus predios cultivados y productivos. Y se cumple ese proceso aparentemente contradictorio: la liberación de América de su metrópoli trajo la expropiación de su campesinado indígena, dando paso al latifundio colonialista. En proporción muy reducida se le cedieron tierras malas y duras para el cultivo. En cuanto al arrendamiento, se considera al indio pegado al suelo, y si se vende o se transfiere la tierra su destino está unido a ella. El castigo corporal es aún medio de represión cuando el colono indígena se atrasa en sus pagos. El "pongaje" es una obligación intransferible; lo constituye la "prestación personal" gratuita durante cuatro días de la semana a beneficio del terrateniente.

Aún subsiste el "Ayllú" en la economía agraria boliviana, tal como lo estudia Bernardino Horne en su libro *Reformas Agrarias en América y Europa*. Allí el indio trabaja en comunidad; ésta tiene autoridades propias, como el cacique y una especie de funcionario que hace de alcalde. El "Ayllú" se da muy alejado de los centros urbanos; a éstos concurren los indios a vender los productos elaborados en el grupo; así en Tarabuco, a 61 kms. de Sucre, existen seis. En el "Ayllú" se hacen frazadas,

ponchos, alfombras; sombreros de toda clase; artículos de suela, como zapatos y útiles de talabartería; se preparan pieles finas; se fabrican muebles y objetos tallados en madera; en alfarería se hacen trabajos artísticos y bellos, así como mosaicos y tejas; con plata y otros metales, joyas y objetos de valor.

Todo miembro del "Ayllú" es apoyado y sostenido por la comunidad; si se casa se le concede una fracción de tierra del común y se le ayuda a edificar la casa. Las labores son colectivas, obligatorias y vigiladas. Aparece así el trabajo en su forma viva y humana, como una función orgánica y social. Pero tal economía primitiva es desvirtuada en sus ventajas por la forma de la economía boliviana, individualista y colonial.

El espíritu ancestral palpita aún, temeroso, en el saludo keswa: actividad de una forma pasada de existencia que no ha sido superada sino desvirtuada.

En ese marco hecho de anquilosamiento de una raza y de una cultura, se ha realizado una experiencia valiosa para el porvenir de América: la escuela indigenal de Huarizata.

Un maestro boliviano, Elizardo Pérez, y su hermano iniciaron un día voluntariamente la tarea de construir una escuela en la localidad de Huarizata. Con habilidad donosa de albañiles improvisados pusieron los cimientos y amontonaron los adobes. Las figuras calladas de los indios decoraron el paisaje; sus sombras inmóviles no se movieron sino al ver que era una verdad la primicia de una pared. Y entonces acudieron en grupo, y mezclaron su vieja práctica a la bisoña de los maestros. Y se levantó la casa, despierto el interés en el ánimo indio; se organizó un comité sobre la base de la administración comunal, propia del clan nativo.

El edificio escolar fué construído en cuatro secciones; el programa de enseñanza comprendía una enseñanza bilingüe, india castellana, para leer, escribir y contar. Pero la preocupación principal de los maestros

era la enseñanza práctica, útil para el hogar y el campo. Los alumnos fueron niños y niñas de 7 a 15 años, divididos en clases según la edad, y en donde aprendían la técnica apropiada a su medio y a sus necesidades.

Desde la fundación hubo facilidades de hospedaje para los que venían de lejos; así, con el internado, poco a poco se fué constituyendo un núcleo vivo de atracción indígena. Al comienzo, los gastos fueron costeados por los indios mediante contribuciones en especie; más tarde se contó con la ayuda proporcionada por los ingresos de la venta de productos elaborados en la escuela. La escuela respondió sobre todo a la explotación de granja; el cultivo del suelo y las labores afines al sistema estaban a cargo de maestros y alumnos.

El progreso de la escuela fué acelerado y firme, incorporándose a la enseñanza el dibujo, la pintura, el tejido y la mecánica. La emulación prendió en la pasividad india y en pocos años surgieron 30 escuelas indígenas sostenidas y apoyadas por los indios. No hubo para la nueva experiencia educacional el más mínimo apoyo privado, y el oficial fué limitadísimo. Recelos, desconfianza y odio despertó en los altos centros de Bolivia.

Pero el mundo indio había sentido el impulso; en medio de la miseria de su existencia brotaba una cálida esperanza: la vuelta a una condición humana y la revitalización de su vieja experiencia comunal. El movimiento se extendió, y en distintos lugares los indios se cotizaban entre sí para pagar un maestro. Huarizata se convirtió en el centro de atracción y peregrinaje de la población nativa y millares de indios, en 1938, realizaron una magna convención en ella.

Nuevos tiempos y nuevas responsabilidades recayeron, entonces, en los maestros fundadores; Elizardo Pérez fué designado, por el estado boliviano, Director General de Educación Indígenal. Su influencia es tan real en la población indígena que cuando de las distintas regiones van indios a La Paz se dirigen a su centro natural: la Dirección de Escuelas Indígenales. En la corriente cálida y viva que ha provocado

se va plasmando un futuro para una masa humana que constituye el 70 % de una población.

¿Cuál es el ideal que dinamiza tal movimiento? No simplemente el lema mejicano adoptado para solucionar el problema indio: "Instruir es redimir", pues la exigencia india en América no es un problema de cultura, sino de posibilidad de una existencia humana; no es el indio letrado y resentido lo que se necesita sino un hombre nuevo, adaptado al paisaje, que entienda el llamado de su tierra y adquiera la dignidad del artesano, la seguridad del campesino y la libertad del artista, como bienes inalienables a su mera condición de hombre. El medio vivo para reconstruir y dignificar esa existencia que ha sido *cosificada* por la obra despiadada del colonialismo, lo constituye el viejo núcleo indígena del "Ayllú", remozado con la técnica del trabajo moderno. Los maestros bolivianos empeñados en esta obra indigenal no vuelven los ojos al pasado incásico ni encajan artificiosamente la existencia india en los límites culturales del hombre blanco. Entienden que hay que crear una forma nueva que aproveche lo vivo de la experiencia comunal indígena. No es una reivindicación anacrónica y bárbara la propuesta en la obra de Huarizata, ni tampoco es una reforma radical como la resuelta en la reforma agraria mejicana. Se trata de adiestrar al indio en el trabajo técnico moderno, utilizar su experiencia de grupo y darle las posibilidades de que por sí mismo emprenda aquella acción. Es, pues, una obra lenta y sorda, de proyección mediata. Es "formación", educación en el sentido vivo de la palabra, reconstrucción existencial desde adentro, desarrollo de fuerzas dormidas y potenciales. Es, como dicen los educadores de Huarizata, "redención del indio por obra del indio mismo". A partir del trabajo, de la posesión del suelo, de la convivencia comunal, se ha de lograr su categoría humana; es decir que el indio se sienta apto para fraguar una esperanza, soñar un destino y forjar un mundo.

El viajero que se adentra en las ocres tierras del altiplano se siente achatado por la grandiosidad de un paisaje sobrecogedor por su soledad. A veces, como un descanso al ojo fatigado, surge una silueta india, de pie junto a un muro, inmóvil, callada, brillante en el colorido cálido de su manta. Al anochecer, recortada en el transparente pero denso aire luminoso de las alturas, otra figura aparece quieta sentada en la ceja de un monte; horas y tiempo largo permanece allí, estático el cuerpo y el ánimo, en tanto el crepúsculo se viene de golpe por entre los paredones de la montaña. A la madrugada, a lo largo del tren, en las muertas estaciones, otras siluetas en cuclillas esperan calladas y pasivas el paso del convoy, ofreciendo, en la crudeza de la hora, jarritos con café —un inverosímil café— a los que viajan. Sentadas, cubiertas de mantas luminosas de rojo y verde y azul hilados, arrellenadas en el círculo de sus anchas polleras plegadas y del sinnúmero de sus enaguas, tiesas las trenzas, firmes los labios, la mirada entrecerrada del ojo indio, diligentes las manos que hilan, esperan las mujeres a sus hombres mientras los niños silenciosos y mansos miran pasar las horas.

Espera... Ése es el gesto ambiguo de estos seres de vida extrañada. Espera de algo por venir pero que no saben lograr por propia diligencia. En sus silencios no caben pensamientos ni cavilaciones; el mecanismo lógico del mundo intelectual del blanco, en tanto es prospectivo y especulador, no tiene asiento en ellos. Piensan imágenes y rumian vivencias inmediatas. No más allá. No hay desdén por el blanco, ni resignación ni dormida protesta; simplemente extrañamiento que desemboca en indiferencia y desconfianza. Es el primitivo metido brutalmente en un mundo de cosas y de hechos que le son ajenos. Por ello, vuelto a sí, rumiando cosas pueriles, corrompida la habilidad de sus mayores para sus tejidos que ahora tiñe con anilinas, olvidado el arte antiguo de las finas cerámicas ornadas, sin artesanía prolija para los metales, sin tierras para labrar, cargado de odios niños, se muestra impermeable a todo impulso que conduzca a la acción.

La tensión religiosa es negativa; les arrancaron el mundo colorido

y concreto de sus dioses del sol, de la tierra y del agua, y les grabaron creencias abstractas y racionales. De ello ha surgido un mundo neutro, ineficaz para dinamizarlos, si no es como motivo de holgorio y embriaguez. Creencias de confusión y no de transfiguración.

El porvenir de América no puede plantearse entonces como una mera vuelta a lo indio, ni como un simple remozamiento de la tradición incaica. El regreso al alma india sólo puede admitirse como método; es decir, como retorno a la fuente primitiva de sus expresiones, para trazar de allí un derrotero indio que en determinado momento histórico pueda entroncar en el camino que viene abriendo la cultura blanca. Reconstrucción de la existencia india, desenvolviendo su vida personal extrañada hacia un nuevo sentido de lo humano, a partir del suelo y del trabajo. Lo otro, el florecimiento del espíritu, hecho gracia y dignidad, vendrá con la evidencia de un existir como hombres. Ameroindia, casi la mitad de América española, hallará por ese camino su descolonización.

ANGÉLICA MENDOZA

NOTAS

EL ANGUSTIOSO DESTINO DE PARÍS ¹

Durante la Revolución Francesa, el espíritu ateniense prevaleció sobre el espíritu romano. Comte hubiera dicho: "El principio del progreso ha vencido al principio del orden".

¿Veremos hoy al espíritu romano prevalecer sobre el espíritu ateniense, veremos al orden vencer al progreso? ¿Veremos hoy a un París, amedrentado, replegarse en sí mismo?

Este despertar de las formas de inhibición data de tiempo atrás. Como un organismo que después de un choque nervioso continúa temiendo un peligro ilusorio, París —a partir de la gran sacudida de la Revolución— parece seguir con pavor la ruta que el destino le ha trazado. Después de 1830, se echa en

¹ Poco antes de su muerte, o sea en abril de 1932, Leo Ferrero publicó *Paris, dernier modèle de l'Occident*. En ese libro agrupaba los pueblos occidentales en dos tipos de civilización: la civilización ateniense y la romana. Luego de analizar sus características respectivas y de explicarnos el proceso que transforma en peligrosas las cualidades más fecundas si los rasgos opuestos no las equilibran, haciendo que un pueblo decaiga en virtud de las mismas condiciones que permitieron su triunfo, Leo Ferrero consideraba a París como el punto de fusión de ambas civilizaciones, el órgano a través del cual se cumplía el metabolismo de occidente. Y en el último capítulo, entre tantos elogios, insinuaba un reproche al pueblo francés. La victoria de 1918 parecía haberlo aplastado con su peso. Ya no sentía con bastante intensidad ciertos urgentes problemas mundiales, y se resignaba a las dulzuras de una vida puramente municipal.

Ahora Gina Lombroso nos envía la primitiva versión de este capítulo, que Leo Ferrero se creyó obligado a paliar por motivos explicables (recuérdese que *Paris* fué escrito directamente en francés y publicado en Francia). Aquí, como podrán juzgar los lectores de SUR, el reproche surge en términos mucho más categóricos. ¿Qué podemos agregar sino que Leo Ferrero tenía razón en formularlo? Estos ocho últimos años han demostrado, y de una manera singularmente amarga, su indiscutible clarividencia política. — *N. de la R.*

los brazos de Luis Felipe; el mismo Lafayette, patriarca de la Revolución, lo alienta a ello. Después de 1848, se apresura a destruir las murallas de la joven república romana; llama a un Bonaparte, lo tolera. La Tercera República que nace de su seno, en 1875, le produce horror en 1877 y no habiendo podido entrégarsela a un rey, como en 1830, se la ofrece algunos años más tarde a un general.

¿Qué sucederá mañana? ¿Qué devendrá París? ¿Ha llegado la época en que se doblará el espíritu ateniense de esta ciudad revolucionaria? Bien pudiera ser.

¿Quién de vosotros no ha escuchado a uno de esos parisienses que se dicen *juiciosos* y *razonables* —felizmente no son la mayoría— reprobar como una debilidad esta “xenofobia” sin la cual París ya no tendría función en el mundo? ¿Burlarse de los principios políticos que impusieron a Europa con su revolución y que hoy deberían defender? ¿Gritar por encima de los tejados que los asuntos de los otros pueblos no les conciernen en modo alguno, y dar el apoyo de su simpatía a la fuerza victoriosa y no al derecho derrotado?

Si el clamor de los hombres injustamente heridos ya no levanta ningún eco en esta ciudad generosa ¡en qué sueño no habrá de amortajarse la opinión pública europea!

¿No advierten esos parisienses que traicionan a París y a Europa al mismo tiempo? ¿A su misión y a nuestra espera? ¿Qué más vale, cuando se es el modelo de Occidente, pecar por exceso que por falta? ¿Que más vale, si las circunstancias alteran el equilibrio perfecto en Atenas y Roma, que Atenas triunfe sobre Roma?

Por eso nosotros, que amamos a París, que lo creemos necesario a nuestra civilización, debemos decirles a esos parisienses cegados por intereses ilusorios: “Estáis a la cabeza de una civilización. No tratéis de ocultaros en las filas. Se os pide dictar leyes. No respondáis: nuestras leyes sólo rigen para nosotros”.

Si existe un pueblo que no puede ni tiene el derecho de llamar sagrado al egoísmo, ese pueblo es vuestro pueblo. Si cedéis al atractivo de una vida apacible, si os encerráis en el círculo de vuestros bulevares exteriores para gozar de vuestra riqueza, de vuestro poder, de vuestra inteligencia, el Occidente —sin guía— vacilará. Y vosotros mismos corréis el peligro de morir por vuestro irreflexivo amor a una victoria inmediata, como Roma conquistada por los bár-

baros, Bizancio conquistada por los turcos, Florencia conquistada por los españoles, murieron por una derrota: veréis vuestro oro, vuestro poder, vuestra inteligencia, volverse estériles.

¿Sabéis por qué, entre las naciones que os admiran, se encuentran tantas que os odian? ¿Sabéis por qué os odian las mismas naciones que os admiran? Porque ponen a vuestro cargo, no sólo el mal que podéis hacerles, sino el bien que no les hacéis y del que sois capaces. En este momento solemne en que se decide la suerte de nuestra civilización, no debéis renunciar a la gloria de desempeñar el papel más difícil. Sabed que tal como sois, lo queráis o no, os hacemos responsables de nuestro destino.

LEO FERRERO

EL CULTO A LA BRUTALIDAD EN DOS NOVELAS RECIENTES

Durante su viaje por Norteamérica, en la primavera de 1939, André Maurois se preguntaba por qué tantos escritores norteamericanos parecen atraídos por las escenas de horror y de crueldad. Acababa de leer *The grapes of wrath*, de John Steinbeck. “¿Por qué, en Norteamérica, todos los jóvenes escritores de talento pintan monstruos?”, se pregunta en el cómodo pullman en donde ve al personal negro y blanco rodear a cada viajero de atenciones delicadas y discretas. A esta pregunta, Maurois da cuatro respuestas: “En Norteamérica, dice, los intelectuales son antisociales porque su posición no es sólida”. Esto puede ser exacto, pero no debe olvidarse que la joven escuela practica el culto de la bestia por reacción contra el intelectualismo. Para protestar contra la literatura demasiado civilizada de escritores como Edith Wharton, Willa Cather o Thornton Wilder. “América atraviesa por una crisis de romanticismo. La vida de las grandes ciudades, el aburrimiento de las existencias demasiado bien reglamentadas, inspiran el deseo de evasión que es la esencia del romanticismo”. Esta segunda respuesta es muy exacta. El romanticismo trae consigo la hipertrofia del yo y el narcisismo, la

soledad del hombre en un mundo hostil, la rebelión contra las convenciones, el gusto por la antítesis y por el desafuero.

André Maurois encuentra su tercera respuesta en la dificultad que experimenta hoy día el hombre para franquear el foso que separa la pobreza de la riqueza. Ello explica el favor de que goza la literatura proletaria. Los movimientos obreros, la actividad comunista, han dado un fuerte impulso a este género de producción, cuya boga, por lo demás, ha disminuído bastante desde hace dos o tres años. En fin, he aquí la cuarta respuesta: "El lector norteamericano, como se aburre, busca el *thrill*, el estremecimiento de horror y de placer". Lo busca tanto más cuanto que, durante largo tiempo, los temas brutales eran temas vedados por las buenas costumbres y, para muchos lectores, aún conservan el atractivo del fruto prohibido. ¿Puede censurarse a los autores por dar al público lo que el público les pide? Sobre todo cuando esto les permite protestar contra ciertos abusos y luchar en pro de ciertas ideas que les son queridas. La nobleza del fin rescata lo que podría haber de vulgar o demasiado fácil en los temas elegidos.

Al revés de lo que sucede con las novelas proletarias, cuyo número disminuye día a día, las novelas de asesinatos y las historias de linchamientos parecen, sino aumentar, al menos gozar de un favor constante. Ya el año 1940, bien joven aún, ha visto dos: *Trouble in july*, de Erskine Caldwell, y *Native son*, de Richard Wright.

Cualquiera que sea la negrura de los temas que trata, Caldwell encuentra siempre el medio de amenizarlos por algún personaje humorístico, por escenas de un cómico acusado. Nadie tan hábil para crear fantoques. En *Trouble in july*, el elemento cómico está suministrado por el sheriff, Jeff McCurtain, quien se apresura en ir a pescar desde que un asunto grave se prepara en su circunscripción. Y un asunto muy grave se le anuncia cierta noche. Un grupo de granjeros busca para lincharlo a un joven negro, Sonny Clark, acusado de haber atacado a Katy Barlow, una blanca. La acusación fué lanzada por una fanática, Miss Narcissa Calhoum, la cual, en su negrofobia, dirige una campaña cuyo objeto es devolver al Africa a todos los negros en masa. Sólo al terminar el libro se descubre que el asunto entero no es sino un golpe premeditado por Miss Calhoum con la complicidad de Katy. Esta última, después de haber delatado la bellaquería de Narcissa, prueba la inocencia de Sonny. Pero su revelación llega demasiado tarde. Ya el cuerpo de Sonny, acribillado a balazos, se balancea de la

rama de un árbol. Avergonzados por el crimen inútil, los granjeros hacen recaer en Katy su furor insatisfecho y la lapidan.

Mejor compuesta que *Journeyman, Trouble in july* es una novela excelente, cuyo horror no parece superfluo en ningún momento. Una experta dosificación del humorismo —gracias al bueno del sheriff, enemigo de las complicaciones— pone en relieve lo trágico de las situaciones directamente ligadas al drama. Aquí, como en *God's little Acre*, Erskine Caldwell se muestra muy diestro en el arte de hacer vivir a las masas. El terror de los negros cuando saben que la cólera de los blancos se ha desencadenado contra ellos, el sadismo de los granjeros que torturan a una pareja inocente por mera sed de crueldad, le inspiran páginas que, sin alcanzar el dinamismo épico de Zola (la huelga de *Germinal*, por ejemplo), son sin embargo robustas y están sumergidas en una atmósfera por momentos irrespirable. La historia del linchamiento, tema favorito de tantos autores contemporáneos (*Light in august*, del Faulkner, *Night at Hogwallow*, de T. Strauss, *How sleeps the beast*, de Don Tracy, para sólo citar las novelas más recientes), adquiere una particular amplitud en *Trouble in july*. Sirve para demostrar los males que engendra un régimen social defectuoso y guarda, en potencia, elementos de violenta sátira y de sinceras reivindicaciones. Su alcance, pues, es general, y esta nueva novela sirve para completar muy naturalmente las sombrías pinturas del Sud que Erskine Caldwell nos había presentado en *God's little Acre* y *Tobacco Road*.

Richard Wright, en *Native son*, no nos muestra Chicago bajo una luz más alegre. Nacido en una plantación del estado de Mississippi, Wright —que pertenece a la raza negra— ha vivido una vida de aventuras como tantos jóvenes americanos. Abandonó su pueblo a los quince años, desempeñó todos los oficios, desde peón de granja hasta empleado en una oficina de correos, y se inició en la literatura con un volumen de cuentos, *Uncle Tom's children* (1938), por el cual obtuvo el premio anual que ofrece la revista *Story*. *Native son* acaba de exponerlo bruscamente a la atención del público. Ya hay quien ve en este grueso volumen una digna pareja de *The grapes of wrath*, y se le atribuye, para los negros, la misma importancia que tiene para los blancos *An american tragedy*, de Dreisser. Algunos críticos, prontos al entusiasmo, pronuncian el nombre de Dostoievsky. El tiempo, sin duda, reducirá los elogios a proporciones más justas. *Native son* no es una obra maestra, pero sí una obra poderosa que indica sólidas condiciones de narrador. Las primeras páginas, muy vigorosas, presen-

tan un carácter simbólico. Bigger, el héroe, se despierta en el aposento que comparte con su madre, su hermana y su hermano. Es un joven negro, violento, perezoso, cobarde, sin cesar presa del pavor y que, por lo tanto, sólo sueña con asesinatos y violencias. Su primer enemigo es una rata que consigue arrinconar en la pieza, con ayuda de su hermano, y que termina por matar a golpes. Empleado de chauffeur en una rica familia blanca, estrangula a la hija de sus patrones cierta noche en que, borracha perdida, la conduce de vuelta a su casa. Aterrorizado ante la idea de que por la mañana encontrarán el cadáver, lo introduce en la caldera de la calefacción. El fuego no ha consumido enteramente a su víctima, y la policía está sobre aviso. Bigger huye al barrio negro de Chicago. Lo acompaña su querida, una negra, Bessy, a quien mata en una casa abandonada para evitar que lo denuncie. Después asistimos a “la caza del hombre” sobre los tejados cubiertos de nieve. Acosado, Bigger huye entre las chimeneas y las ventanas de las bohardillas y, finalmente, como a la rata de las primeras páginas, le cortan la retirada y la policía cae sobre él. Durante el proceso, lo defiende un abogado judío y comunista, que hace del acusado un retrato moral adecuado a los fines de propaganda que persigue el autor. Menos hábil que Erskine Caldwell, Richard Wright no ha sabido evitar el escollo. Bigger mata porque tiene miedo. Y tiene miedo porque pertenece a una raza oprimida, perseguida, y en la que la injusticia social ha hecho nacer lo que llaman los psiquiatras un complejo de inferioridad. *Native son* pertenece, pues, a esa gran familia de las obras sentimentales con preocupaciones sociales, que comienza con el *Discours sur l'inégalité*, de Rousseau, y desemboca en *Uncle Tom's cabin* y en *Les Misérables*. Pero no tiene la habilidad dialéctica de la primera, ni la simplicidad amable de la segunda, ni la riqueza inventiva de la tercera. Las páginas de propaganda crean en ella un peso muerto que —lejos de dar gravitación a un libro por lo demás poderoso, y en ocasiones emocionante— lo contaminan de puerilidad y lo abruma con un elemento caduco.

Pero eso no impide que *Native son* haya provocado un gran estrépito este invierno. Su fama, si dura poco, habrá sido al menos muy ruidosa.

MAURICE EDGAR COINDREAU

Los Libros

JOSÉ GAOS y FRANCISCO LARROYO: *Dos ideas de la filosofía* (La casa de España en México). — ¿Es posible una filosofía de la filosofía?

Entiéndase bien: no se trata de una historia de la filosofía ni, tampoco, de una psicología del filósofo, disciplinas ambas bien conocidas y que poseen una esfera propia de investigación, sino de una legítima y verdadera reflexión filosófica que tenga por objeto la filosofía misma.

El fondo de la cuestión reside naturalmente en el concepto mismo de la filosofía. Para responder a aquella pregunta sería, pues, indispensable establecer con anterioridad qué se entiende por filosofía. Sólo así podría determinarse si lo que se pretende es realmente posible o si, por el contrario, carece de todo sentido y es tan absurdo como proponer una matemática de las matemáticas o una física de la física. Pero la principal dificultad reside precisamente en eso. No existe un concepto de la filosofía satisfactorio para todos. Ciertamente es que la filosofía se mueve dentro de un amplio círculo de problemas tradicionales, pero son éstos valorizados distintamente y aún reconocidos o no como cuestiones estrictamente filosóficas por cada investigador, según su propia experiencia personal, y no del todo ajeno a la influencia de peculiares circunstancias históricas.

Es notorio el esfuerzo realizado en los últimos tiempos por gran número de filósofos empeñados en recobrar para la filosofía un dominio propio totalmente ajeno al de las ciencias en general, esfuerzo que implica al mismo tiempo su reconocimiento y justificación como una forma de saber insustituible y necesaria, porque responde a inexcusables exigencias del espíritu humano. Bergson, Husserl, Scheler, Heidegger, entre otros, hállanse estrechamente ligados a este magnífico esfuerzo. Sin embargo, basta tomar en cuenta las doctrinas fundamentales de estos pensadores para reconocer que si bien existe unánime acuerdo acerca de la necesidad y legitimidad de la filosofía, se está muy lejos de una pareja conformidad en lo que se refiere al concepto que de ella se tiene, de su razón de ser, de sus métodos y sus fines. Hoy, como siempre, todo pensador filosofa desde un punto de vista, el suyo propio, que, sin embargo, quiere o pretende ser el que *debe ser*, el único posible y absolutamente válido para todos. Y hoy, como siempre, todo pensador orienta sus afanes hacia aquellos fines que consi-

dera propios de la filosofía y utiliza los métodos que para ello estima convenientes y adecuados.

Para la interrogación: ¿qué es la filosofía? encontramos, pues, las respuestas más variadas. Desde aquella que la considera como la investigación de las causas y principios de todas las cosas hasta las más recientes, entre otras, la que le asigna como objeto inmediato “la intuición del espíritu en su pura duración interior —y a través de él la vida en su totalidad”— o la que ve en ella una ciencia de los valores universalmente válidos o, finalmente y para limitarnos a las que de momento nos interesan, la que entiende por filosofía una “real actividad humana —y no una ciencia puramente objetiva”— pero otorgando a nuestra vida un sentido y una significación *sui generis*: “como una realidad histórica concreta con relación a la cual son puras abstracciones tanto los hechos individuales y temporales —en este caso también nuestra vida en cuanto pura realidad empírica— como igualmente los objetos ideales universales y eternos”.

Precisamente, el hecho de coexistir en nuestro tiempo estos dos últimos conceptos de la filosofía, vigentes para dos orientaciones claramente definidas, ha provocado una curiosa y amable polémica entre Francisco Larroyo, profesor de la Universidad de México, y José Gaos, de la Universidad de Madrid.

La polémica gira en torno a la posibilidad de una filosofía de la filosofía y tuvo su origen en una serie de conferencias que sobre este tema dictara Gaos, en octubre del año último, bajo el patrocinio de “La Casa de España” en México. Las tesis sostenidas por Gaos fueron objetadas en general y particular por Larroyo en un artículo publicado en la revista *Hoy*. La polémica se mantuvo posteriormente en varios artículos y cartas, las cuales, junto con un breve y sobremanera confuso resumen de las conferencias y dos trabajos inéditos, forman este volumen editado por la misma institución patrocinante del cursillo de Gaos.

Según éste, así como existe una filosofía de Dios, del hombre, de la naturaleza, de la historia, etcétera, existe también una filosofía de la filosofía. En qué forma nace, a qué obedece y qué muestra esta reflexión filosófica sobre la filosofía misma es lo que Gaos ha intentado poner de manifiesto en sus conferencias.

Para todas las necesidades de nuestra vida —dice Gaos— es indispensable saber. Pero por encima de este saber se hace también necesario un saber de

carácter definitivo y total porque es un saber para la vida en su totalidad. Pero la totalidad de la vida, y lo que por tanto incluye toda la vida anterior, es la muerte. Según esto, un saber para la vida en su totalidad es un saber para la muerte. Pero la muerte es algo que nos puede acaecer en cualquier momento. De aquí que todo saber para la muerte es un saber de urgencia y ha de poder decir la *última palabra* en todo momento; porque no sabemos si ese momento será el último, el fin de nuestra vida, su totalidad.

La estructura misma de la vida es urgencia. Este carácter de urgencia lo muestra necesariamente también el saber para la vida. Pero en cuanto saber de urgencia para la vida y la muerte, este saber definitivo y total es sentido como un saber de salvación.

Para Gaos, la vida en sí misma es sentida como perdición. El saber definitivo lo es, en cambio, como aquello en lo cual y por lo cual podemos salvarnos de la perdición en el momento de la muerte. En tanto carecemos —dice— de una orientación para nuestra vida, urgidos por la vida misma fluctuamos indecisos, desorientados, sin saber hacia dónde movernos. Nos hallamos perdidos, pero no total e irremediabilmente porque fluctuamos sobre una base firme y estable en la cual podemos echar pie y salvarnos. La salvación preséntase así como el descubrimiento de ese fondo permanente, de ese algo *substante* que orienta nuestra vida y nos aleja de una perdición irremisible.

El saber definitivo o saber de salvación consiste en el descubrimiento de lo *substante*, de las *substancias*. Por tanto es un afán de saber sustancial, es afán de *sustancialidad*: es filosofía.

Filosofía es saber *sustancial*, *principal*, saber de principios, por tanto no de las cosas concretas sino de lo abstracto; requiere, pues, un proceso de abstracción intelectual. Sin embargo, esta abstracción intelectual no podría edificarse sino sobre la base de una abstracción vital. ¿Y de qué se abstrae vitalmente el filósofo? Pues de la vida concreta y circunstancial que le ha tocado vivir: en nuestra época, por ejemplo, de la vida contemporánea, caracterizada por el predominio de la técnica, de la superficialidad y publicidad extrema, de la incomprensión creciente, falta de probidad intelectual, etcétera.

Ahora bien, hay quien hace profesión de este afán de saber principal e informa con él su vida toda. Por tanto es ésta una vida en la abstracción. Pero al mismo tiempo, y en tanto profesa la filosofía, se sumerge en ese ambiente

cultural propio a ella y entra en relación con las múltiples y variadísimas formas —sistemas y doctrinas— en que esa misma profesión de saber unitario y principal ha cuajado históricamente. Filosofar es en cierto modo realizar la experiencia histórica de la filosofía.

Esta experiencia muestra lo que ya viera Dilthey en su oportunidad y que llevara a este pensador a señalar el valor puramente relativo y la caducidad de todo sistema metafísico, asignando un sentido de eternidad tan sólo a la conciencia metafísica del individuo; a saber, la incongruencia entre la pretendida unidad y muéstrase condicionada históricamente y aparece como el producto y expresión verdad absoluta del saber filosófico y el hecho de que en realidad toda filosofía de un momento histórico que con éste nace y muere. He aquí un primer motivo de decepción.

Pero acontece, además, que si la vocación filosófica despierta en la edad juvenil —edad propicia para una ilimitada tendencia hacia contenidos ideales, hacia abstracciones, con el consiguiente desconocimiento y aún negación de la vida real— esta natural congruencia tórnase progresivamente incongruencia en el proceso de madurez o integración de la vida; porque en ella —en la edad madura— revélase al hombre, por necesidad natural, el sentido de la realidad en su totalidad, en sus aspectos positivos y negativos, y al mismo tiempo manifiéstase en él la capacidad de aceptarla tal como es, incluso en aquellos aspectos negativos que afectan a la realidad de su propia persona. Prodúcese de este modo una especie de choque de donde resulta una dramática decepción de todo aquello que daba un sentido singular a su vida y, por tanto, una desestimación de la filosofía y de su propia personalidad que ha hecho profesión de ella.

En tal situación, su propio ser *decepcionado* se hace problemático y con él también la filosofía que constituye el fondo íntimo de su ser. Dos caminos se abren así para el filósofo: abandonarse en la decepción o persistir en el ser. Pero abandonarse en la decepción es lo impropio e indigno, es la abyección; persistir en el ser mismo pero con una nueva valoración positiva de él y la postulación de un nuevo saber de él, es —para Gaos— la única forma de superarla. Para ello el filósofo se vuelve hacia sí mismo y hacia lo que constituye su propio y más íntimo ser: la filosofía, y se interroga: ¿qué es la filosofía?

Al cabo de su propia experiencia filosófica el filósofo, para afirmar su ser y no perderse, se *obstina* en la filosofía reflexionando sobre ella. En esta

filosofía de la filosofía se le hacen patentes todas esas etapas por las cuales ha debido pasar necesariamente desde que en él despertó la vocación filosófica hasta el momento crítico en que el saber de decepción es superado con un saber de obstinación. Al mismo tiempo se le revela el carácter, la personalidad del filósofo y los auténticos motivos subjetivos que lo han impulsado hacia la filosofía hasta hacer profesión de ella. ¿En qué consiste esta personalidad y cuál es el verdadero motivo de su vocación? El verdadero filósofo —dice Gaos— es un ente *soberbio*; pero no circunstancialmente soberbio, sino sustancialmente soberbio. Soberbia satánica, diabólica, propia de entes sobrehumanos; conciencia o sentimiento de una superioridad que lo lleva a situarse por sobre todas las cosas y aún a citar a Dios ante el tribunal de su razón para que pruebe y justifique, si puede, su existencia y naturaleza. Para Gaos, el filósofo es necesariamente soberbio; más aún, entre soberbia y filosofía existe una “armonía preestablecida”, ya que ambas coinciden en sus notas capitales como lo demuestra la descripción fenomenológica.

Ahora bien: es indudable que Gaos ha dicho cosas muy interesantes: antojadizas unas, exactas y felices otras. Desgraciadamente, el confuso resumen de sus conferencias es un serio inconveniente para ver con claridad el fondo de sus ideas y descubrir los verdaderos fundamentos de ciertas afirmaciones que parecen mantenidas en el aire. De todos modos, ¿es esto verdaderamente una filosofía de la filosofía y es en general posible un saber de tal naturaleza?

Dejemos hablar a Larroyo. Según éste, lo que Gaos ha hecho es en definitiva una exposición de su propia experiencia personal como filósofo. Cosa muy respetable, por cierto, pero que no es ni puede ser lo que Gaos pretende. Y no puede ser porque la sola idea de una disciplina semejante supone un tremendo absurdo. La filosofía, desde siempre, ha valido como un saber fundamental y último; carece por tanto de sentido afirmar la posibilidad de un saber que tenga a ella por objeto. Según Larroyo, de acuerdo a ciertas orientaciones modernas, la filosofía investiga teóricamente los valores culturales: intenta determinar lo que sea el bien, la belleza, la verdad, etcétera. Parte, ciertamente, del hecho de la cultura y de las manifestaciones culturales: los bienes, en los cuales han encarnado los valores, pero va más allá de estos bienes y se eleva hasta la esfera de los valores, desde un punto de vista sistemático y con las mismas pretensiones teóricas que la ciencia más rigurosa. Si este mundo de los valores

representa ese conjunto unitario de principios inderivables de cualesquiera otros conocimientos humanos ¿qué sentido tendría postular una nueva reflexión sobre aquello que justamente tiene ese mundo de valores como objeto de su estudio? Si la filosofía vale como un saber fundamental y último, excluye necesariamente toda reflexión ulterior sobre ella. Además, si tal cosa admitiéramos, tendríamos que admitir también la posibilidad de una nueva reflexión y de otra, y así hasta el infinito, lo cual es simplemente absurdo.

Hay, según Larroyo, dos formas de saber posibles que se relacionan con la filosofía: la historia de ella y la psicología del filósofo. Pero ambas son sólo ciencias de hechos y, por tanto, incapaces para descubrir las verdades fundamentales de la filosofía. Tampoco la definición de la filosofía puede ser filosofía de la misma, como Gaos pretende; del mismo modo que no hace física de la física quien a ésta define y señala los límites de su estudio. La definición de la filosofía no es más que la primera cuestión que ella, como toda ciencia, se plantea a sí misma.

Se habrá advertido ya que ambos polemistas poseen un concepto decididamente opuesto de la filosofía. Larroyo ve en ella una ciencia rigurosa y puramente objetiva. Sus dimensiones subjetivas o simplemente humanas son desconocidas o más bien desestimadas por Larroyo, para quien, si en el pensar filosófico cabe distinguir dos vertientes: *la actividad psíquica, cambiante del que filosofa* y *el contenido de la reflexión*, filosofía en sentido estricto es sólo esta última y, como tal, imposible de convertirse en nuevo objeto de reflexión. Lo contrario sería recaer en el psicologismo y el historicismo ya superados. Gaos, en cambio, entiende la filosofía, primordialmente, como un hacer específicamente humano y, en consecuencia, sometido a las determinaciones históricas propias del hombre. El hombre es un ser esencialmente histórico; pero esto no quiere decir que sea sólo un “hecho”, ni nada “empírico”, sino una *realidad “trascendental”* (no idealidad “trascendental”), a la cual puede y debe reducirse esta idealidad sin “psicologismo” ni “empirismo” alguno. “*Historia = logos y eidos en ánthropos*”, he aquí la fórmula que debe sustituir la antigua oposición: *psyché y logos, historia y eidos*. Desde este punto de vista, una reflexión filosófica sobre la filosofía misma es no sólo posible sino también necesaria. Filosofía, según Gaos, *stricto sensu y solo sensu* no es *logos* o *eidos*, sino una actividad humana y, en cuanto tal, temporal e histórica.

He procurado exponer con toda objetividad y en la forma más breve posible lo esencial de las argumentaciones de ambos filósofos. Dada la naturaleza del libro, paréceme innecesario y aún poco prudente sumar una opinión más a las dos ya expuestas. Por lo demás, sospecho que el lector ha hecho ya su composición de lugar y probablemente, también, formulado un juicio favorable o adverso a la supuesta filosofía de la filosofía. En esto decide lo que cada uno piensa acerca de lo qué es o debe ser la filosofía. En ese sentido, la variedad es inmensa, si bien en todos domina el mismo noble afán.

RAFAEL VIRASORO

ARTHUR WALEY: *Three ways of thought in ancient China* (Allen and Unwin). — En el venturoso decurso de los *Pickwick Papers*, Dickens quiso dar una idea de complicación y de tedio, y habló de “metafísica china”. La conjunción es eficaz y aun vertiginosa: nadie ignora que la metafísica es intrincada; todos suponen que la metafísica china lo es abusivamente, siquiera por contaminación de la arquitectura y de la “incomprensible” escritura. La realidad —juzgo por los libros de Forke, de Wilhelm, de Herbert Giles, de Waley— no corrobora esa intuición. El remoto Chuang Tzu (aun a través del idioma spenceriano de Giles; aun a través del dialecto hegeliano de Wilhelm) está más cerca de nosotros, de mí, que los protagonistas del neotomismo y del materialismo dialéctico. Los problemas que trata son los elementales, los esenciales, los que inspiraron la gloriosa especulación de los hombres de las ciudades jónicas y de Elea.

No en vano he recordado esas perdurables sombras helénicas. Las coincidencias son indiscutibles y muchas. Platón, en el *Parménides*, arguye que la existencia de la unidad comporta la existencia del infinito; porque si lo uno existe, lo uno participa del ser; por consiguiente, hay dos partes en él, que son el ser y lo uno, pero cada una de esas partes es una y es, de suerte que se desdobra en otras dos, que también se desdoblan en otras dos: infinitamente. Chuang Tzu (*Three ways of thought in ancient China*, página 25) recurre al mismo interminable *regressus* contra los monistas que declaraban que las Diez Mil Cosas

(el Universo) son una sola. Por lo pronto —arguye Chuang Tzu— la unidad cósmica y la declaración de esa unidad ya son dos cosas; esas dos y la declaración de su dualidad ya son tres; esas tres y la declaración de su trinidad ya son cuatro, y así infinitamente... Otra coincidencia notoria es la de Zenón de Elea y Hui Tzu. Aquél, en alguna de sus paradojas, dice que no es posible llegar al punto final de una pista, pues antes hay que atravesar un punto intermedio, y antes otro punto intermedio, y antes otro punto intermedio¹; Hui Tzu razona que una vara, de la que cortan la mitad cada día, es interminable.

De los tres pensadores cuyas doctrinas declara este volumen —Chuang Tzu, Mencio, Han Fei Tzu— el más vívido es el primero. Mencio predicó la Compasión, lo cual es poco estimulante; Han Fei Tzu (según Waley) fué un precursor puntual de Adolf Hitler, pero es triste negar al Pasado el privilegio inapreciable de no contener a Adolf Hitler... Chuang Tzu ha sido muy diversamente juzgado. Martin Buber (*Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, 1910) lo considera un místico; el sinólogo Marcel Granet (*La pensée chinoise*, 1934) el más original de los escritores de su país; Xul Solar, un literato que exploró las posibilidades líricas y polémicas del taoísmo. Nadie ha negado su vigor y su variedad. Uno de sus sueños es proverbial en la literatura china, cuyos sueños son admirables. Chuang Tzu —hará unos veinticuatro siglos— soñó que era una mariposa y no sabía al despertar si era un hombre que había soñado ser una mariposa o una mariposa que ahora soñaba ser un hombre.

Copio una de sus parábolas: “La más hermosa mujer del mundo, Hsi Shih, frunció una vez el entrecejo. Una aldeana feísima la vió y se quedó maravillada. Anheló imitarla: asiduamente se puso de mal humor y frunció el entrecejo. Luego pisó la calle. Los ricos se encerraron bajo llave y rehusaron salir; los pobres cargaron con sus hijos y sus mujeres y emigraron a otros países”.

La primera versión inglesa de Chuang Tzu apareció en 1889. Oscar Wilde la criticó en el *Speaker*. Alabó su mística y su nihilismo y dijo estas palabras: “Chuang Tzu, cuyo nombre debe cuidadosamente pronunciarse como no se escribe, es un autor peligrosísimo. La traducción inglesa de su libro, dos mil años después de su muerte, es notoriamente prematura”.

¹ Más conocida, por razones de carácter dramático, es la paradoja de Aquiles y la tortuga. Bien examinada, es más arbitraria: en las primeras etapas de la carrera, Aquiles recorre cien metros; en las últimas, no puede rebasar un milímetro.

B. IFOR EVANS: *A short history of English literature* (Pelican Books). — Ignoro si la historia de la literatura inglesa es posible, ignoro si la historia de la literatura es posible, ignoro si la historia es posible. Schopenhauer, hacia 1844, opinó que los hechos particulares que componen la historia son meras configuraciones del mundo aparential (sin otra realidad que la derivada de las biografías individuales) y que buscar una interpretación de esos hechos es como buscar en las nubes grupos de animales o de hombres. Es posible encontrarlos, pero el hallazgo es arbitrario y la busca es frívola... De Quincey, ese mismo año de 1844, opinó que la historia es inagotable, pues las interminables diversidades de combinación y permutación de unos mismos hechos la hacen virtualmente infinita. Agregó: "Leemos las mismas inscripciones hebreas con interpolación de nuevos puntos vocales; desciframos el mismo jeroglífico según claves que perpetuamente varían" (*Writings*, tomo séptimo, página 251).

El problema de una historia metódica de la literatura de Inglaterra es apenas un poco menos complejo. De las que he manejado, las más satisfactorias son la de Saintsbury "que procura eludir toda generalización", y la del escocés Andrew Lang, que cabe definir como una serie de artículos independientes. La de Taine abunda en supersticiones francesas e inaugura el método sociológico que tiene su *reductio ab absurdum* en el venerado manual de Albert Thibaudet, que consiente subtítulos como éste: *El proceso Dreyfus*, y hasta como éste: *Reservistas*. Paul Valéry.

Ordenar y clasificar con algún rigor la literatura británica —la más rica del mundo occidental y quizá del mundo— es tal vez imposible. Una cosa es hablar de los victorianos; otra, percibir (o inventar) las afinidades de Browning y de Tennyson, de Swinburne y de Samuel Butler, de Lewis Carroll y de Dante Gabriel Rossetti. El orden (el azar) cronológico parece proponer una clasificación "natural" y como inevitable; esa clasificación, por supuesto, es la que preside este libro. Alguna vez, la mera coincidencia de fechas ofusca la discriminación del autor y le hace descubrir afinidades que son imaginarias. Así, en la página 175, descubre un "mismo espíritu satírico" en *Mr. Weston's Good Wine* de Powys y en *A Passage to India* de Forster. Suele incurrir también en otra confusión predilecta de nuestro tiempo: imaginar que dos autores se parecen porque se parecen sus opiniones. En el capítulo final de su obra compara a dos autores incomparables: a Chesterton y a Belloc.

He denunciado algunos defectos menores; la obra, en conjunto, es válida. Es doloroso que el autor, al corregir las pruebas, se haya resignado a frases como ésta, que transcribo de la página 63: "Los hombres y mujeres de Browning viven en un Estado Totalitario cuyo Canciller es Browning y cuyo Presidente es Dios, con la estipulación de que en la tierra el Canciller es la voz del Presidente".

JORGE LUIS BORGES

FRANCISCO ROMERO, ÁNGEL VASSALLO, LUIS AZNAR: *Alejandro Korn* (Editorial Losada). — La humanidad vive su propia historia con intensidad nunca alcanzada en otro tiempo. Esta afirmación que en otras circunstancias pudo parecer trivial o cuando menos ingenua, adquiere ahora, como síntesis expresiva de la crisis que soporta el espíritu, transido de angustia y sobrecogido ante un dilema último, un sentido trágico que es imposible disimular.

No vive la humanidad su historia en el pando devenir de las horas, los días y los años, a través de la contribución lenta pero sin pausa de las razas, de las sociedades y de los pueblos que dejaban al futuro la tarea de juzgar los productos de su actividad, registrados luego en los anales de una civilización ya con un signo positivo y fecundo, ya con una notación negativa premonitoria de su esterilidad.

Los actores de la gesta perpetua no alcanzaban, por lo general, a comprender el significado y el valor que contenía el tributo de su época. Labor inconsciente y sin mayores discriminaciones, salvo las que pudieran realizar los hombres de genio. Hoy, en cambio, el hombre se siente reclamado individual y colectivamente por una urgencia trágica que viene a imponerle la responsabilidad íntegra del futuro. La imposición adquiere la traza de un planteo que compromete todas las potencias espirituales, y que exige la presencia de todas las reservas del espíritu de conservación dispuestas a ser lanzadas a la lucha para la supervivencia integral del hombre como ente histórico.

Cuando al estudiar la historia de la humanidad nos hemos estremecido ante la evocación de determinadas épocas o de singulares acontecimientos (Siglo V

de gracia, Imperio Romano, primeros siglos de nuestra era, invasión de los bárbaros, luchas contra el infiel, Renacimiento, descubrimiento de América, Reforma, Clasicismo, Revolución Francesa, gesta napoleónica, Romanticismo, revolución del 48, nacimiento del socialismo), concluíamos por meditar en el sentido de responsabilidad que pudieron alcanzar unos pocos hombres conscientes de la transformación o de la culminación humana que por medio de ellos se operaba, y, tal vez secretamente, hemos envidiado la fortuna que les cupo de haber pertenecido a tales tiempos.

Hoy, esa envidia que podría definirse como nostalgia de lo que no se vivió, nos parece ingenuamente inoportuna. Tal vez nunca como en estos días el hombre ha estado en condiciones de comprender, sumergido como se encuentra en los hechos, la trascendencia de un acontecimiento histórico. Tal vez nunca como en estos días un acontecimiento histórico haya precipitado en forma más vertiginosa las alternativas últimas involucradas en su propio acontecer y descargado sobre el azoramiento del espíritu la tremenda, la irrecusable necesidad de una decisión trascendental para la especie, esto es, la defensa de su continuidad en el tiempo, manteniendo el sentido fundamental y determinante de la condición humana: el *ser* libre.

Se pretende imponer concepciones económicas, geográficas, raciales o mecánicas del hombre, en una palabra la concepción de un hombre cuantitativamente eficaz, en oposición al cualitativamente libre.

No, no es necesario a los que han nacido para servir fecundamente a la humanidad, suspirar por la responsabilidad presumible en los hombres de pasadas épocas. Tarea mucho mayor estamos llamados a desempeñar nosotros. Y no será considerada vanidad de contemporáneos cuando se sepa que hemos pretendido vivir el momento culminante de la civilización occidental.

Ésa es la razón por la cual, en este tiempo en que el espíritu conturbado sólo atiende a los medios eficaces para su autodefensa y afirmación, cada vez que un libro llega a nuestras manos, hacemos lo posible por transferir la esencia de sus páginas al plano de la actualidad y extraemos de él todas las consecuencias útiles para confirmar y robustecer nuestra actitud de combatientes.

Aunque lo quisiéramos, no podríamos considerar un libro desde un punto de vista más reposado. Y la lectura que no nos traiga de algún modo ese apoyo robará un tiempo precioso a nuestra militancia impostergable. No es que

abandonemos una posición antiutilitaria con respecto al arte, que siempre hemos sostenido, sino que más allá de todo ello debemos abandonar una posición de sosiego espiritual ahora que el arte mismo, entre otros valores, está en peligro de muerte. No se puede hacer otra cosa. No se debe hacer otra cosa. Esperemos que la defensa de lo que el espíritu ha construido sea breve, aleccionadora y concluya en el triunfo. Tan sólo los hombres decididos podrán lograrlo. Después el espíritu seguirá construyendo.

Y valga este largo exordio porque ha sido provocado por un libro que efectivamente responde a nuestras exigencias actuales. Libro que nos recuerda un mensaje y un credo espirituales singularmente oportunos, en particular para nosotros, por venir de un argentino. Nos referimos al volumen titulado *Alejandro Korn* de Francisco Romero, Ángel Vassallo y Luis Aznar, recientemente aparecido. Sumamente útil porque ofrece un buen bosquejo de la personalidad del filósofo argentino en espera del "libro sistemático y completo sobre su persona, su obra y su influencia".

Tres aspectos de Alejandro Korn, considerados en otros tantos ensayos, concurren a darnos la unidad de su existencia, vertebrada por una honda especulación espiritual que le agiganta día a día ante la reverencia de los hombres de América. Francisco Romero analiza la persona de Korn en su condición múltiple de hombre, pensador, maestro y creador en un trabajo que ya conocíamos, admirable por su concisión clarividente y devota. Ángel Vassallo expone e interpreta en el suyo la estructura fundamental de la labor filosófica de Korn. Luis Aznar ofrece, en el último, una serie completa de apuntes biográficos que su autor adelanta como el andamiaje de un libro en preparación.

Porque Alejandro Korn fué un hombre que "amó a su país y pugnó por desentrañar su esencia última y aquellas instancias de su pasado que tenían atinencia con sus predilecciones de estudioso", porque hizo de su vida una meditación en torno a un valor supremo que nos es caro, porque se prodigó en una acción señalada por su fecunda probidad, por todo ello es necesario que incorporemos rápidamente al repertorio de las más selectas experiencias espirituales, en las que buscamos una guía para nuestra propia integración, la lección dejada por él.

Su obra es piedra fundamental de lo que las disciplinas filosóficas cons-

truyen y construirán en nuestro país, y significa en América la contribución más seria al movimiento de renovación filosófica nacido a fines del siglo pasado como reacción contra el positivismo. En un plano de paridad —señala Romero— se produce en Korn la misma crisis que sufrieron los filósofos europeos, y “los motivos que en ellos aparecen se reiteran en lo esencial en el filósofo argentino”. No fué un discípulo ni un eco del pensamiento europeo, sino un constructor profundamente original que vivió en forma espontánea la transformación operada en su tiempo y que ayudó a forjarla con un aporte netamente personal, caracterizado por su vigor y equilibrio.

Le atrae y preocupa primeramente el problema de la historia de la filosofía, para el que está cabalmente dotado; pero luego aborda en forma definitiva el de la teoría del conocimiento y el naciente problema de los valores. Korn se muestra en el sentido de todas estas cuestiones como un idealista sereno que sabe evitar la pendiente que conduce al idealismo absoluto y delirante. En la crítica que realiza del positivismo queda revelada la índole de su filosofía. Es el suyo un sistema “de la personalidad, de la libertad, del valor”. Niega pues el determinismo y cualquier subordinación esencial del hombre. El conocimiento es posible para Korn, en dos esferas: la de la ciencia y la de la filosofía. En el tomo comentado, Romero y Vassallo exponen en forma brillante y precisa, difícil de mejorar, el proceso del pensar de Korn en torno a la teoría del conocimiento.

Reducida la ciencia, para el filósofo argentino, a darnos tan sólo un conocimiento de los aspectos mensurables de la realidad externa, representada en la esfera objetiva de nuestra conciencia, está condenada a suministrar un saber de índole utilitaria o pragmática donde prima un orden “aherrojado en la inflexible necesidad que encadena inexorablemente todo efecto a su causa”. En cambio la filosofía —donde el problema central para Korn lo componen la valoración como aptitud espiritual y el valor como producto psicológico, al punto que reduce todo su sistema a una axiología— descubre y verifica la existencia del sujeto que “afirma o niega, forma propósitos, forja ideales, estatuye valores y subordina su conducta a los fines que persigue”. El sujeto puede no estar necesitado como el orden objetivo, y esa condición es la forma primera de su libertad. De allí arranca la formulación del concepto capital del pensamiento de Korn.

El sujeto necesita emanciparse del orden objetivo y la libertad emancipadora tiene efecto, en primer lugar, dentro de ese orden; resulta así la libertad económica. Cuando luego la voluntad se da una disciplina a sí misma y la obedece, se afirma la libertad ética.

Pero no todo consiste en un emanciparse del mecanismo natural y de sí mismo. La libertad puede llegar a un “hacer eficaz, un hacer no determinado, necesariamente, es decir, una creación”. Lo que la libertad ha creado de tal modo es la cultura. “La invención propia de la libertad son los valores” y la axiología, que es toda la filosofía, es teoría de los valores en que se manifiesta y realiza el sujeto como libertad. Vassallo demuestra, además, cómo ese no es el último sentido de la libertad en Korn y cómo puede afirmarse que para éste la libertad es lo absoluto en el hombre y que en definitiva esa *libertad creadora*, que mueve como principio todos los actos de la vida, es en realidad libertad metafísica. Suprema instancia hacia la que vuela el filósofo a pesar de haber partido de una división menor de la filosofía.

En apoyo de tal afirmación recuerda Vassallo estas terminantes afirmaciones de Korn: “Todas las valoraciones emergen de una sola fuente y tienden al mismo fin. Afirman la autonomía de la personalidad, persiguen su emancipación de toda servidumbre, es decir, su liberación como finalidad última y común... De este impulso han nacido la obra de la cultura, el esfuerzo histórico de la especie, la afirmación de la libertad frente al dominio de la necesidad. Porque la libertad no nos es dada, es preciso conquistarla en el breve plazo de nuestra vida individual, como en la evolución progresiva de la vida colectiva. Fecundo es este anhelo final: por eso lo hemos llamado la Libertad Creadora”. Éste es esquemáticamente el mensaje dejado por el filósofo “prudente” y que Romero llama con mayor propiedad filósofo de la libertad.

Libertad integral, esencia y motivo de la dignidad humana, fundamento de la persona, único distintivo sublime del hombre. Apenas hace falta señalar que esta libertad corresponde a todos los órdenes de la existencia porque los supone todos. La libertad es una sola y aquellos que pretenden segmentarla, clasificarla y hacer distingos sutiles entre sus determinaciones, admitiendo unas y rechazando otras, son los que preparan su destrucción absoluta. Ese inmenso valor del hombre está hoy amenazado en forma total o parcial según las latitudes. A defenderlo se aprestan todos aquellos que quieren perdurar como

seres humanos. Korn puede darnos a los argentinos, desde sus páginas, el aliento absoluto y trascendental para nuestra lucha.

El dilema que planteaba el príncipe de Dinamarca es ahora, en cierta forma, propuesto a la humanidad: "Ser o no ser. ¡He aquí el problema! ¿Qué es más noble para el espíritu: soportar los golpes de la injusta fortuna o, rebelándose contra tantos males, oponerse al torrente y acabar con ellos?". ¿Sobrevivir o aniquilarse? —decimos hoy nosotros. La respuesta es una sola: siempre en procura del bien más alto, proseguir la eterna lucha y su agudización actual; es lo noble y lo único auténticamente humano. Es el polo que elegimos del dilema de Hamlet. Detrás de esta lucha, como enseñaba Korn, está siempre la libertad como principio activo y finalidad perfecta. En ella reside la única forma de ser para el hombre. En él, ser equivale a ser libre. Es redundancia aclararlo. Lo que es necesario afirmar clara y apasionadamente es que el hombre sin libertad entra irremediabilmente en el no ser.

GUIDO PARPAGNOLI

Crítica de Arte

LA ESCUELA DE PARÍS. GUSTAVO COCHET. NORAH BORGES, XUL SOLAR Y SILVINA OCAMPO. RAMÓN GÓMEZ CORNET.

Esa exposición de la Escuela de París que nos ofreció la Galería Müller daba alegría. Intrascendente, pero fresca, espontánea, viva —hasta en el desplante, hasta en la insignificancia de algunos retazos. Es que reanima el contacto con los verdaderos creadores, con las fuentes, en medio de tanta imitación a menudo incomprensiva. Las piezas expuestas no eran " capolavori " ni mucho menos. Restos de taller, más bien. Cosillas dispares acopiadas ¿en París, en Nueva York? por la viveza de algún " marchand " que conoce el valor de las migajas del ingenio. Valor real, por otra parte, si no absoluto, derivado de la autenticidad de las muestras, de su significación relativa, hasta de su misma condición de segundonas desheredadas, acaso más francas y categóricas en su " laissez-aller " que subraya rasgos esenciales. El " cesto con fruta " de Picasso,

por ejemplo: un rectángulo de lienzo acaso recortado de un cuadro más grande, una simple mancha accesoria, ¡pero tan rotunda en su pura sensualidad de pasta untuosa y de color suave y explosivo! Claro está que la gente se detiene, mira, ríe, se pregunta qué es eso. No es nada en sí. Es mucho si al espectador le da el caletre para asociar esa nimiedad a la obra entera del gran inventor de lenguajes plásticos. De Braque había dos piezas exquisitas, la "Naturaleza Muerta con Uvas", de 1919, el "Bodegón con frutas y pipa". Escritura personalísima, sentido tan esencial de la pintura que parece nuevo y heterodoxo. Del otro lado de la valla, en lo figurativo, con toda su transcripción poética, vimos un Utrillo, "Moulin de la Galette", emblema de Montmartre que podría estar estereotipado ya, de tanto pintarlo, y que se renueva cada vez, que resucita cuando lo aborda un pintor de verdad. Divertía Fernand Léger. Divertía como un acróbata excéntrico con su "Paisaje animado", ortogonal, edificado sobre una trama de rectángulos irregulares y grisáceos en que cantaban rojos diluídos con un ajuste perfecto. En marcado contraste con este cerebralismo sin rigor estaba la espontaneidad instantánea de los óleos narrativos de Raoul Dufy, "fauve" incorregible, miniaturista impaciente de crónicas mundanas contemporáneas y, en el espíritu, tan próximo a los hermanos Limbourg. Intensa sugestión se desprendía de la "Marina" de Max Ernst, uno de los pocos lienzos que han podido verse aquí de ese padre del surrealismo, tan conocido a través de las reproducciones en negro que desvirtúan su obra al omitir el importante aporte del color. La "Bañista" de Salvador Dalí, miembro más sofisticado de la escuela nombrada, revelaba maestría en su admirable entonación de rosa y azul, en el juego habilísimo de las materias adventicias que producían un efecto de inesperada sensualidad. "Las Conjeturas Cruales" es un bonito disparate de Chirico, indescifrable, desde luego, pero ni más ni menos que ciertos "Caprichos" de Goya que reclaman el comentario del autor. También le representaban el barroco "Combate" y un "Lago de Como" a la manera de las tarjetas postales baratas, que sin duda fué un baño de purificación en aguas de la ingenuidad para el complejo pintor italiano. Tanguy y Miró eran otros dos exponentes del surrealismo, menos significativos en el conjunto. La frialdad del cubismo decorativo de Severini, contrapuesta al lirismo de Braque, era reveladora de las amplias posibilidades expresivas de la abstracción que, como bien se veía por esa dualidad, no anula los caracteres temperamentales de sus cultores.

Exponíase un Soutine, "El niño rojo", cargado de reminiscencias de Modigliani —de un Modigliani muy mal digerido— y carente de las peculiaridades expresivas de su autor. Derain, en cambio, estaba entero en el pequeño "Desnudo", del color del pan tostado, que pertenece al período de la "nueva objetividad". Un paisaje de Vlaminck, sabroso y potente, una manchita pálida de Marie Laurencin, un apunte luminoso de Bonnard completaban la muestra. "Les Filles", de Rouault, ese cristiano rebelde y puro, ilustre continuador de Daumier, era lo más hondo y vibrantemente humano de la sala.

No faltan manifestaciones artísticas de interés en Buenos Aires. Al contrario. Suelen acumularse las pruebas de vitalidad, sea en las exposiciones de obras extranjeras, antiguas y modernas, organizadas por D. Federico Muller, que está realizando un programa digno de aplauso con sus periódicos salones del grabado (la muestra Whistler, por ejemplo, o la primera serie de pintores-grabadores de Francia), sea en los conjuntos nacionales. Gustavo Cochet, verbigracia, reveló su afinamiento y su franco progreso en una breve retrospectiva. Se aleja de ciertos amaneramientos, vuélvese más pintor, analiza el color con una agudeza extrema, va alcanzando un sentido íntimo, "intimista" de las cosas, con un espíritu paralelo al de Chardin, a quien evidentemente reverencia a la vez que adora a Renoir. Hay grandes méritos en Cochet, entre otros de conciencia, de honestidad; un ojo muy sensible, un oficio independiente. Lástima grande que desprecie la composición, que no vea la línea y el arabesco en amplitud, que no compagine. Cierta sensación clásica de la armonía es ajeno a este pintor popular y robusto. ¿No lo siente o asume una actitud de revoltoso ante ciertos principios que acaso considere "académicos" y, en verdad, no lo son?

En los mismos días exponían en Amigos del Arte: Silvina Ocampo de Bioy, Norah Borges de Torre y Xul Solar. Los tres un poco al margen de lo que podríamos llamar la "actividad profesional". Norah Borges, franca ilustradora, en el terreno decorativo; Xul Solar, en una esfera propia, difícilmente puntualizable; Silvina Ocampo, pintora, mas pintora que se desdeña a sí misma y se abandona, solicitada por otras actividades intelectuales.

Norah Borges abre la caja de útiles; adornada con una calcamonia, de su "Recuerdo de Infancia", y de ella extrae, como el prestidigitador de la angosta manga, todas las imágenes, todos los alegres colores y todas las formas con que

construirá su mundo genetal. En verdad, nada es directo en su obra: todo se reconstituye a través de la imaginería del recuerdo, que tiene sus ensueños, sus pesadillas y también sus obsesiones. Hay algo de la tragedia apremiante del examen, por ejemplo, en "El Estudiante", joven desnudo, Adán de los pupitres, sumido en el íncubo de las constelaciones, del mapamundi, de las fases del sol y de la luna, de la figura de texto de anatomía (barbuda, por otra parte, como el profesor), decorosamente obliterada en su mitad por un ramo de rosas que costó diez centavos en la papelería de la esquina. "Collage" llama Norah Borges a esta composición que, efectivamente, está hecha en parte de fragmentos impresos, pegados sobre las partes pintadas. A ésta y otras de análoga factura. No son, precisamente, los "collages" típicos inaugurados por los cubistas, que introducían en sus cuadros materias diversas escogidas por su belleza propia e inimitable, un trozo de paño, un pedazo de vidrio, una hoja de papel satinado, arena, algún metal. Los elementos extraños que pegotea en sus estampas no los elige Norah Borges por su valor táctil, sensorial, sino que busca imágenes, generalmente anticuadas o muy populares, dotadas de algún poder de sugestión. Prefiere esos ramilletes y esas manos tendidas, "cromos" horrendos, que solían y suelen adherir las cocineras a sus cartas de amor. También emplea figurines de modas antiguos, que le proveen los protagonistas de escenas tales como "La quinta de las estatuas". Los impresos no forman cuerpo con el temple de los fondos, y de ahí se deriva una extraña dualidad, no siempre afortunada. Acaso se prestaría el procedimiento a una exploración más honda, que lo dotara de mayor plasticidad. Preferimos las pinturas sin intromisiones, como "El Palacete de la Moncloa", con su hermoso desnudo sobre un canapé Luis Felipe, en un interior de sugerencias pompeyanas, rosa, salmón, verde, celeste, gris y blanco, o el "Paisaje de Santos", tan francamente, tan infantilmente colonial y trópico. Cultiva Norah Borges un tipo humano único para ambos sexos, de grandes ojos tan separados que ensanchan las frentes y añiñan las mandíbulas. Lo pasean por doquier. Es "Torerito de Cera" y es "San Sebastián". También es "Niñas con trenzas" o "La bailarina de Catamarca" (lindo ademán, el del pañuelito agitado en el aire). Y está presente, en su dualidad sexual, en el inquietante "Recuerdo de Cádiz", dominado por la obsesión de un cielorraso pintado de albergue.

Más imaginativo es aún Xul Solar. Si Norah Borges ilustra sus memorias no escritas, él "escribe" poemas pictóricos en una misteriosa taquigrafía o evoca

un mundo irreal, y algo burlón, de hombrecillos de la Luna, mujeres-gusanos y para "Vuelgente". No es limitado el programa que se ha trazado este pálido y magro hechicero: inventó una religión, una música, una pintura y dos idiomas, uno nacional (el "neocriollo"), otro universal (la "panlengua"). Todo es en él de creación propia, todo se transforma en su tenebroso laboratorio faustiano. Valor plástico indudable tienen sus pinturas: arabescos deliciosos, armonía cromática. Algunas significan una fiesta para los ojos. ¿Son obras de arte? Nosotros las vemos con vivísimo placer, como ocurre con las figuras de los códices aztecas o de los libros sagrados orientales, sin interpretar su simbolismo. Las vemos como ilustraciones de los grimorios que sin duda atestan, en medio de retortas, hornillos, cartas astrológicas y telescopios, el sótano lleno de vapores y luces verdosas en que medita Xul Solar. Son jeroglíficos, tan impenetrables como los egipcios para quien no posea su clave, pero no menos atrayentes y perfilados. Sabemos que a cada trazo de la serie "Todo Escrito" corresponde un sonido, una palabra. Así lo explica el autor, que lee breves poemas, similares a los Hai-Kais, siguiendo los signos gráficos que forman cada cuadro: "Día - tras - día, - noche - tras - noche, - pasan - las - nubes", recita, por ejemplo, ante la composición titulada "Texto". Tiene cada pintura, pues, a pesar de su aparente abstracción, una representación precisa, hermética, que se reserva el autor. Esto, desde luego, trasciende del campo de la pintura. Podemos prescindir de ello y gozar de la belleza de los colores y las formas, captando las sugerencias que en cada cual despiertan y que, por cierto, a menudo son muy vivas. "Tlaloc, Dios Lluvi de México", "Yogi desdoblío", "Borrasca", "Paia Monti", "Punta del Este" y "Grafía" conquistaron nuestras preferencias sin librarnos todo el arcano de sus signos cabalísticos.

Con Silvina Ocampo volvemos a lo concreto sin desmedro de la poesía. Ella se basa en la realidad. Domina la forma, dibuja como una escultora, indicando el volumen en el simple trazo de los perfiles. Robusta y amplia, revela ciertas influencias y alguna indecisión de ser muy sensible, muy impresionable sin duda. Rodin. Gauguin (y el color de Manet). La Escuela de París. Sus carbones son vigorosos y decorativos. El pastel no le favorece tanto y desmenuza un poco su generosa simplicidad. Los óleos tienen fuerza, sobre todo cuando su paleta se orienta hacia las gamas oscuras, como en "Lucía y su hija" y en "Niña con guantes de hilo". Hay aquí un expresionismo que interesa y es

poco común en nuestro ambiente. Los desnudos, casi en grisalla, como "Ninfa" o "Mujer Sentada", seducen por la sobriedad enérgica de su modelado "sugerido", por su entonación certera y, más que nada, por su rítmica disposición.

En la galería Viau mostró una serie de dibujos y grabados el pintor Ramón Gómez Cornet. Eran magníficos. Venía, al verlos, el recuerdo de Ingres, no porque existiera similitud formal alguna entre los "lápices" de uno y de otro, sino por el nivel de perfección, la maestría. Sensibilidad honda, hombría incontaminada la de Gómez Cornet. Y un conocimiento total de su oficio, manifestado en la soltura con que traslada las imágenes reales al papel, sometiéndolas a una prodigiosa trasmutación que las inmaterializa sin restarles lo mínimo de su contenido humano. Así, esos dibujos de chiquillos provincianos, ojos ávidos, harapos y diformes pies desnudos, son agudos documentos, "tranches de vie" amargas, a la vez que objetos plásticos de una increíble idealidad. Algo así como un claror sacro aureola esos cuerpos tristes y aun los invade. Están sublimados por el amor y la caridad del artista extraordinario. Y esto no es literatura.

JULIO E. PAYRÓ

Debates sobre Temas sociológicos

EN TORNO A "DEFENSA DE LA REPÚBLICA"

La revista SUR inicia con el presente debate la publicación de las sesiones que realiza sistemáticamente en su redacción. Estas sesiones, para las que existe un plan congruente y muy vasto, se celebrarán cada quince días o cada mes —según lo impongan los temas— y aparecerán transcriptas, mediante su fiel versión taquigráfica, en el cuerpo de la revista.

El señor Roger Caillois, director del Colegio de Sociología de París, planteó en su artículo "Defensa de la República", aparecido en el número pasado y que reproducimos a continuación para mayor comodidad del lector, cuestiones de importancia verdaderamente capital. Nos pareció que la calidad de esa meditación y los problemas en ella examinados merecían ser objeto de un debate de SUR.

La revista invitará oportunamente, según lo exija la naturaleza de los sucesivos temas, a intelectuales que le parezcan representativos, para que no tan sólo participen de sus debates sino que planteen asuntos dignos de deliberación independiente.

DEFENSA DE LA REPÚBLICA

Así como la República era bella bajo el Imperio, los regímenes totalitarios sólo parecen espléndidos cuando se ven de lejos. Seducen tanto más cuanto menos se les conoce. Quien no podría vivir sometido a ellos, los desea; esos regímenes se le figuran como manifiestamente destinados a corregir los vicios cuyos efectos padece: ni ve, ni siquiera concibe que también tengan vicios. En la medida en que su propia democracia lo descontenta, cada cual siente la fascinación de la dictadura y, cuando no por interés, se hace partidario de ella por asco, gran proveedor de fanatismos. Se expone, así, a los más amargos desengaños, pues es injusto e imprudente comparar las imperfecciones que se comprueban e irritan, con el ideal que uno forma y por el cual combate. Con este sistema, de la realidad sólo se ven las taras; del sueño, las magnificencias. Y el régimen totalitario aparece entonces como un bálsamo soberano, capaz de sanar las heridas más diversas —y especialmente aquellas que uno siente en carne propia— por efecto de alguna oscura y todopoderosa virtud. Es natural, en estas condiciones, que goce de todos los prestigios de lo Desconocido sobre lo consabido y del deslumbramiento del futuro sobre el triste presente. Es normal que se trasladen a él todas las ilusiones que la democracia defrauda diariamente. Pero ése, tan sólo, es el movimiento instintivo de un alma dolorida. La inteligencia exige queelijamos nuestros sueños.

Exige, también, que una práctica difícil, complicada, necesariamente coja, en lucha con lo real, y por ende llena de vicios y de insuficiencias, no se compare con una teoría íntegramente intelectual, regular y como geométrica, que uno imagina funcionando sin fricción en un mundo sin resistencia y cuyos defectos, que la experiencia revelaría quizá como muy graves, no se perciben cuando se espera la salvación de las ventajas que traen consigo. Hay que comparar teoría con teoría o práctica con práctica, la dictadura abstracta con la democracia ideal, o dos aproximaciones, pero no una perfección de principio con una imperfección necesaria.

En la democracia, el régimen es casi siempre menos detestable que el estado de ánimo. Se les reprocha demasiado a las instituciones esas costumbres que llevan al individuo a servirse de ellas, en vez de ponerse él a su servicio, y que no serían menos funestas en otros sistemas. Desde este punto de vista, es exacto que las democracias están podridas, y que son viejas, perezosas, frívolas e hipócritas. Reina en ellas una especie de odio maniático por toda superioridad que no sea de posición, de tal modo que la mediocridad acaba por ser dueña y señora, de hecho y de consentimiento. El valor de un hombre se mide por el dinero que posee, por la función que ejerce o la edad que tiene. No atreverse a nada se convierte en la máxima suprema de la sabiduría política. Toda reforma parece un trastorno: se la juzga buena si cambia poco y conserva mucho, es decir, si no reforma. Se trata como a enemigos irreconciliables a la audacia y al espíritu de iniciativa. Se les opone sistemáticamente la Experiencia, y ésta pasa a ser una suma de prejuicios, rutina, timideces, errores acreditados, en vez de una adquisición personal e intransmisible como la destreza manual del buen obrero, que le permite un ademán más seguro y una acción más eficiente. Pero poco se piensa en actuar, y menos en actuar motu proprio. Se persigue todo lo que pretende imponer o defender una actitud íntegra como si fuera una calamidad pública contra la que cada uno trata de preservar la sociedad y, con ella, su propio descanso, su tranquilidad y sus placeres menudos. Así se eliminan suave y silenciosamente el carácter, la energía y la intransigencia. Se desconfía de la pobreza, porque es ruda y altiva; se tiene a raya a la juventud, porque es impaciente y atrevida. Se las desprecia a las dos, se las coarta y, en cambio, se instala en el poder a los dos egoísmos más limitados, a las dos impotencias más paralizantes: la de los ricos y de los que quieren llegar a serlo; la de los viejos y la de aquellos que lo son prematuramente. En semejante régimen, verdaderamente envilecedor, la decencia y el valor desaparecen. Éste no quiere sino conservar sus bienes; aquél —según la expresión consagrada que condena toda una moral y una manera de sentir— sólo busca *hacer méritos*. ¿Qué no harían ambos para lograrlo, sobre todo si no se comprometen y, si en lugar de hacer, se trata de hacer hacer? Imposible asegurar que no dejasen de lado su delicadeza y sus escrúpulos (esos escrúpulos que nunca los obligan y que siempre los retienen). Imposible asegurar que estas personas decentes difieran de las abiertamente desvergonzadas en otra cosa que en su cobardía e hipocresía, y que no sean, en el fondo, sino canallas dosificados, destañidos, vergonzantes, de muy pequeño formato, que se creen honestos porque gozan de la estima de sus semejantes y sólo son turbios en lo que atañe al alma.

Se comprende que todo parezca preferible a un régimen que favorece o soporta tan difusa

y chata ignominia. Pero semejante régimen no puede de ninguna manera pasar por representante de la democracia-tipo, sino del tipo de democracia que da nacimiento a los regímenes totalitarios. Nada tiene de común, en todo caso, con lo que fueron Roma, Venecia, Francia, en los tiempos en que cada una perdía su nombre para ser llamada, sobre la superficie del mundo entero y sin posibilidad de confusión, la República. Por el contrario, bajo todo aspecto, se parece a las dictaduras, que no son su antítesis, pero sí su consecuencia fatal y su coronación. Pues no hay defecto de la mala democracia que la dictadura no agrande y canalice, no hay vicio que no herede y presente como virtud por haber sabido hacer de él una fuerza. Más que una democracia corregida, la dictadura es una demagogia organizada. Aquélla reposaba sobre el principio discutible del voto, como si el número fuese por sí mismo competente y razonable. Ésta adopta el plebiscito, y al hombre que mejor adula los instintos y pasiones de las masas le hace conferir todos los poderes por esas mismas masas enorgullecidas y fanatizadas. Pretende apoyarse en el entusiasmo de un pueblo, pero llena los campos de concentración. Pretende exaltar la devoción y el espíritu de sacrificio, pero bajo ningún régimen las recompensas y los castigos son tan súbitos y tan extremos, tan susceptibles de inspirar codicia o miedo, los cuales no son, por cierto, sentimientos desinteresados. En fin, proclama caducos e ilusorios todos los valores morales, con excepción de la lealtad y de la fidelidad, pero vemos que el sistema entero sólo se mantiene por el espionaje recíproco y la mutua delación. En realidad, esas prácticas no manifiestan sino la explotación consciente y metódica de los vicios que se desarrollan en las democracias en descomposición; vicios que se controlan y dirigen en los ciudadanos para convertirlos más seguramente en monopolio del Estado.

Entre la democracia que permite todo, con tal que el acto sea mediocre y sin consecuencias, y las dictaduras que no permiten nada cuyo fin no sea el acrecimiento del poder interior y exterior del Estado, hay lugar para principios e instituciones que tiendan a dar a cada uno las condiciones indispensables para el pleno desarrollo de su personalidad, acordándole tanta más libertad, autoridad y responsabilidad, cuanto mayor valer humano demuestre. Esto lleva a concebir un régimen destinado a formar "élites" y a protegerlas, por una parte, contra la vulgaridad y desconfianza que las sofocan en las democracias; por otra, contra las exigencias abusivas que las modelan a su antojo o que las hacen añicos en las dictaduras. Es menester, incluso, llegar a mirar como necesaria la existencia de hombres que escapen por completo al control del Estado: que detenten la autoridad espiritual, mientras que aquél sólo posea el poder político, y garanticen que lo usará de acuerdo con los principios de civilización que ellos mismos representan y a los cuales han consagrado sus vidas.

De un modo general, importa tender hacia una organización que otorgue el poder, en todos los dominios, a la competencia intelectual y a la calificación moral, y que no acepte a ningún precio que éstas deban inclinarse ante la opinión de una mayoría, y menos aún apoyarse en la cuasi unanimidad de una masa embriagada o aterrorizada. Todo jefe debe ser únicamente responsable ante sus pares reunidos en colegio; en medio de ellos, ha de figurar tan sólo como el primero entre sus iguales. Se trata de fundar una jerarquía y de mantenerla constantemente abierta y móvil, a fin de sustituir sin cesar las desigualdades

exteriores que vienen del nacimiento y de la fortuna con las que se revelan en los individuos y de las cuales nada puede despojarlos. Un régimen semejante se propone reemplazar los privilegios por las superioridades. Afirma que los hombres nacen iguales en derechos; niega que lo permanezcan: ascienden o caen según su capacidad y sus obras. Quiere dar a cada uno las mismas posibilidades de cumplir su destino, pero no mira como deseable, en modo alguno, nivelar los resultados diversos de los dones y esfuerzos para colmar artificialmente las diferencias que crea la diferencia misma de los hombres. Cada uno posee los derechos de sus virtudes singulares, y ni el Estado debe tener poder para confiscarlos, ni la mediocridad licencia para corromperlos.

De la democracia puede salir un régimen fundado sobre esos principios. Pero no puede, ni él ni ningún otro, nacer de un régimen totalitario, porque este último sólo consiste en una inmensa maquinaria policial destinada a mantenerlo, en una inmensa maquinaria guerrera destinada a extenderlo. A su conservación y crecimiento subordina toda actividad y todo valor; con ese fin los sojuzga y los destruye; en todos los casos, les cierra el porvenir. La democracia, aunque sólo tuviera esta ventaja, no excluye al menos la esperanza. Y esto basta para defenderla y aferrarse a ella como a la condición que permite proseguir la empresa misma que trabaja en transformarla.

Reunión del jueves 1º de agosto de 1940. Asisten: Enrique Anderson Imbert, Francisco Ayala, Ricardo Baeza, José Bianco, Roger Caillois, Patricio Canto, Carlos Alberto Erro, Edith Helman, Eduardo E. Krapf, Pedro Henríquez Ureña, Angélica Mendoza, Victoria Ocampo y María Rosa Oliver. A las 22 y 30, el señor Bianco da comienzo a la lectura de "Defensa de la República". Terminada la lectura, los concurrentes opinan sobre los temas allí tratados.

SR. CARLOS ALBERTO ERRO: Creo que el silencio que ha seguido a la lectura del artículo de nuestro amigo Roger Caillois se debe a la impresión provocada por su magnífico contenido. La gente compara casi siempre el ideal del fascismo o el ideal de la dictadura totalitaria y la realidad de la democracia. Pero, desde luego, no podríamos entablar la discusión alrededor de una comparación entre una realidad y un ideal. Tendríamos siempre que entablar la discusión alrededor de la realidad de los dos puntos de vista políticos, o alrededor de sus respectivos ideales o teorías.

Es indudable que la democracia, cuando más se ha acercado a su ideal ha sido en los momentos en que se ha vivido un poco la

mística de la democracia. En esos momentos, es también cuando la democracia ha sido más auténtica.

Recuerdo que Péguy tiene un ensayo que se titula *De como ha existido un heroísmo republicano*, y en él cuenta el caso de los inválidos que se hacían conducir para poder votar. Era ése el momento de la democracia en estado místico.

Ahora bien; lo cierto es que, en la democracia, los individuos que verdaderamente participan de esa mística y que viven de acuerdo a ese espíritu de fervor no son favorecidos por nada dentro de la democracia, mientras que, dentro del régimen fascista, los que participan de la exaltación o el fervor fascista son favorecidos por el régimen político de

que forman parte. De modo que habría que anotar entonces esta diferencia: que el fascismo produce estímulos para los místicos de su régimen, mientras que la democracia no produce esos estímulos.

Por lo que se refiere la comparación de la realidad democrática y de la realidad fascista, habría que hacer notar que, indudablemente, el fascismo, por lo menos en las exposiciones más corrientes de la doctrina, está ligado a ciertas teorías económicas, mientras que la democracia no está ligada a ninguna doctrina económica. Dentro de la democracia cabe el liberalismo económico, cabe el socialismo, cabe la intervención del estado en mayor o menor medida; mientras que el fascismo indudablemente está ligado a una doctrina económica determinada que, desde luego, no es muy clara, pero que, por lo menos, trata de evitar, por medio de la dirección del estado, ciertos fenómenos económicos que la democracia contempla sin intervención de ninguna clase o con una intervención muy mediocre.

Por ejemplo, el fascismo hace mucho más extensiva la acción del estado en el caso en que se produzca desocupación. Yo creo que es una desventaja de la democracia esa posición neutral o de indiferencia en que se coloca frente a los regímenes económicos de la sociedad, y que es una gran ventaja del fascismo, en cambio, la posición inversa que adopta a este respecto.

SR. FRANCISCO AYALA: El primer problema que aquí se plantea es el de la diferencia entre una democracia auténtica y una democracia corrompida, problema que está planteado desde que existe la ciencia política, ya estudiado a fondo por Aristóteles. Hubiera sido interesante profundizar un poco más este

punto para tratar de averiguar en qué consiste una democracia auténtica y en qué consiste una democracia corrompida, o, mejor dicho, la corrupción de esa democracia. Probablemente, en algo de lo que acaba de indicar el señor Erro. El sentimiento místico de la democracia sería, en último término, el sentimiento del bien público.

Así, una democracia pura, una democracia auténtica, sería aquella en que predomina el interés público, como ya vió Aristóteles; y, en cambio, la democracia corrompida sería aquella en que los intereses privados se abren paso en la vida pública en una competencia ilegítima.

Claro está que lo interesante sería averiguar cuáles son los procesos que conducen a la corrupción de una democracia; pero habría que buscarlos en un examen de la realidad concreta más que en principios generales.

Ahora bien: otro problema interesante que enlaza con éste, es el de si las dictaduras totalitarias son un último desarrollo de los vicios de la democracia corrompida. En gran parte, es cierto. Sin duda ninguna, el régimen de dictadura totalitaria es una demagogia y es una exageración de los vicios de una democracia, y es un aprovechamiento de estos vicios para otros fines. ¿Pero son estos otros fines también fines privados? ¿Puede decirse que esté una dictadura totalitaria en el mismo terreno de corrupción que la democracia, de la que efectivamente procede? Yo creo que el señor Caillois mismo implícitamente reconoce que no es así, al hacer la mención, al final de su artículo, del engrandecimiento de la nación o del poder del estado. Porque, al fin y al cabo, la dictadura es una forma nueva de la monarquía. Y en la monarquía, la posición del jefe del estado rebasa de tal modo las posibilidades de in-

terés personal, de placer personal, y se confunde hasta tal punto con el interés público, que, quiera o no, es impulsado al servicio del bien público. De tal modo que, aun cuando todo el sistema se apoye en una serie de ambiciones personales, estas ambiciones personales culminan en una figura cuya ambición está identificada con el engrandecimiento del Estado, y esto ya le da un matiz completamente diferente al de la democracia corrupta de la que procedería el régimen.

De modo que, quizás, no sea exacta, en todos sus puntos, la aseveración de que el régimen totalitario no hace sino exagerar y llevar a sus últimas consecuencias los vicios de la democracia corrompida.

Ésas son las dos observaciones que se me ocurren, así, a primera lectura.

SR. EDUARDO E. KRAPP: Me parece que el Dr. Erro no tiene razón si dice que en la dictadura totalitaria hay, por así decirlo, un cumplimiento de promesas a los místicos. Al contrario, yo creo que no sería difícil comprobar con ejemplos que la dictadura totalitaria cumple menos aún que la democracia con sus propios místicos. El cumplimiento de promesas con los místicos es una realidad, mientras el movimiento que lleva a la dictadura totalitaria está todavía en movimiento. Pues, desde el momento que llega al poder, se ha observado, en todas las dictaduras totalitarias que conocemos hasta ahora, una especie de depuración de los místicos en el sentido de que los místicos muy pronto caen en desgracia, que los místicos terminan ante los pelotones de fusilamiento y que aparece una nueva generación de "líderes", que son, en realidad, una generación especialmente corrupta de situacionistas políticos. Así, después de algunos años de régimen totalitario,

los entusiastas de la primera hora o han muerto, o están en el exilio, o se convocan una vez por año para cantar algunos himnos y ofrecer una bella exposición de valores de la primera hora, como propaganda política actual del estado, en donde ya tienen un papel relativamente muy pequeño.

Con respecto al artículo mismo, diría yo una cosa que me parece que podría haber subrayado un poco más claramente el señor Caillois; y es la situación de la democracia, por un lado, y el régimen totalitario, del otro, frente a la libertad y al derecho del individuo.

Me parece que la diferencia primordial que existe entre un régimen y otro es que la democracia, por principio, respeta al individuo, mientras que el estado totalitario, por principio, lo suprime; y esto, tanto en la teoría como en la práctica. Y diría yo que hasta la democracia más corrompida tiene la ventaja sobre el totalitarismo más perfecto de que en la democracia hay todavía una posibilidad para el individuo de poder desarrollarse y de poder sobrevivir como individuo, mientras que en la otra alternativa, hasta en las condiciones más perfectas, el individuo está condenado a morir, sea partidario del régimen o no lo sea.

SR. JOSÉ BIANCO: Me parece que el "handicap" de la democracia está en que le ofrece mucho al individuo y no le exige bastante. Es un régimen demasiado confortable, y debido a ello el hombre va perdiendo conciencia del rol político que está obligado o condenado a desempeñar por su misma situación de ser social. El ideal democrático no le cuesta casi nada y, por consiguiente, no lo aprecia. En un régimen totalitario, siente que hay un ideal político encarnado en el movimiento del que forma parte y en el cual participa activa-

mente, cualquiera que sea su condición social o intelectual, pues por él se priva de muchas cosas y hace una serie renovada e ininterrumpida de sacrificios.

SR. CARLOS ALBERTO ERRO: Aparte de lo que ha observado Bianco, yo creo que hay que observar lo siguiente:

Es probable que, consideradas las cosas en el terreno de la teoría pura del fascismo o del totalitarismo, sea cierto que los verdaderos místicos de la teoría fascista o de la teoría totalitaria hayan sido defraudados en la práctica y hayan terminado en el exilio o hayan sido relegados a segundo término. Pero lo cierto es lo siguiente: que el totalitarismo termina por confundirse, de una manera absoluta, con la voluntad omnímoda del individuo que ejerce el poder. Y los individuos que sienten adhesión mística hacia el Führer, el Duce o el caudillo —que sienten solidaridad, compenetración, con la voluntad del individuo que ejerce el poder omnímodo—, en el fascismo, en el totalitarismo, son estimulados.

Ahora; en la democracia, ¿qué pasa? En la democracia pasa algo a la vez similar y diferente. En muchos casos, los individuos que se sienten solidarizados, o que aparecen en una perfecta compenetración con la voluntad del demagogo que ejerce el poder, también son estimulados. Pero entonces la democracia y la dictadura se identifican. En ese caso, la posición del demagogo que domina a la nación, y la posición del caudillo o del *führer* que ejerce el poder omnímodo del estado, son, políticamente, muy semejantes.

SR. EDUARDO E. KRAPP: Con la única excepción de que en la democracia es posible que algunas personas puedan tener una opi-

nión distinta a la del estado y defenderla. Lo que no es posible en el totalitarismo.

SR. CARLOS ALBERTO ERRO: Yo creo y reconozco que hay estímulos en la democracia que son parecidos a los que se producen en el totalitarismo, y que se producen en el caso de identificación de los individuos con la voluntad del que manda; con la diferencia de que cuando dichos estímulos se producen en la democracia, ésta no es democracia verdadera sino demagogia.

SR. ROGER CAILLOIS: No estoy de acuerdo, en modo alguno, con la opinión de Ayala. Un régimen totalitario no es, de ninguna manera, una forma nueva de monarquía. Jamás tuvo la monarquía una forma totalitaria. Jamás se basó sobre el plebiscito y jamás pretendió interpretar la voluntad popular. El régimen totalitario es una democracia exacerbada, rígida y rigurosa, que absorbe al individuo y a sus derechos, reduciéndolos a la nada, frente a un estado que puede entonces exigirle todo y obtenerlo todo. Esto proviene del Contrato Social, y de ninguna manera de la monarquía tradicional. En cuanto a la observación de Erro, a mi entender muy justa, según la cual el régimen totalitario favorece más la mística que la democracia, veo una razón muy simple de explicarla: y es que el régimen totalitario sólo es la mística de la democracia o, si se prefiere, la democracia se vuelve totalitaria en cuanto impera en ella la mística.

Todo se sacrifica al bien de la Nación, y muy sencillamente se coloca al enemigo de la patria o al simple sospechoso fuera de toda posibilidad de hacer daño. Es lo que pasó en la revolución francesa: existía entonces una mística de la democracia y hasta

de la libertad, pero el régimen del 93, con su ley para "los sospechosos" y su tribunal revolucionario, me parece como la prefiguración exacta de los regímenes totalitarios. Hay una diferencia, sin embargo, inmensa: en el 93, el régimen insaurado había nacido de las circunstancias. Era ingenuo e involuntario, en tanto que el régimen totalitario actual es una empresa deliberada y nada espontánea. Está construido "de pari-pris" y para durar. Pienso además, con el Dr. Krapf, que ese régimen frustra aún más pronto que la democracia la efervescencia mística de aquellos que lo han instalado en el poder. Pero quizá sea porque hace de ella su política misma, porque enarbola la mística como una especie de bandera y se propone sacar de la mística su fuerza y un procedimiento para gobernar. En el fondo, eso no hace sino expresar que el régimen totalitario es necesariamente demagógico. Desde ese punto de vista, es, también, la peor democracia.

SR. FRANCISCO AYALA: Voy a hacer una aclaración. Sobre el primer punto no he de insistir, porque al hablar del gobierno monárquico me refería al gobierno de uno solo, de un solo hombre, en el concepto aristotélico de monarquía.

Ahora, respecto del sentido de la democracia como mística, a pesar de que yo he hablado después del señor Erro, he eludido precisamente la palabra "mística", porque me parecía que se prestaba a esa ambigüedad que Vd. ha aclarado tan bien.

Yo no creo que democracia auténtica sea la democracia sometida a un estado de mística, de efervescencia pasional, sino aquella democracia en que predomina la noción del interés público sobre los intereses privados, que es otra cosa muy distinta.

Yo no creo que democracia auténtica sea una democracia mística, en el sentido de la Revolución Francesa, sino una democracia donde el interés público es el que domina la actividad política y no los intereses privados, que aprovechan las instituciones para servirse de ellas con fines inconfesables.

De modo que en eso yo diferí, quizás, de lo que piensa el Dr. Erro; o solamente las palabras son las que nos separan.

SR. CARLOS ALBERTO ERRO: Cuando he usado las palabras "mística" y "política" no las he empleado en la acepción en que han sido interpretadas. Me parece... He usado estas palabras en el sentido que les da Péguy, sobre todo en su libro *Notre jenneuse*. Probablemente él mismo no las emplea con verdadera exactitud. Él opone siempre la mística a la política. Considera a la política como una degradación de la mística. Considera al estado político como un estado de corrupción del estado místico.

Cuando he hablado de la mística de la democracia, he hablado de aquellos individuos que son auténticamente demócratas. He querido referirme al estado de los individuos que sienten la democracia con fervor y pureza. Pero no me he referido a la mística que supondría, por ejemplo, tener una absoluta fe en el acierto o en la infalibilidad de la voluntad del pueblo.

SRA. ANGÉLICA MENDOZA: Entiendo que la intención de Roger Caillois, al hacer este artículo en defensa de la república, ha sido un punto de vista ideal: de cómo debiera de ser una forma ideal de gobierno.

Habla de un "tipo de democracia", y en esto diferiría con él. Diría un "momento de la democracia". Así, esa democracia corrom-

pida a que alude no sería una democracia distinta de la democracia auténtica, la verdadera, sino un momento final del proceso democrático, que en su comienzo tiene todo ese movimiento interno que se da como una mística.

Por eso decía Roger Caillois que en la democracia revolucionaria o, mejor dicho, que en la democracia en el momento de crecimiento, en su "élan" inicial, se produce justamente esa dinámica interna que lleva a los individuos a sacrificarse por el bien público, a cercenar sus bienes personales en homenaje al bien social. Y aquí tenemos entonces el momento místico, heroico, revolucionario y sacrificado de la democracia. Pero después ésta deviene, y llega a ser eso que aquí analiza Roger Caillois: la democracia del bien privado para un grupo, para una "élite", que no es una "élite" moral ni es una "élite" intelectual, sino que es una "élite" burocrática y adiestrada en los malos manejos de la democracia.

Entonces, diría que no se trata de hablar de una democracia posible, que puede existir fuera de su momento; sino de una democracia que tendría que devenir y lograrse trabajando en el proceso de su evolución.

Pues ¿es que acaso se puede omitir la marcha de la historia para concebir una forma ideal de convivencia social? No creo que se haya llegado a un fracaso histórico por corrupción de la democracia, sino que la democracia revela la corrupción de algo más íntimo y más profundo.

Decía Erro que la democracia no está vinculada a una realidad económica. Es imposible concebir una organización político-social ajena a la estructura económica sobre la cual está incrustada. No se puede concebir ese divorcio entre la realidad viva de la sociedad

y su expresión política. Entonces no sería cuestión de decirle a la democracia que ella fallece por falta de mística o por falta de pureza sino que la democracia se deshace como una cáscara vacía que tiene podrido el fruto.

El problema debe plantearse a lo que deviene. Si lo que va a devenir es el régimen totalitario, en tanto que canalización de todas las fallas de la democracia, entonces estaríamos en presencia de un mal que es posible evitar. Pero no creo que el totalitarismo sea solamente un encauce de los vicios de la democracia. Me parece que es mucho más profundo y más grave el problema. El totalitarismo no sólo encauza exteriormente los vicios de la democracia, sino que aparece cuando ya es ánd maduras las condiciones internas que se manifiestan en la corrupción externa.

No hay que tener, entonces, un sentido tan pesimista de la realidad histórica; y al hacer el análisis del totalitarismo, plantearse es a cuestión: si en realidad son sólo las fallas que tiene la democracia las que le dan origen.

En el caso concreto de América —tomando el desenvolvimiento de Europa como un paradigma—, ver a dónde llegaríamos al seguir por tales rumbos y tales caminos; porque no basta afirmar que sólo por los vicios de la democracia se va hacia el totalitarismo. El problema consiste en descubrir aquellos males que están ocultos, y la causa real que los condiciona, concretar los males que han dañado a la democracia y que van a aflorar hacia el totalitarismo".

SR. JOSÉ BIANCO: Pero de acuerdo con sus palabras, si tomamos lo sucedido en Europa como un paradigma, la democracia resulta un sistema perfectamente inocuo para extirpar los males escondidos a que Vd. alude y la

causa real que los condiciona. Como régimen político, sería insuficiente.

SRA. ANGÉLICA MENDOZA: No es insuficiente. Creo que es el régimen ideal de existencia. Hasta si nos detenemos en el mismo significado histórico de la palabra "democracia" vemos que es un régimen perfectamente compatible con la existencia de la libertad individual y de la coerción social. Pero es que cuando la sociedad llega a corromperse, es porque ya no puede subsistir en esa forma; y no puede subsistir porque están destrozados los vínculos sociales y económicos que le han dado origen. Ése es el mal. Si nosotros vamos a detenernos en el análisis intelectual de las formas, vamos a quedarnos en la superficie ¿Y la sustancia de la cosa?

El análisis debe ser también de la sustancia de la cosa. La democracia no es mala porque esté en manos de una burocracia anquilosada. Llega a ser mala con hombres jóvenes, inteligentes y de "élite". Esta misma "élite" que se pide acá para salvar a la democracia, esta misma "élite" la puede llevar, en un momento dado, al totalitarismo, si acaso las condiciones internas que establecen la existencia y la posibilidad de eso, se dan de antemano.

Entonces, lo que hay que curar no son las formas externas; lo que hay que prevenir es el movimiento de la Historia en los respectivos países, y no cerrar los ojos ante la experiencia europea, sino partir de la realidad íntima que se descubre en ella.

SR. ROGER CAILLOIS: Estoy enteramente de acuerdo con la Srta. Mendoza sobre la necesidad de colocar nuevamente mi análisis en el cuadro del desarrollo histórico de la de-

mocracia. Sé que deben distinguirse los diferentes momentos, las diversas fases de evolución de ese régimen, como, por lo demás, de todos los regímenes. Hay un desgaste que sucede rápidamente a los períodos de impulso y en las democracias, quizá, este desgaste sobreviene más tarde, justamente porque su organización es más imperfecta que la de otros sistemas, porque tiene más juego. Pero la burocracia prevalece inevitablemente sobre la devoción a la causa, y entonces se produce la esclerosis, la herrumbre; en una palabra: el stalinismo. Por otra parte, y de una manera general, creo que conviene desterrar de la discusión las localizaciones demasiado sugestivas y pintorescas o los juicios de valores sobreentendidos que se ocultan tras de oposiciones, como la sustancia de la sociedad y su forma, su realidad viva y su expresión política, su superestructura y su infraestructura. Me parece que esas metáforas espaciales sirven de una manera un poco fácil, como una evidencia que cae de su peso, para introducir la hipótesis según la cual el plan económico determina el plan político y que todo fenómeno colectivo puede reducirse a causas económicas; teoría llena de méritos pero muy discutible, y quizá, si se tiene en cuenta la evolución política de esos últimos veinte años, cada vez más discutible.

SRA. ANGÉLICA MENDOZA: La cuestión radica en su manera de tomar las cosas. Vd. las toma en un sentido subjetivo. Pero lo que es evidente es esto: no se pueden solucionar los problemas sino partiendo de la forma cómo se manifiesta la democracia, qué es lo que ha originado su corrupción. Los movimientos históricos no tienen una forma ideal, tal un molde que se va encajando en distintos momentos de la realidad desde afue-

ra. Si no hay que admitir que esa forma ideal es una forma vacía. No estoy de acuerdo con Vd. en eso de tomar una forma ideal vacía y de ir la acomodando en distintos momentos de la realidad social. Creo que la democracia es una cosa viva, que aparece en un momento dado de la Historia por causas determinadas; y cuando ella cae, no es porque esté manejada por un grupo de ancianos corrompidos. Por lo mismo, no es con la mera intervención de hombres jóvenes e inteligentes que se puede renovarla y rehacerla.

SR. JOSÉ BIANCO: Pero si la democracia, o mejor dicho la aplicación defectuosa de la democracia, no tiene la culpa de su propio fracaso, ¿a quién atribuírselo, entonces?

SRA. ANGÉLICA MENDOZA: En primer lugar, no hay que hablar de problemas generales sino de la democracia concreta. Si Vd. me pregunta, por ejemplo, cuál es el momento de la democracia americana y cómo la veo yo en su devenir, podré contestarle. Pero estábamos hablando, en este análisis, de la democracia europea, y en especial de la democracia francesa; entonces, ¿nosotros de allí debemos sacar una conclusión viva, a beneficio de una democracia ideal? No. Debemos sacar una conclusión a beneficio de una democracia concreta en América.

SR. JOSÉ BIANCO: Es decir ¿Vd. cree que, contrariamente a lo sucedido en Europa, la democracia triunfaría en América?

SRA. A. MENDOZA: ¿Por qué no? Pero, si nos referimos a la democracia europea, no somos nosotros los que podemos resolver su situación, sino los europeos, quienes, de acuer-

do a su sistema económico-social, encontrarán la solución adecuada y darán con el camino seguro.

SR. JOSÉ BIANCO: Podría contestarse que en América está sucediendo lo que sucedió en Europa: que aquí la democracia atraviesa por la primera etapa de su decadencia.

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: Creo que, realmente, es importante ver dónde aparece la democracia, y de cuál democracia estamos hablando.

Por ejemplo, yo no veo tan claro el paso de "democracia corrompida" a "totalitarismo". Porque el totalitarismo ha aparecido precisamente en países que no tenían, en sentido estricto, una democracia. Han copiado tales o cuales formas de la democracia francesa, de la semidemocracia inglesa; pero ni Alemania, ni Italia, ni por otra parte Rusia —que se suele citar como país totalitario—, han conocido previamente la democracia completa.

En América, el caso sería posible si el fenómeno se diera en los Estados Unidos, que sí han ensayado la democracia, en la Argentina, que mal que bien la vive. Pero el totalitarismo, a su modo, existe por ahí, en otros países de América que nunca han llegado plenamente a la democracia.

Ahora bien: eso que se ha llamado "la mística" de la democracia, y que para usar una palabra menos comprometedoras yo llamaría "el idealismo" de la democracia —palabra que no está ahora muy de moda, pero, en fin, la prefiero—, el idealismo de la democracia existe cuando la democracia es reciente.

Todos los regímenes tienen su idealismo, para no decir su mística. Es decir: hay indi-

viduos que tienen la devoción de un ideal cuando el ideal es nuevo.

En realidad, esos idealistas ni siquiera piden ventajas personales. Quieren trabajar por el nuevo sistema que se está implantando, y eso para ellos es una satisfacción suficiente. Además, cuando el régimen democrático es nuevo, inmediatamente produce ventajas para gran número de individuos. El hecho es muy claro en la historia de los Estados Unidos, donde las ventajas que el individuo sacó de la democracia norteamericana, a fines del siglo XVIII y a principios del XIX, eran tan evidentes que el mundo entero los contemplaba con admiración, y sobre ello se escribían libros. No hay más que recordar el célebre de Tocqueville.

Ahora bien: pasa el tiempo, y la democracia se normaliza, o, como decía un humorista en Méjico, la revolución degenera en gobierno; en suma, se burocratiza la democracia. Es lo que pasa, por ejemplo, con otro ideal muy ligado al de la democracia: la escuela.

Hay un momento en que la escuela provoca un idealismo realmente místico. Es el período de Sarmiento en la Argentina, de otros tantos estadistas y maestros que hacen la política de la escuela en la América española, como Bello, Hostos, Justo Sierra. En el primer momento se hacen maravillas. Pero después, las escuelas se multiplican, y, si no hay escuelas para todos, por lo menos hay escuelas para muchos, a veces para la mayoría. Y entonces, cuando la escuela se multiplica y se burocratiza, ya deja de ser un ideal. En este momento, la escuela no es un ideal en la Argentina, porque hay muchas y hoy el problema es vitalizarla. He conocido todavía, en parte, la época de esos maestros idealistas; infunden tal entusiasmo en el

alumno, que se producen resultados extraordinarios. Se ven salir estudiantes de una simple escuela secundaria, poseedores de una cultura universitaria, porque se les han enseñado tantas cosas, y con tanto interés, que es como si hubiesen cursado una universidad.

Ese entusiasmo inicial es el que después se apaga. Las ventajas de la democracia, como las ventajas de la escuela, llegan a ser realidad para todos. Y entonces ¿qué es lo que ocurre? Que se necesita volver a comunicar aquel entusiasmo con un idealismo nuevo, infundirle un nuevo ímpetu a la democracia. El Sr. Caillois nos propone un nuevo ideal que yo no veo claro. De manera que termino planteando un problema.

SR. CARLOS ALBERTO ERRO: Quería decir, con respecto a lo que había manifestado Angélica Mendoza, que, desde luego, no se puede desconocer que la democracia, como cualquier régimen político en su aplicación, en su vida, en la sociedad, esté desvinculado de una situación económica. Yo creo que, en ese aspecto, la doctrina marxista tiene un fundamento firme.

Es claro que lo que he dicho, si se lo interpreta como que los regímenes políticos, en su vida práctica, están desvinculados de una situación económica, es inexacto. Pero yo no he querido afirmar eso. He querido señalar que la teoría democrática o la forma democrática está desvinculada de un régimen económico determinado.

Consideradas las cosas en el terreno de la teoría o de la forma, la democracia admite lo mismo el capitalismo del régimen burgués o del régimen liberal, o admite el socialismo de estado, por ejemplo. (Es decir, una cosa que, en cierto sentido, es lo contrario del liberalismo). En cambio, la forma totalita-

ria, la teoría totalitaria, no admite sino un régimen económico. No admite, por lo pronto, el liberalismo económico.

Para poder llegar a conclusiones claras, definidas, es necesario ordenar la discusión en su método. Es decir, empezar por la consideración de la teoría democrática o de la forma democrática, comparándola con la teoría o la forma totalitarias, para luego considerarlas en su aplicación práctica o en su realidad vivida. Por lo que se refiere al ideal que propone Caillois para la democracia, nuevo ideal que parece tan esencial infundirle, como ha dicho Henríquez Ureña, yo también tengo algunas dudas.

Ese ideal de la "élite" ¿verdad? me parece desde luego válido; pero si a la vez va acompañado de un ideal que también contemple la comunidad, que contemple un mínimo de satisfacción para las necesidades económicas y culturales de todos, no sólo de la "élite". Lo que parece difícil de alcanzar, sin invalidar el liberalismo económico, pero yo no creo que el liberalismo económico sea consubstancial con la democracia. Nada más.

SRA. ANGÉLICA MENDOZA: ¿Me permite una pregunta, Sr. Caillois? ¿No cree Vd. que este ideal vaya a devenir en una aristocracia?

SR. ROGER CAILLOIS: Eso es, justamente, lo que quiero precisar. La palabra aristocracia no me agrada mucho. Hace pensar demasiado en una clase social, y definida, además, por el nacimiento o la fortuna. Yo hablaría, más bien, de una jerarquía de méritos y de derechos.

SRA. ANGÉLICA MENDOZA: ¿Por qué es posible encontrar la salvación de una democracia

en una oligarquía intelectual? El ideal que Vd. propone es, pues, el de una oligarquía intelectual.

SR. ROGER CAILLOIS: Se trata de una especie de *Orden*, en el sentido religioso de la palabra, formada por hombres que gocen de prestigio ante todo por su calificación moral y —no es menester decirlo— intelectual. Contemplo, incluso, la posibilidad de que pronuncien votos, a fin que su desinterés sea manifiesto. No pienso en modo alguno en un gobierno de universitarios; menos todavía, en una "oligarquía de intelectuales".

SRA. ANGÉLICA MENDOZA: Pues con ese ideal vamos a desembocar en otro totalitarismo peligroso.

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: ¿Y ha estudiado usted la manera de que esa casta no degenera en una casta opresora?

SR. ROGER CAILLOIS: Es imposible que esta casta pueda oprimir, y ello por una razón muy simple: no dispone del menor poder coercitivo. Tal poder queda en manos del Estado. Pero se trata de que esta casta ejerza sobre la opinión una influencia moral lo bastante intensa como para que el Estado necesite tomar en cuenta su actitud. La Sra. Mendoza me argüirá que una dicotomía semejante constituye, ciertamente, más bien una traba que un aliento para establecer el totalitarismo.

SRA. ANGÉLICA MENDOZA: ¡No, no! ¡No es posible admitir esto! ¿Y el poder político, quién lo tendría?

SR. ROGER CAILLOIS: Lo tendrían los hombres que hacen la política, pero no tendrían la autoridad.

SR. ENRIQUE ANDERSON IMBERT: Es decir, como los ancianos de la antigua Grecia, ¿no?

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: ¿Y cree usted que hay modo de convencer a alguna sociedad moderna de la posibilidad de un régimen así?

SR. ROGER CAILLOIS: Sí. Yo creo que sí. ¿Por qué no? Por lo demás, sólo mediante una revolución se convence a las sociedades. No veo ningún otro medio. Y éste no es tan malo. No lo rechazo en absoluto.

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: Al fin y al cabo, eso es el mecanismo. Pero ¿y los ideales? No creo que sea tan fácil convencer a una sociedad de que le conviene un régimen en cuanto mecanismo funcional solamente, sino saber para qué le va a servir.

SR. ROGER CAILLOIS: El ideal no falta: establecer un orden internacional considerado como absolutamente superior, a la vez de hecho y de derecho, tanto en la realidad como en el plano de los valores, a los orgullos nacionales y a sus ambiciones desvergonzadas.

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: Resumen: lo que debiera haber sido la Iglesia Católica.

SR. JOSÉ BIANCO: O, para buscar un ejemplo menos ilustre, la Sociedad de las Naciones.

SR. ROGER CAILLOIS: No; no la Sociedad de las Naciones que estaba compuesta de diplomáticos, de delegados de los gobiernos. El orden en el cual pienso debe ser —y lo subrayo una vez más— absolutamente inde-

pendiente de los organismos estadales. Es autónomo, solamente responsable ante sí mismo. Y es por eso que tiene el derecho y el poder de ser internacional.

SRA. ANGÉLICA MENDOZA: Yo digo que es una utopía.

SR. ROGER CAILLOIS: Es indiscutiblemente una utopía. Cualquier proyecto para el porvenir es utópico. Particularmente las ambiciones revolucionarias y, ante todo, aquellas que conceden mayor crédito a la voluntad de los hombres.

SRTA. MARÍA ROSA OLIVER: ¿Por qué camino se podría llegar a eso? Porque hasta ahora, de todos los caminos que puedo imaginarme, no encuentro uno solo que nos conduzca a ese régimen.

SR. ENRIQUE ANDERSON IMBERT: Yo no veo fácil que una minoría aristocrática tenga poder suficiente para regir los destinos de una sociedad.

SR. JOSÉ BIANCO: Si no tiene una policía a su disposición, no se la obedece.

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: Entonces, autoridad moral nada más. Estos casos que dice Caillois se dan a veces en la historia. En la Argentina, por ejemplo, los ha habido. Me refiero a Mitre, que ejercía —como se ha dicho— “el bartolato”: una autoridad moral. Y Sarmiento.

SR. JOSÉ BIANCO: En general, la autoridad de los “clerics” está dada por la forma en que el poder temporal prescinde de ellos en el terreno de los hechos y, si no prescinde,

por la forma en que abiertamente se les opone o los sacrifica.

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: O por la manera en que les hace caso.

SR. JOSÉ BIANCO: Lo dudo.

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: A Mitre, por citar un ejemplo, le hacían caso.

SR. FRANCISCO AYALA: También a Giner, en España.

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: Y en el Brasil, a Ruy Barbosa.

SRTA. MARÍA ROSA OLIVER: Lo más cerca que tenemos, y que no dió resultado ninguno, fué el "brain trust", ensayado por Roosevelt.

SR. JOSÉ BIANCO: En resumen: se quiere establecer el predominio de un grupo de hombres cuya actividad, por esencia, no persiga fines prácticos. Hombres ejemplares, de absoluto valer moral e intelectual: algo así como santos. Pero los santos dicen "mi reino no es de este mundo" y no gobiernan la ciudad. Su acción es puramente teórica, la humanidad no sigue los principios que ellos sientan. Una piedra de toque, incluso, para saber si estos hombres al actuar públicamente han permanecido fieles en todo instante a sus principios, es que los crucifiquen o les hagan beber cicuta. Gracias a ello, si no se los obedece, a lo menos se los respeta. Puede que a la larga influyan —no lo niego— y consigan que la moral determine la política...

SRA. EDITH HELMAN: Yo creo que la democracia bien realizada es el régimen ideal. Yo no comprendo que las personas puedan

decir que la democracia es una forma demasiado cómoda y fácil. Me parece todo lo contrario. Es mucho más fácil que le digan a uno lo que tiene que pensar, lo que tiene que hacer, lo que tiene que criticar, lo que tiene que juzgar, que tener que realizar todo esto por cuenta propia.

Por eso, en una democracia como la de Estados Unidos, todos tenemos que pensar, que estudiar, que juzgar, que criticar, porque nuestro sistema de gobierno así lo exige. Y todos tenemos que participar en el trabajo que hace el gobierno, lo cual es mucho más difícil que si nos limitáramos a obedecer órdenes.

Cuando se dice que no necesita uno sacrificarse en una democracia, entonces es porque se cree que el hombre es incapaz de sacrificios si no se le amenaza con un campo de concentración.

En los Estados Unidos todo el mundo se sacrifica, o casi todo el mundo se sacrifica por el bien común.

SR. JOSÉ BIANCO: Pero unos más que otros.

SRA. EDITH HELMAN: Claro, esto es forzoso.

SR. JOSÉ BIANCO: He ahí la diferencia: en un estado totalitario, se sacrifican todos igualmente. Por eso, lo que yo quiero hacer resaltar es el factor psicológico. En una democracia, las personas no se dan cuenta clara del régimen bajo el cual están conducidas. Parece como si vivieran en una especie de inconsciencia política, mientras que en el nazismo o el fascismo ocurre todo lo contrario.

SR. EDUARDO E. KRAPP: Quien tiene una cierta experiencia de lo que es el estado

totalitario, y quien ve, o ha visto a muchos ciudadanos que han vivido o viven bajo el régimen totalitario, observa, en primer término, un indiferentismo absoluto del individuo frente a toda cuestión política. Ésa es la consecuencia más inmediata, más fundamental que tiene el totalitarismo sobre la vida política de una nación.

SR. JOSÉ BIANCO: No puede haber indiferentismo porque se trata de un régimen que lo afecta ¿cómo le diré? en sus raíces más íntimas. Le impone privaciones enormes, le obliga a vivir en un estado de tensión constante. El hombre, necesariamente, debe manifestarse como animal político, sea en base a lo que sacrifica, pues las omisiones que se le exigen son de naturaleza tal y originan en él un proceso interno de auto-represión que equivale a la acción más intensa, sea en base a lo que aporte positivamente.

SRA. EDITH HELMAN: Se puede ir cada noche a un mitin del partido, y ser completamente inconsciente y no participar en nada de lo que se hace y se dice en el mitin. Es decir, hay que preguntarse qué es la conciencia en un régimen totalitario.

¿Cree usted que los diez mil hombres que van a escuchar una conferencia de Goering o de Goebbels son todos conscientes, que todos ellos participan en el gobierno alemán, que tienen interés en su gobierno, que colaboran en él de modo activo, dinámico, vital? Yo no lo creo.

SR. ENRIQUE ANDERSON IMBERT: Después hay otro aspecto, Bianco. Y es que la mística de las dictaduras todo lo exterioriza en una forma espectacular que no tiene la mística de las democracias.

Una cosa es ser guerrero, cuya actuación es muy espectacular y decorativa, y otra cosa es ser maestro, periodista, estar en funciones de paz y de progreso. Esto no quiere decir, entonces, que el ciudadano que labora en silencio haya disminuído su tensión al servicio del bien colectivo; quiere decir, por tanto, que las formas de servir el bien colectivo en la mística ciudadana, en la mística de las democracias, son distintas a las formas de servirlo en la mística de las dictaduras.

Yo no creo que haya atonía en el régimen democrático, sino un sentimiento muy vivo en la gente responsable, naturalmente. Y no creo tampoco que las dictaduras hayan conseguido una adhesión plena e incondicional de todos los individuos, una unanimidad de buena voluntad para servirles espontáneamente. Creo que la mística totalitaria es puramente aparente, y que, en realidad, hay otra mística superior en valor ético, y que consiste en servir a la colectividad en una forma modesta, ya sea en la cátedra, ya sea en el periodismo, ya sea simplemente como ciudadano; en fin, en las mil formas que el hombre tiene de servir a su patria.

SR. JOSÉ BIANCO: En las democracias, el individuo puede vivir sin preocuparse de otra cosa que de su propia comodidad. No sucede lo mismo en un régimen totalitario. Por de pronto, necesita hacer de lado todo interés de carácter personal, y esto, tal vez, le permita sentirse enaltecido ante sus propios ojos. Ya que hoy se ha hablado tanto de "misticismo político", yo recordaré que el místico es alguien que renuncia. Pues bien: las dictaduras actuales favorecen el misticismo político en la medida en que exigen del hombre un renunciamiento en favor de

algo que lo trasciende, el Estado, mientras que las democracias no le exigen renunciamiento alguno. En cierto sentido, dejan insatisfecha una parte muy estimable que hay en él. Tan sólo le imponen privaciones irritantes, por lo desiguales, de carácter económico.

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: Está usted estableciendo una comparación entre dos regímenes. Muy bien. Pero, al hablar de la indiferencia política en el régimen democrático, ¿a qué país democrático se refiere Ud.? Porque si es cierto que en unos países ha habido indiferencia política, no la hay en otros. En los Estados Unidos no hay indiferencia política; en Francia no la había; en Inglaterra no la hay; y aquí, en la Argentina, donde ha habido largo tiempo indiferencia y la gente se sentía muy cómoda, según usted, ya no la hay. Y usted compara la indiferencia política de la democracia argentina, exclusivamente, con un totalitarismo ideal, en el cual supone que todo el mundo está en tensión.

SR. JOSÉ BIANCO: Sí; tengo la impresión de que en Alemania todos los hitleristas viven en un constante fervor patriótico, cosa —dicho sea de paso— que me parece altamente reprochable.

VARIOS A LA VEZ: ¿Pero usted ha estado en Alemania y lo ha podido comprobar?

SR. JOSÉ BIANCO: No, pero ésa es mi opinión.

SR. CARLOS ALBERTO ERRO: En lo que llevamos hablado y conversado, que es bastante, llego a la conclusión de que el saldo positivo de este cambio de ideas se encuentra

sobre todo en el artículo de Roger Caillois, donde hay cosas importantes y firmes. Nuestra discusión, por más que no ha estado dirigida hacia ello, no habría podido invalidar ese hecho importante que me parece comprobado: en general, en todas partes se compara la realidad de la democracia corrompida con la forma ideal del totalitarismo. Eso me parece que es una cosa muy real y muy importante, que hay que subrayar para evitar la confusión. Es una de las grandes confusiones que padece el mundo en este momento, y está muy bien señalado en el artículo de Caillois. Las mentes están girando alrededor de eso: están pesando, paralelizando, parangonando, por un lado, la forma corrompida de la democracia y, por otro, la realidad ideal de la forma del totalitarismo. Y vale la pena haber aclarado esta cuestión. Yo creo que la reunión de esa noche arroja ese saldo positivo; claro que él no deriva de la reunión sino del ensayo de Roger Caillois.

Ahora; otro punto que me deja a mí inquieto es la conclusión que se desprende de lo que manifestaba Henríquez Ureña. Él observaba que el idealismo auténtico, la pureza, el fervor, la abnegación, etc., se dan en la democracia únicamente en su período revolucionario o inicial.

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: No me refería solamente al período revolucionario; se dan, es cierto, en el período revolucionario, pero sobre todo después del revolucionario.

SR. CARLOS ALBERTO ERRO: De modo, pues, que los ideales místicos engendrarían fervor prácticamente sólo cuando son recién nacidos o poco menos, y después de un tiempo de vida ya no serían operantes, en el sentido de engendrar fervores místicos.

Esto, desde luego, es muy inquietante, y hay que relacionarlo con lo siguiente: que, desde luego, el totalitarismo es un ideal prácticamente recién nacido. Vale decir, que se encontraría en el mundo en el mismo período en que todos los regímenes han engendrado mística o fervor. De modo, pues, que tendríamos que esperar un tiempo para saber, de acuerdo con ese punto de vista, si le va a pasar lo mismo que al ideal democrático; esto es, que cuando ha dejado de ser recién nacido ha perdido eficacia para engendrar mística o fervor.

El panorama se complica profundamente cuando uno llega a esta conclusión —¿verdad?— de que a los ideales hay que estar renovándolos incesantemente para poder mantener en ellos su aptitud mística o su acción de fervor. Con esto se desemboca en una especie de abismo, de cosa insondable: sólo la renovación incesante podría engendrar la mística permanente o el fervor permanente. Entonces, ¿hasta qué punto podemos creer en la validez absoluta de los ideales?

SRA. VICTORIA OCAMPO: Yo quiero decir una cosa, y es ésta: que el ejemplo más claro —me parece— que tenemos de la autoridad sin el poder es el de Gandhi. ¿No? ¿Qué opina usted, Roger Caillois?

SR. ROGER CAILLOIS: Sí, es verdad. Gandhi es, en nuestro tiempo, un ejemplo magnífico de la autoridad que se ejerce sin el poder. Es un ejemplo tan o más nítido cuanto que es extremo. Si un individuo aislado puede obtener resultados tan grandes por su sola autoridad moral, cuanto más obtendría una hermandad especialmente constituida a ese efecto, y reconocida por la sociedad como asumiendo una verdadera función social.

SRA. VICTORIA OCAMPO: Y es un ejemplo que ha durado o que dura bastante tiempo como para comprobar su eficacia.

SR. EDUARDO E. KRAPP: Por otra parte, también la Iglesia hasta cierto punto.

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: La Iglesia Católica ha sido ejemplo de autoridad sin poder; y la Iglesia cristiana, en general, en sus diferentes formas. Y, como el ideal cristiano no se ha realizado totalmente en la sociedad en ningún momento, hay necesidad de estarlo renovando. De ahí esos grandes movimientos renovadores de San Francisco de Asís, de Santo Domingo de Guzmán, de San Ignacio de Loyola, y también de Lutero, de Calvino, de todos los reformadores.

EDUARDO E. KRAPP: Y de eso, justamente, yo siempre he sacado una gran confianza en el poder de renacimiento de la democracia. Porque la democracia también es uno de esos ideales que jamás se van a realizar completamente, y que, por lo tanto, siempre dejan ese ramo que todavía no ha florecido y que en cada momento puede empezar a dar fruto. Y creo esto, porque en la democracia hay una idea muy fundamental, que le da un porvenir casi ilimitado, y es la actividad, la actividad del individuo, que no sólo la fomenta sino también la renueva. Como la actividad en el individuo es algo que siempre se renueva, yo creo que la democracia puede sacar de esa fuente de actividad permanente fuerzas siempre nuevas.

En el totalitarismo —contra la opinión de nuestro amigo Bianco— me parece que sucede justamente lo opuesto. El totalitarismo, creo yo, se caracteriza por una pasividad casi absoluta. Es por esto —por otra parte, y para llegar a un ejemplo concreto y actual—

que estoy tan firmemente convencido que esta guerra la van a ganar las democracias. Porque la actividad es creadora, y puede en un momento difícil siempre crear energías y fuerzas nuevas, mientras que el totalitarismo, en su rigidez, puede tal vez tener un mayor empuje inicial, pero un empuje que no se renueva.

SR. FRANCISCO AYALA: Yo quería decir algo. Yo quería referirme a esa necesidad de renovación constante de los ideales de la democracia, que angustiaba con razón al Dr. Erro. Créo que ésa es una manifestación del espíritu progresista —podríamos llamarlo así— que desemboca en el dinamismo político moderno y que conduce a una transformación constante y a un no descansar. Por cuanto, justamente, la democracia tiene una fuerza de conservación en sí propia —y la democracia antigua lo ha demostrado— que consiste en el amor a las instituciones, las democracias modernas, que tienen un sentido tradicional, un sentido conservador, como Inglaterra y como Suiza, no han vivido esta angustia; por lo menos, no la han vivido en esta forma tan aguda.

Creo que las instituciones democráticas pueden mantenerse sin necesidad de renovación de ideales —solamente por la propia virtualidad de unas instituciones susceptibles de ser amadas por los ciudadanos en sí mismas—; y ello, justamente, por ser un régimen que da opción al individuo para desarrollar su vida espiritual al margen de la política, en el sentido que indicaba Bianco, permite que normalmente, en períodos normales, el hombre, el ciudadano, viva las instituciones, pero no las viva como su preocupación esencial y capital, con angustia, sino desarrollando su espíritu dentro de su

margen; sirviéndose del Estado y no viviendo inserto dentro de él de un modo total.

Eso es lo que yo quería observar.

SR. JOSÉ BIANCO: Pero, ¿puede hablarse de renovación de ideales dentro de un régimen político sin que éste se transforme? Yo creo que el ideal es uno solo, insustituible, siempre el mismo. Creo en el principio de identidad. Cuando un ideal se renueva ya deja de ser ese ideal y pasa a ser otro. Y, en el caso de la democracia, cede su lugar a otro régimen político que lo sustituye.

SR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: No necesariamente. Puede conservarse la democracia y dentro de ella insertarse otro elemento.

SRA. ANGÉLICA MENDOZA: Yo creo que lo que habría que hacer en este momento es no dejar subsistente en Erro ni en ningún otro el pesimismo por la pérdida de fervor en los ideales. Yo creo que los ideales pueden devenir e históricamente aparecer otros. El análisis de que, al perder el totalitarismo el dinamismo de la mística va a devenir en una cosa corrupta y vieja, indica la posibilidad de formación de otros ideales aún en esos mismos pueblos.

SR. CARLOS ALBERTO ERRO: Los motivos de pesimismo que pueden existir en mí, nacidos de esta comprobación de que los ideales, según Henríquez Ureña, necesitan renovarse constantemente para poder engendrar mística o fervor, se disipan bastante cuando uno piensa en lo que ha dicho el Dr. Krapf: que la democracia tiene, por la misma libertad que deja a la persona, grandes posibilidades de iniciativa y de renovación, que no las tiene el totalitarismo. De modo que va a ser mucho más difícil la renovación de los ideales en el totalitarismo que en la democracia.

I N D I C E

	Pág.
Inventario americano, por <i>Waldo Frank</i>	7
En Algérie, por <i>Victoria Sackville-West</i>	22
Salvación del iris, por <i>Eduardo González Lanuza</i>	27
Prostitución de la mística, por <i>Etiemble</i>	28
La experiencia de Huarizata, por <i>Angélica Mendoza</i>	51

NOTAS

El angustioso destino de París, por <i>Leo Ferrero</i>	60
El culto a la brutalidad en dos novelas recientes, por <i>Maurice Edgar Coindreau</i>	62
LOS LIBROS: José Gaos y Francisco Larroyo: "Dos ideas de la filosofía", por <i>Rafael Virasoro</i>	66
Arthur Valey: "Three ways of thought in ancient China"	72
B. Ifor Evans: "A short history of English literature", por <i>Jorge Luis Borges</i>	74
F. Romero, A. Vassallo, L. Aznar: "Alejandro Korn", por <i>Guido Parpagnoli</i>	75
CRÍTICA DE ARTE: La Escuela de París. Gustavo Cochet. Norah Borges, Xul Solar y Silvina Ocampo, Ramón Gómez Cornet, por <i>Julio E. Payró</i>	80
DEBATES SOBRE TEMAS SOCIOLOGICOS: En torno a "Defensa de la República"	86

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 SEPTUAGÉSIMO PRIMER NÚMERO DE
"SUR" ACABÓSE DE IMPRIMIR EL DÍA
TREINTA Y UNO DE AGOSTO DE MIL
NOVECIENTOS CUARENTA EN LA
IMPRESA LÓPEZ, PERÚ 666,
BUENOS AIRES