

SUR

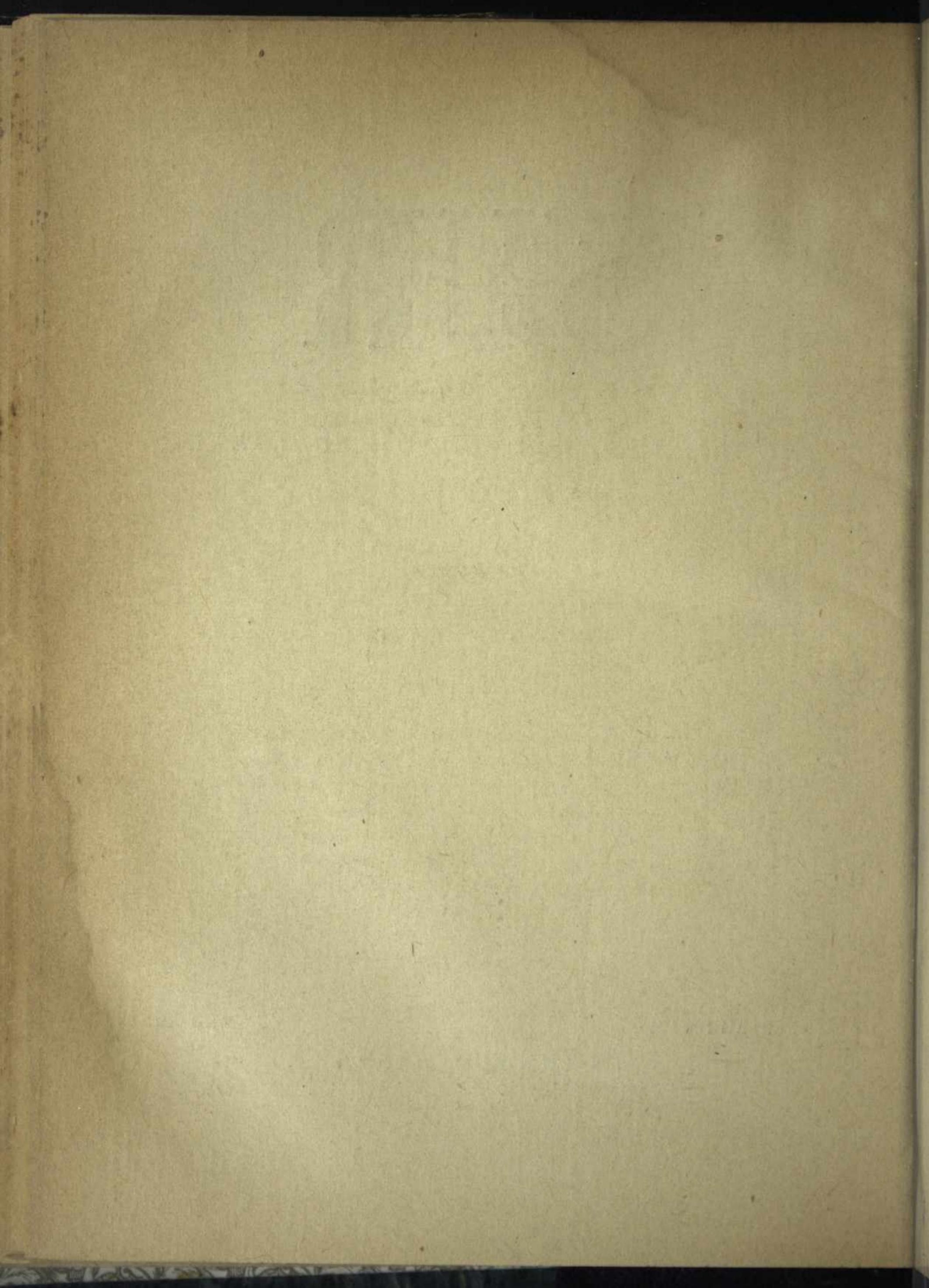
REVISTA MENSUAL

PUBLICADA BAJO LA DIRECCION DE
VICTORIA OCAMPO

FEBRERO DE 1946

AÑO XV

BUENOS AIRES



S U M A R I O

J O R G E L U I S B O R G E S
"DEUTSCHES REQUIEM"

J U L I E N B E N D A
EJERCICIO DE UN ENTERRADO VIVO

A R T H U R K O E S T L E R
LA "INTELLIGENTSIA"

E D U A R D O L O Z A N O
A LA PALMA DE LA MANO
A UNA MÚSICA

J O R G E B E M B E R G
EL TIMBRE DE ALARMA

N O T A S

J. R. Wilcock: Cincuentenario de Paul Verlaine ☆ *Enrique*

Anderson Imbert: Las dos evidencias de Alejandro Korn

☆ LIBROS ☆ José Ferrater Mora: "Cuatro visiones de
la historia universal", por *José Luis Romero* ☆ San

Anselmo: "La razón y la fe", por *María Eugenia*

Valentie ☆ Aldous Huxley: "El tiempo debe
detenerse", por *Alejandro Denis-Krause* ☆

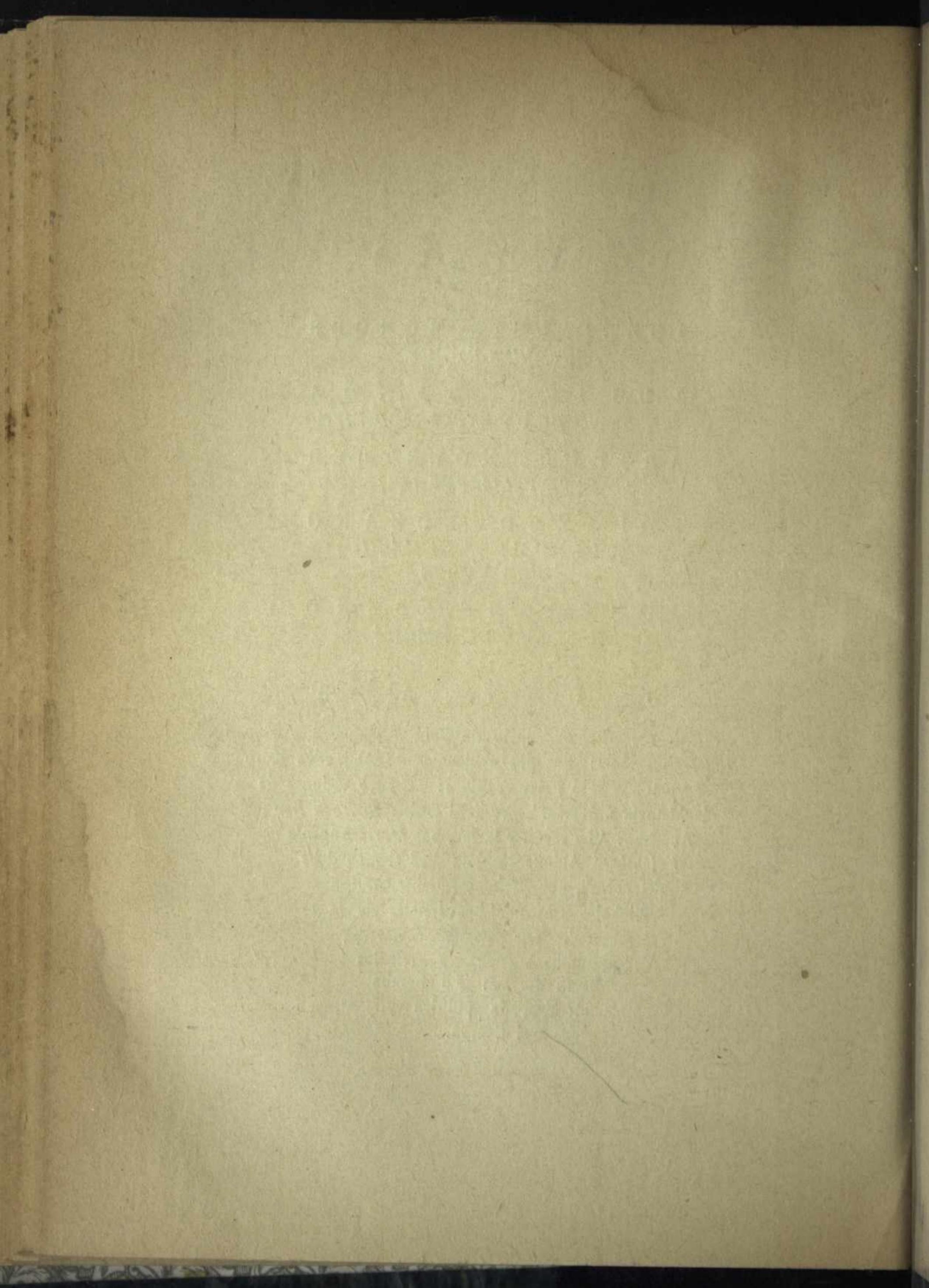
Nicholas Blake: "Los toneles de la
muerte", por *Estela Canto* ☆

PROBLEMAS ACTUALES ☆ *Carlos*

María Reyles: La bomba

atómica, la política y

el tiempo.



“D E U T S C H E S R E Q U I E M”

Aunque él me quite la vida, en él confiaré.

JOB, 13: 15.

Mi nombre es Otto Dietrich zur Linde. Uno de mis antepasados, Christoph zur Linde, murió en la carga de caballería que decidió la victoria de Zorndorf. Mi bisabuelo materno, Ulrich Forkel, fué asesinado en la foresta de Marchenoir por francotiradores franceses, en los últimos días de 1870; el capitán Dietrich zur Linde, mi padre, se distinguió en el sitio de Namur, en 1914, y, dos años después, en la travesía del Danubio¹. En cuanto a mí, seré fusilado por torturador y asesino. El tribunal ha procedido con rectitud; desde el principio, yo me he declarado culpable. Mañana, cuando el reloj de la prisión dé las nueve, yo habré entrado en la muerte; es natural que piense en mis mayores, yo que tan cerca estoy de su sombra, yo que de algún modo soy ellos.

Durante el juicio (que afortunadamente duró poco) no hablé; justificarme, entonces, hubiera entorpecido el dictamen y hubiera parecido una cobardía. Ahora las cosas han cambiado; en esta noche que precede a mi ejecución, puedo hablar sin temor. No pretendo ser perdonado,

¹ Es significativa la omisión del antepasado más ilustre del narrador, el teólogo y hebraísta Johannes Forkel (1799-1846), que aplicó la dialéctica de Hegel a la cristología y cuya versión literal de algunos de los Libros Apócrifos mereció la censura de Hengstenberg y la aprobación de Thilo y Gesenius. (*Nota del editor.*)

oírme, comprenderán la historia de Alemania y la futura historia del mundo. Yo sé que casos como el mío, excepcionales y asombrosos ahora, porque no hay culpa en mí, pero quiero ser comprendido. Quienes sepan serán muy en breve triviales. Mañana moriré, pero soy un símbolo de las generaciones del porvenir.

Nací en Marienburg, en 1908. Dos pasiones, ahora casi olvidadas, me permitieron afrontar con valor y aun con felicidad muchos años infaustos: la música y la metafísica. No puedo mencionar a todos mis bienhechores, pero hay dos nombres que no me resigno a omitir: el de Brahms y el de Schopenhauer. También frecuenté la poesía; a esos nombres quiero juntar otro vasto nombre germánico, William Shakespeare. Antes, la teología me interesó, pero de esa fantástica disciplina (y de la fe cristiana) me desvió para siempre Schopenhauer, con razones directas; Shakespeare y Brahms, con la infinita variedad de su mundo. Sepa quien se detiene maravillado, trémulo de ternura y de gratitud, ante cualquier lugar de la obra de esos felices, que yo también me detuve ahí, yo el abominable.

Hacia 1927 entraron en mi vida Nietzsche y Spengler. Observa un escritor del siglo XVIII que nadie quiere deber nada a sus contemporáneos; yo, para libertarme de una influencia que presentí opresora, escribí un artículo titulado *Abrechnung mit Spengler*, en el que hacía notar que el monumento más inequívoco de los rasgos que el autor llama fáusticos no es el misceláneo drama de Goethe¹ sino un poema redactado hace

¹ Otras naciones viven con inocencia, en sí y para sí, como los minerales o los meteoros; Alemania es el espejo universal que a todas recibe, la conciencia del mundo (*das Weltbewusstsein*). Goethe es el prototipo de esa comprensión ecuménica. No lo censuro, pero no veo en él al hombre fáustico de la tesis de Spengler.

veinte siglos, el *De rerum natura*. Rendí justicia, empero, a la sinceridad del filósofo de la historia, a su espíritu radicalmente alemán (*kerndeutsch*), militar. En 1929 entré en el Partido.

Poco diré de mis años de aprendizaje. Fueron más duros para mí que para muchos otros, ya que a pesar de no carecer de valor, me falta toda vocación de violencia. Comprendí, sin embargo, que estábamos al borde de un tiempo nuevo y que ese tiempo, comparable a las épocas iniciales del Islam o del cristianismo, exigía hombres nuevos. Individualmente, mis camaradas me eran odiosos; en vano procuré razonar que para el alto fin que nos congregaba, no éramos individuos.

Aseveran los teólogos que si la atención del Señor se desviara un solo segundo de mi derecha mano que escribe, ésta recaería en la nada, como si la fulminara un fuego sin luz. Nadie puede ser, digo yo, nadie puede probar una copa de agua o partir un trozo de pan, sin justificación. Para cada hombre, esa justificación es distinta; yo esperaba la guerra inexorable que probaría nuestra fe. Me bastaba saber que yo sería un soldado de sus batallas. Alguna vez temí que nos defraudaran la cobardía de Inglaterra y de Rusia. El azar, o el destino, tejió de otra manera mi porvenir: el primero de marzo de 1939, al oscurecer, hubo disturbios en Tilsit que los diarios no registraron; en la calle detrás de la sinagoga, dos balas me atravesaron la pierna, que fué necesario amputar¹. Días después, entraban en Bohemia nuestros ejércitos; cuando las sirenas lo proclamaron, yo estaba en el sedentario hospital, tratando de perderme y de olvidarme en los libros de Schopenhauer. Símbolo de mi vano destino, dormía en el reborde de la ventana un gato enorme y fofo.

¹ Se murmura que las consecuencias de esa herida fueron muy graves. (*Nota del editor.*)

En el primer volumen de *Parerga und Paralipomena* releí que todos los hechos que pueden ocurrirle a un hombre, desde el instante de su nacimiento hasta el de su muerte, han sido prefijados por él. Así, toda negligencia es deliberada, todo casual encuentro una cita, toda humillación una penitencia, todo fracaso una misteriosa victoria, toda muerte un suicidio. No hay consuelo más hábil que el pensamiento de que hemos elegido nuestras desdichas; esa teleología individual nos revela un orden secreto y prodigiosamente nos confunde con la divinidad. ¿Qué ignorado propósito (cavilé) me hizo buscar ese atardecer, esas balas y esa mutilación? No el temor de la guerra, yo lo sabía; algo más profundo. Al fin creí entender. Morir por una religión es más simple que vivirla con plenitud; batallar en Éfeso contra las fieras es menos duro (miles de mártires oscuros lo hicieron) que ser Pablo, siervo de Jesucristo; un acto es menos que todas las horas de un hombre. La batalla y la gloria son *facilidades*; más ardua que la empresa de Napoleón fué la de Raskolnikov. El siete de febrero de 1941 fuí nombrado subdirector del campo de concentración de Tarnowitz.

El ejercicio de ese cargo no me fué grato, pero no pequé nunca de negligencia. El cobarde se prueba entre las espadas; el misericordioso, el piadoso, busca el examen de las cárceles y del dolor ajeno. El nazismo, intrínsecamente, es un hecho moral, un despojarse del viejo hombre, que está viciado, para vestir el nuevo. En la batalla esa mutación es común, entre el clamor de los capitanes y el vocerío; no así en un torpe calabozo, donde nos tienta con antiguas ternuras la insidiosa piedad. No en vano escribo esa palabra; la piedad por el hombre superior es

el último pecado de Zarathustra. Casi lo cometí (lo confieso) cuando nos remitieron de Breslau al insigne poeta David Jerusalem.

Era éste un hombre de cincuenta años. Pobre de bienes de este mundo, perseguido, negado, vituperado, había consagrado su genio a cantar la felicidad. Creo recordar que Albert Soergel, en la obra *Dichtung der Zeit*, lo equipara con Whitman. La comparación no es feliz: Whitman celebra el universo de un modo previo, general, casi indiferente; Jerusalem se alegra de cada cosa, con minucioso amor. No comete jamás enumeraciones, catálogos. Aun puedo repetir muchos hexámetros de aquel hondo poema que se titula *Tse Yang, pintor de tigres*, que está como rayado de tigres, que está como cargado y atravesado de tigres transversales y silenciosos. Tampoco olvidaré el soliloquio *Rosencrantz habla con el Ángel*, en el que un prestamista londinense del siglo XVI vanamente trata, al morir, de vindicar sus culpas, sin sospechar que la secreta justificación de su vida es haber inspirado a uno de sus clientes (que lo ha visto una sola vez y a quien no recuerda) el carácter de Shylock. Hombre de memorables ojos, de piel cetrina, de barba casi negra, David Jerusalem era el prototipo del judío sefardí, si bien pertenecía a los depravados y aborrecidos Ashkenazim. Fuí severo con él; no permití que me ablandaran ni la compasión ni su gloria. Yo había comprendido hace muchos años que no hay cosa en el mundo que no sea germen de un Infierno posible; un rostro, una palabra, una brújula, un aviso de cigarrillos, podrían enloquecerme, si yo no lograra olvidarlos. ¿No estaría loco un hombre que continuamente se figurara el mapa de Hungría? Determiné aplicar ese principio al régimen disciplinario de

nuestra casa y ¹... A fines de 1942, Jerusalem perdió la razón; el primero de marzo de 1943, logró darse muerte ².

Ignoro si Jerusalem comprendió que si yo lo destruí, fué para destruir mi piedad. Ante mis ojos, no era un hombre, ni siquiera un judío; se había transformado en el símbolo de una detestada zona de mi alma. Yo agonice con él, yo morí con él, yo de algún modo me he perdido con él; por eso, fuí implacable.

Mientras tanto, giraban sobre nosotros los grandes días y las grandes noches de una guerra feliz. Había, en el aire que respirábamos, un sentimiento parecido al amor. Como si bruscamente el mar estuviera cerca, había un asombro y una exaltación en la sangre. Todo, en aquellos años, era distinto; hasta el sabor del sueño. (Yo, quizá, nunca fuí plenamente feliz, pero es sabido que la desventura requiere paraísos perdidos.) No hay hombre que no aspire a la plenitud, es decir a la suma de experiencias de que un hombre es capaz; no hay hombre que no tema ser defraudado de alguna parte de ese patrimonio infinito. Pero todo lo ha tenido mi generación, porque primero le fué deparada la gloria y después la derrota.

En octubre o noviembre de 1942, mi hermano Friedrich pereció en la segunda batalla de El Alamein, en los arenales egipcios; un bombardeo aéreo, meses después, destrozó nuestra casa natal; otro, a fines de 1943, mi laboratorio. Acosado por vastos continentes, moría el Tercer

¹ Ha sido inevitable, aquí, omitir unas líneas. (*Nota del editor.*)

² Ni en los archivos ni en la obra de Soergel figura el nombre de Jerusalem. Tampoco lo registran las historias de la literatura alemana. No creo, sin embargo, que se trate de un personaje falso. Por orden de Otto Dietrich zur Linde fueron torturados en Tarnowitz muchos intelectuales judíos; entre ellos, la pianista Emma Rosenzveig. "David Jerusalem" es tal vez un símbolo de varios individuos. Nos dicen que murió el primero de marzo de 1943; el primero de marzo de 1939, el narrador fué herido en Tilsit. (*Nota del editor.*)

Reich; su mano estaba contra todos y las manos de todos contra él. Entonces, algo singular ocurrió, que ahora creo entender. Yo me creía capaz de apurar la copa de la cólera, pero en las heces me detuvo un sabor no esperado, el misterioso y casi terrible sabor de la felicidad. Ensayé diversas explicaciones; no me bastó ninguna. Pensé: *Me satisface la derrota, porque secretamente me sé culpable y sólo puede redimirme el castigo.* Pensé: *Me satisface la derrota, porque es un fin y yo estoy muy cansado.* Pensé: *Me satisface la derrota, porque ha ocurrido, porque está innumerablemente unida a todos los hechos que son, que fueron, que serán, porque censurar o deplorar un solo hecho real es blasfemar del universo.* Esas razones ensayé, hasta dar con la verdadera.

Se ha dicho que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Ello equivale a declarar que no hay debate de carácter abstracto que no sea un momento de la polémica de Aristóteles y Platón; a través de siglos y latitudes, cambian los nombres, los dialectos, las caras, pero no los eternos antagonistas. También la historia de los pueblos registra una continuidad secreta. Arminio, cuando degolló en una ciénaga las legiones de Varo, no se sabía precursor de un Imperio Alemán; Lutero, traductor de la Biblia, no sospechaba que su fin era forjar un pueblo que destruyera para siempre la Biblia; Christoph zur Linde, a quien mató una bala moscovita en 1758, preparó de algún modo las víctimas de 1914; Hitler creyó luchar por *un* país, pero luchó por todos, aun por aquellos que agredió y detestó. No importa que su yo lo ignorara; lo sabían su sangre, su voluntad. El mundo se moría de judaísmo y de esa enfermedad del judaísmo, que es la fe de Jesús; nosotros le enseñamos la violencia y la fe de la espada. Esa espada nos mata y somos

comparables al hechicero que teje un laberinto y que se ve forzado a errar en él hasta el fin de sus días o a David que juzga a un desconocido y lo condena a muerte y oye después la revelación: *Tú eres aquel hombre*. Muchas cosas hay que destruir para edificar el nuevo orden; ahora sabemos que Alemania era una de esas cosas. Hemos dado algo más que nuestras vidas, hemos dado la suerte de nuestro querido país. Que otros maldigan y otros lloren; a mí me regocija que nuestro don sea orbicular y perfecto.

Se cierne ahora sobre el mundo una época implacable. Nosotros la forjamos, nosotros que ya somos su víctima. ¿Qué importa que Inglaterra sea el martillo y nosotros el yunque? Lo importante es que rija la violencia, no las serviles timideces cristianas. Si la victoria y la injusticia y la felicidad no son para Alemania, que sean para otras naciones. Que el cielo exista, aunque nuestro lugar sea el infierno.

Miro mi cara en el espejo para saber quién soy, para saber cómo me portaré dentro de unas horas, cuando me enfrente con el fin.

JORGE LUIS BORGES

EJERCICIO DE UN ENTERRADO VIVO

(JUNIO DE 1940 - AGOSTO DE 1944)

DE LA NATURALEZA DE MI ESPÍRITU

Sibi melius quam deis notus.
SÉNECA EL TRÁGICO.

Quisiera, en las páginas que siguen, caracterizar mi espíritu con más puntualidad que en mis libros de memorias, donde lo he descrito por sus comportamientos dispersos y sucesivos, mostrando de él, en suma, los accidentes más que la sustancia, ya que a esa pintura se mezclaban relatos exteriores. Redacto estas páginas porque gracias a una soledad casi total que desde hace cuatro años me imponen las circunstancias, y a la ausencia de toda disipación debida a cualquier llamado de afuera, he podido durante este tiempo ejercer mi espíritu en la entera verdad de su naturaleza y creo haber adquirido conciencia de ella con más nitidez que nunca. ¿Necesito recordar que a tales escritos no me lleva en modo alguno el vano placer de hablar de mi persona sino la esperanza de contribuir con una observación exacta a la ciencia del hombre?

En el orden intelectual, la dominante de mi espíritu es el apetito del *pensamiento*, tal como lo he definido en un reciente trabajo con las explicaciones necesarias: a saber, una visión enriquecedora de la realidad tomada por el espíritu. De ello se deduce que la actividad intelectual hacia la cual me inclino más diligentemente es la ciencia y no la actividad artística, ya que ésta, al procurarnos un estado de ensueño o un placer

de los sentidos, no se vincula al pensamiento tal como yo lo entiendo. Por el contrario, los hombres que en vez de ejercer la actividad artística intentan juzgarla desde un punto de vista científico, como un Ribot o un Taine (considero que los artistas mismos, fuesen Poe o Valéry, decepcionan mucho cuando hacen esfuerzos de tal naturaleza) me retienen especialmente.

Precisaré en seguida mi posición con respecto a la actividad artística, y hasta poética. Soy muy sensible a la poesía y a una forma artísticamente bella. Sé de memoria muchos versos, y hasta sé algunos exentos de real pensamiento, como los de determinado poeta simbolista, y a menudo los recito con amor. Pero aprecio poco esta actividad y la afición que siento por ella. Me inclino a juzgarlas infantiles, y considero que un Kant o un Descartes, hasta un Fresnel o un Darwin, son ejemplares humanos superiores a Ronsard o Baudelaire, y aun a Dante o Victor Hugo. Algunos protestarán que son éstas dos formas de grandeza mental que veneran igualmente, negándose a escalonarlas. Se engañan a sí mismos, ya que todo espíritu, lo quiera o no, es juicio y, por lo tanto, establece una jerarquía de valores. Acabo de exponer la mía. También admito que pueda introducirse poesía en el pensamiento e incluso una forma artísticamente bella, y me he aplicado a ello a mi manera; pero considero que se las *introduce*, es decir, que no estaban allí naturalmente. Para limitarnos al arte, me parece justo el aforismo de un moderno (Valéry): "El pensamiento, por naturaleza, carece de estilo." Pues bien: la característica de mi espíritu es que este pensamiento, exento de estilo, si es en verdad pensamiento tiene para mí un precio muy alto. En otros términos: el pensamiento y la belleza artística se me aparecen como dos cosas esencialmente distintas que sólo se unen por accidente, admitiendo que puedan unirse de veras, y lo propio de mi tipo mental es que coloque resueltamente a la primera por encima de la segunda.

La difusión de esta forma de espíritu tendría los más graves efectos para la civilización. La forma adversa, que consiste en valorar por encima de todo el estilo y muy poco el pensamiento de que aquél carece —actualmente en boga en todas las sociedades cultivadas, y especialmente en Francia—, conduce directamente a la religión del individuo con los altivos sentimientos que aquélla implica, pues el que la adopta tiene la creencia más o menos firme de que, gracias a una especie de transustanciación, participa de la grandeza de su héroe por el solo hecho de admirarlo. Inversamente, la consideración por el pensamiento en sí, independiente del estilo y como impersonal, sería un inmenso paso en la abolición de las pasiones particularistas, y, por ello, contribuiría a establecer entre los hombres un real sentimiento de paz. Es muy significativo que cuando las naciones quieren proclamar su particularidad y arrojarla a la cara de las otras, blandan sus poetas o sus artistas, y casi nunca sus sabios o sus filósofos, sintiendo, no cabe duda, que estos últimos son un elemento de semejanza entre los humanos más bien que de oposición. En suma: creo que la suerte de la humanidad está interesada en el advenimiento de esa edad de que habla Renan y en la que, ya salida de la infancia, no respetará al hombre que hace obra de arte sino al que dice la verdad. Me hundo más en esta idea y digo: en la que no respetará sino la verdad, preocupándose poco del individuo que la enuncia. Edad de la cual estamos más lejos que nunca.

Este apetito por el pensamiento definido como una *visión* que el espíritu toma de las cosas implica la voluntad de que presente *afirmaciones*, lo que en modo alguno excluye la duda preliminar, que muy frecuentemente conduce a ellas, ni la facultad de cambiarlas, hasta de rechazarlas totalmente, si la experiencia lo ordena, pero niega el nombre de pensamiento a un estado de espíritu que sólo sería duda, “incesante inquietud”,

“movilidad perpetua” y que renunciaría a “fijarse” en un estado idéntico a sí mismo durante cierto tiempo, por corto que fuese. Y, de hecho, sólo admito la movilidad de pensamiento que incita a pasar de una afirmación a otra bajo la presión de la experiencia; afirmaciones momentáneamente inmóviles. En otros términos, sólo le reconozco una movilidad *discontinua*. Por eso considero el pensamiento como obligado por esencia, bajo pena de no ser ya pensamiento, a declarar que las cosas son idénticas a sí mismas durante cierto tiempo y bajo cierta relación, y obligado también a usar de ciertas nociones que considero invariables como el tiempo y el espacio, porque las considero constitutivas de su naturaleza (a menos de admitir, con una nueva escuela, que esa naturaleza cambiará, que cambia ya bajo nuestros ojos, lo que no me parece evidente); nociones que, por lo demás, el pensamiento sólo demostraría que son falsas sirviéndose de ellas, como el principio de identidad, por ejemplo, lo cual arruinaría toda su demostración. Sin embargo, la singularidad de mi espíritu no consiste en admitir esas invariantes, ya que sus adversarios mismos están obligados a ello; consiste en complacerme en ellas. Hay en mí —tanto en materia moral como estética— la voluntad, casi diría la pasión, de creer en ciertos valores fijos, fundamentales para el hombre; hay en mí una *fijeza* que me ha puesto en discordia con mi tiempo, debiendo decir la historia que éste habrá tenido por característica el ser presa, en todos los dominios, de una verdadera *furia del movimiento* cuyos grandes conductores habrán sido Bergson y Brunschvicg; furia que, como tal, me parece una forma del deseo de experimentar sensaciones por los dictados del espíritu, es decir, una forma del romanticismo.

Consecuencia de mi actitud es que, contrariamente a mis contemporáneos, tengo poco respeto por la *invención*, en tanto que es inquietud, búsqueda a tientas, amorfismo, pero sí por los *resultados* de ese trabajo si llega a un pensamiento formulado, transmisible, criticable. Me adhiero plenamente a este fallo de Meyerson: “Un pensamiento es algo que pue-

de refutarse". Por eso la invención, en tanto que inquietud, me parece ser (y parejamente la duda científica) no una ausencia de afirmaciones sino un *conflicto*, hasta un *caos* de afirmaciones. Diré más: un pensamiento no es algo que se busca sino algo *encontrado*, aunque el hallazgo sea reconocido falso y echado el día de mañana al cesto de los papeles. La frase de Renan: "Entre la verdad ya encontrada y el placer de buscarla, elijo lo segundo", me parece propia de un romántico, sediento de sensaciones; por el contrario, Descartes declara: "Todo mi propósito era abandonar las arenas movedizas para llegar a la roca y la arcilla."

Este apego a una cierta fijeza en materia de pensamiento se emparenta en mí con una afición general por lo estático, por la serenidad, por la dicha, afición que quizá se debe a que mi niñez fué muy feliz, como casi toda mi vida, y que me ha puesto en aguda contradicción con mis contemporáneos, que sólo quieren lo "dinámico" y la concepción trágica de la existencia (Nietzsche y el romanticismo alemán). Una de las manifestaciones de esta voluntad es el grito que lanzan "¡A ella, a ella!", apuntando a la música de Mendelssohn, música encantadora, maravillosamente escrita, pero en la cual hay pocas huellas, sin duda, de frenesí y desesperación; y también, aunque por otras razones, apuntando a la de Saint-Saëns o a la obra de France y de Renan. Esta aversión a lo apolíneo es una de las cosas que me hacen más ajeno a mi época.

Señalaré otros rasgos de mi espíritu que me oponen a la filosofía del momento. Uno de ellos es que el pensamiento no se me figura en modo alguno como teniendo por supremo objeto el conocimiento de la naturaleza del hombre, y menos aún de su "destino". Me parece pueril la forma de espíritu que se expresa por esa frase de Bergson que hubiese podido firmar Pascal: "Si la filosofía no intentara responder a estas cuestiones: "¿Qué somos?, ¿adónde vamos?, no valdría una hora

de trabajo". Considero que filosofías como la de Hertz, Ernest Mach, Bertrand Russell, que son en verdad filosofías, no sólo obras de ciencia, pero que no se preguntan en modo alguno "adónde vamos", merecen altamente la pena de ser pensadas y que aquellos que las niegan son sobrevivientes de la mentalidad primitiva.

Anotaré a este respecto mi actitud frente a lo *misterioso*. Sólo me importa el misterio en la medida en que tengo probabilidades de verlo dejar de ser misterio y convertirse en explicable. A los problemas que me parecen esencialmente insolubles, al menos en la actualidad, y que a menudo no son sino seudoproblemas —el origen del mundo, de la vida, del lenguaje—, les aplico la etiqueta "misterioso" y no me ocupo más de ellos, considerando que los fenómenos cuya explicación aún podemos esperar ya son harto importantes para absorber mi atención. Ahora bien: la generalidad de los humanos hace todo lo contrario: queda hipnotizada por aquello que le parece misterioso y declara desprovisto de interés lo que no le parece serlo. He visto suspirar al filósofo ruso Chestov, con la cabeza entre las manos: "La vida, ¡qué cosa misteriosa!", dándome la impresión de que era capaz de permanecer horas abismado en la idea de ese misterio *pensado en tanto que misterio* y nunca en tanto de algo que podríamos tratar de comprender. Confieso que hay allí una aceptación de la esterilidad del espíritu que me confunde, a la vez que sus acólitos, a menos que sean grandes poetas, me parecen muy tediosos.

Otro de los estigmas que me oponen a la filosofía moderna es que creo —o, mejor, quiero creer— en una actividad espiritual pura, es decir liberada de elementos que provienen de lo sensible, tales como la imagen o la sensación; actividad cuyo modelo se me aparece en ciertos conceptos de la nueva física, consistentes en puras expresiones algebraicas indemnes de toda correspondencia con una realidad imaginable; mientras que la filosofía moderna, al menos la que predicán sus maestros famosos,

niega ese estado de la vida mental y sólo la considera en su adaptación al mundo exterior, es decir en la “duración” y en la acción, derivando siempre al fin de cuentas, y por descarnada que se anuncie, de una representación sensible. Quizá esta filosofía tenga razón y los conceptos que en ese sentido creemos más totalmente libres no lo sean; que cuando decimos, por ejemplo, que el corpúsculo atómico es sólo una “probabilidad de presencia” permanecemos, por las palabras presencia y probabilidad, tributarios de la imagen (sin embargo, cuando la física moderna reemplaza el vocablo *onda*, como demasiado cargado de sentido concreto, por una función de cuatro variables, no veo qué concesión hace a la imagen). Pero esos doctores no se limitan a comprobar la sujeción —fatal, según afirman— del espíritu a lo sensible; se regocijan de ello, en tanto que yo me entristezco; no se contentan con declarar que la actividad espiritual pura no existe; humillan al espíritu que se esfuerza en que exista, miran de arriba abajo la “logomaquia físico-matemática de un Einstein”, fustigan sus “apariencias de la ciencia”, en tanto que yo venero al espíritu porque aspira a romper con la imaginación. Lo que me opone a ellos no es su juicio de la realidad, que, además, me parece siempre por establecerse; es su juicio del valor.

Amo a Le Verrier cuando se niega a mirar su planeta “porque no eran sus ojos sino la fuerza del razonamiento lo que le había probado que aquél existía”, a Lucrecio cuando prevé la física matemática en estos versos asombrosos:

*Hoc animi demum ratio discernere debet
Nec possunt oculi naturam noscere rerum*

No puedo abandonar el tema de la imaginación sin decir hasta qué punto soy incapaz de esos estupores que dispensa a la mayoría de los hombres y cuán poco me intereso en ella. Sainte-Beuve habla en *Port-*

Royal de un solitario de esa abadía a quien un colega cuenta, trastornado, la grandeza de una ceremonia principesca que acaba de presenciar, los millares de hombres presentando armas, los centenares de señores y de prelados desfilando, los oros, las carrozas, las charangas, las banderas, y que le responde haber imaginado un día dos diamantes tan gruesos como las torres de Notre-Dame y no haberse emocionado después ante ningún espectáculo. He simpatizado toda la vida con ese monstruo.

A esta incapacidad debo vincular un rasgo de mi espíritu que consiste en pensar por abstracciones y nunca por imágenes, al menos naturalmente, lo cual se evidencia en mi estilo, y que ha hecho decir a los literatos que yo no tenía talento. Juicio correcto, dado lo que llaman talento. Esta disposición de mi espíritu produce efectos cómicos. Leía recientemente, bajo la pluma de un oscuro crítico, a propósito de una pieza cuyo interés a veces lánguido solía rebotar: “Cuando el trompo disminuye de velocidad, oscila y va a dar de narices en tierra, un vigoroso latigazo bien aplicado lo hace partir de nuevo y girar a más y mejor”; de otro, a propósito de una música cuyo sabor no era inmediatamente perceptible: “Es en las manos del público como una nuez entre las patas de una ardilla; ésta roe la dura cáscara, se gasta en ella los dientes, y la echa lejos sin sospechar que la ingrata corteza encierra un fruto exquisito”. Tales imágenes, cuyo equivalente encuentran día a día cientos de escritores de oficio, me llenan de admiración; hasta aquellos que desarrollan la banal metáfora de la “trama” de una novela o del “cincelado” de un poema se me figura que pertenecen a una raza particular, a tal punto yo soy poco dotado para esta forma de pensamiento. Por eso debo obligarme a esclarecer una idea abstracta con ejemplos, pues mi primer impulso es suponer que se basta a sí misma para ser comprendida; más aún: que los ejemplos podrían alterar su pureza. Hay en ello una facultad casi patológica de simbiosis con la abstracción que puede interesar las fichas del psicólogo.

Admitiría bastante bien que mi indiferencia por lo visual pueda excluirme del rango de los literatos. Baudelaire dice en alguna parte que si ve a un hombre de letras, no constreñido por la miseria, descuidar —principalmente en su moblaje— lo que hace las delicias de los ojos y el entretenimiento de la imaginación, se inclina a considerarlo un hombre de letras muy incompleto. Pensaría gustoso como él. Queda por averiguar si yo he tenido nunca el deseo de ser considerado un hombre de letras completo.

Otro aspecto de mi amor al pensamiento es mi horror a la burla, siempre de una psicología tan pequeña, y a menudo totalmente falsa. Digo con el salmista: “Feliz quien no se sienta en el banco de los burlescos”, no sólo porque aquel que se complace en ella tiene el alma de un cuervo maligno sino porque carece de inteligencia. El análisis sostenido y exacto es a menudo más cruel que la burla, pero ignora serlo y no se regocija por ello. Me gusta, como me gusta la implacabilidad de la justicia.

Uno de los rasgos que me habrán opuesto más estrictamente a la filosofía de mi época es su actitud con respecto a la inteligencia. ¿Qué han reprochado sus adversarios a esta función, que le han reprochado siempre? El proceso es viejo como el mundo. Que no alcanza la realidad, que la sustituye con formas de su cosecha —los “conceptos” que pueden aproximarse a ella pero que, por su carácter de cosas fijas y distintas, la dejarán siempre escapar en lo que tiene de móvil e invisible. Pues bien: la facultad que tiene el espíritu de crear, para comprender la realidad, formas que la aprisionan cada vez más pero que son de naturaleza distinta de ella, lejos de merecer mi desprecio representa para mí el gran título de nobleza de la raza humana, en tanto que, por lo contrario, la pretensión de asir lo real en sí mismo me parece una ambición de primitivo, hasta un poco risible. ¿Es posible despreciar más los dioses de su época y honrar mejor aquellos que destierra?

El enemigo contesta que hay, al menos, una realidad que él capta y en la cual su pretensión se justifica: su propia alma, su propia "corriente de conciencia". Se lo concedo, aunque apenas diga que sólo capta a ésta y que por mero postulado asegure, gracias a ella, que capta las demás. Pero donde estalla nuestro divorcio es cuando le confieso que esa absorción del alma en sí misma, que para él es la más alta forma de la actividad mental, a mí me parece desprovista de todo interés. ¿Necesito agregar que cuando el alma, en vez de ser esta realidad, la *describe*, es decir sale de ella y forma conceptos a propósito de ella, como cuando compone los *Datos inmediatos de la conciencia*, o relata determinadas observaciones psicológicas de Proust, me interesa, aunque no vea que la "duración", como lo enseña su empresario, pueda ser un método científico, hasta una preparación a la ciencia, hasta a la ciencia biológica, y que otra de mis oposiciones al siglo sea que lo inconsciente me seduce mucho menos que lo consciente?

La oposición que aquí está en juicio puede plantearse bajo esta forma. Supongamos que se traté de conocer la temperatura de un líquido. El hombre la conoce al leer una cifra en una columna de vidrio; el animal, hundiendo en él su pata; el primero sólo conoce de ella el *signo*; el segundo la conoce *en su realidad*. Para mí, el conocimiento superior es el del hombre; para mis contemporáneos, el del animal. El desprecio que tengo por ellos no puede compararse sino al que ellos sienten por mí.

Y más aún: esas divisiones que la inteligencia establece entre las cosas y que hace que me griten, como si yo lo ignorase, que no existen en la realidad, me gustan *porque no existen en la realidad*; me gusta la actividad que las crea; continúo viendo en ella el honor de la raza humana. Honro esa "deformación de las cosas" que caracteriza la Inteligencia y para la cual a mi época, bajo el comando de Bergson, todas las banderillas le parecen pocas. *Perseverare diabolicum!*

Mi homenaje al pensamiento, en tanto que es éste una visión enriquecedora de la realidad, podría hacer creer que sólo se dirige al pensamiento práctico, al que se traduce por alguna adquisición tangible. Nada de eso. Tengo la más alta estima por ciertas actividades intelectuales cuya característica es hallarse desprovistas de todo objetivo utilitario: en matemáticas, la teoría de los números, la teoría de los conjuntos, las geometrías de dimensiones n ; las grandes construcciones metafísicas, como las de Spinoza o Leibnitz; los ejercicios de método histórico. Honro la ciencia por su método, en modo alguno por sus resultados. No me intereso en la ciencia aplicada, y diría gustoso con Sócrates que la astronomía se rebaja al ser útil a la agricultura y a la navegación. Me gustan especialmente las teorías generales y las grandes hipótesis, que realzan casi tanto el arte como la ciencia. Pues este culto por las actividades desinteresadas es, en efecto, una forma de la sensibilidad artística. Sin embargo, aquellas que me merecen este sentimiento son de orden *lógico* (no lo siento por la actividad poética), es decir, son del mismo orden que aquellas que presiden la ciencia, de modo que a fin de cuentas es siempre hacia esta disciplina que se dirige mi religión.

JULIEN BENDA

LA "INTELLIGENTSIA"

"Intelligentsia" es uno de esos términos difíciles de definir pero fáciles de asociar. Es lógicamente borroso pero emocionalmente vívido, circundado por un halo o, más bien, varios halos que se combinan y cambian según la época y el lugar. Puede señalarse como ejemplos el salón romántico, las clases medias profesionales, las organizaciones terroristas de estudiantes y de la aristocracia en la Rusia de la segunda mitad del siglo XIX, los patrióticos Cuerpos Universitarios en la Alemania post-napoleónica, los bohemios de Montmartre y así por el estilo. Hay también evocadores nombres geográficos como Bloomsbury, Montparnasse y Cagnes, y ciertas actitudes típicas ante la vida incluyendo el vestido, el peinado, las bebidas y comidas. El aura de la "intelligentsia" cambia continuamente; sus representantes temporales están subdivididos en clases y grupos, y aun sus límites los hace borrosos una hueste de secuaces y parásitos: miembros de la aristocracia, mecenas, cocottes, locos, admiradores y jóvenes sinceros. Por consiguiente no nos extenderemos en juicios impresionistas, prefiriendo buscar en el diccionario de Oxford una sólida definición.

En él encontramos:

"Intelligentzia, -sia, La parte de una nación (especialmente los rusos) que aspira a la libertad de pensamiento." Así, en el Concise Oxford Dictionary, 3ª edición, 1934.

En 1936, en el ambiente de la década rosa y del frente popular, la definición ha sufrido un cambio significativo:

“La clase que consiste en la porción culta del pueblo, considerada como capaz de formar la opinión pública.” (El Little Oxford Dictionary, 2ª edición, 1936.)

Esta segunda versión ha resultado luego demasiado optimista y es preferible volver a la primera que es excelente. Históricamente es, en efecto, la “aspiración a la libertad de pensar” lo que suministra la única y válida característica de grupo o de la “intelligentsia”.

Pero ¿cómo es posible que una aspiración a la “libertad de pensar” emerja en una parte de la nación? En nuestro mundo que padece la carga de las clases sociales, notoriamente, esto no es fruto de una asociación espontánea de los bien dotados: duques ilustrados, hijos de mineros y clínicos generales. La “intelligentsia” de una época y lugar determinados tiene una contextura social bastante homogénea: las hilachas sólo aparecen en los bordes. La inteligencia sola no es una condición, ni necesaria ni suficiente, para llegar a ser un miembro de la “Intelligentsia”. En cambio tenemos que considerar la formación de ese grupo particular como un proceso social que, en la sociedad moderna, se inicia con la Revolución francesa.

LA “INTELLIGENTSIA” Y EL TERCER ESTADO

Entre los estratos superiores del Tercer Estado la aspiración a la libertad de pensamiento no fué un lujo sino una desesperada necesidad de supervivencia. La nueva burguesía, entumecida por la nociva estructura feudal, tenía que conquistar su espacio vital histórico y esa conquista sólo era posible haciendo volar los totems y tabúes feudales con la dinamita de la “libertad de pensamiento”. Los primeros intelectuales modernos fueron los enciclopedistas que entran al tablado histórico como los grandes destructores e iconoclastas. Goethe redivivo es inimaginable en nuestro tiempo; en cambio Voltaire, en sólo una quincena, se aclimataría en Bloomsbury, ganando todos los concursos del “New States-

man". Porque Goethe fué el último genio del Renacimiento, descendiente directo de Leonardo, y su actitud hacia la Sociedad era la del cortesano de un ilustrado príncipe florentino; en cambio con Voltaire comienza la gran destrucción de los valores feudales.

La "intelligentsia", en el sentido moderno, aparece primero como la parte de una nación que, por su situación social, no es tanto que "aspira" sino que se ve *impelida* a la libertad de pensar, es decir, a un tipo de conducta de grupo que destruye la existente jerarquía de valores (de la que está excluida) y, al mismo tiempo, trata de reemplazarla con nuevos valores propios. Esa tendencia constructiva de la "intelligentsia" es su segundo aspecto básico. Los verdaderos iconoclastas tuvieron siempre una vena profética y todos los destructores tienen una tímida y escondida vena pedagógica.

Pero ¿de dónde proceden esos valores propios? Ése es el punto donde el análisis marxista termina en un esquema demasiado sencillo:

"La burguesía, históricamente, ha representado un papel muy revolucionario... La revolución constante en la producción, el trastorno ininterrumpido de todas las condiciones sociales, la permanente incertidumbre y agitación distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Se barren todas las relaciones establecidas petrificadas, con su séquito de viejos y venerables prejuicios y opiniones, y todas las nuevas envejecen antes de osificarse. Todo lo sólido se disuelve en el aire, todo lo sagrado se profana y el hombre, finalmente, está obligado a afrontar seriamente sus condiciones reales de vida y sus relaciones con sus semejantes...

Y, como en la producción material, así en la intelectual. Las creaciones intelectuales de cada nación se vuelven propiedad común. La estrechez y la unilateralidad nacional se vuelven cada vez más imposibles y, de las numerosas literaturas nacionales y locales, emerge una literatura universal".

(*Manifiesto del Partido Comunista*, 1848.)

El primer párrafo citado muestra a Marx y a Engels en uno de sus mejores momentos; en el segundo, toman el atajo fatal de la Economía a la "Superestructura": es decir, la cultura, el arte, la psicología de las masas. La sociedad marxista tiene un cimiento: la producción, y un coronamiento: la producción intelectual; faltan la escalera y los ascensores.

Porque las cosas no son tan sencillas: la clase triunfante no crea su superestructura filosófica para adaptarla a su modo de producción como un traje hecho. La Asamblea Nacional no mandó escribir la Enciclopedia. Siempre que una clase o grupo salió victorioso de sus luchas, encontró la ideología apropiada, ya lista, como un traje hecho. Así Marx encontró a Hegel, a Feuerbach y a Ricardo; a Mussolini le bastó echar mano de Sorel y Pareto; Hitler descubrió a Gobineau, a Houston Stuart Chamberlain y a Jung; Stalin resucitó a Maquiavelo y a Pedro el Grande. Ésta, naturalmente, es una mezcla de ejemplos de movimientos progresivos y regresivos que, hablando estrictamente, deberían de mantenerse separados. Porque los movimientos regresivos necesitan, simplemente, apoyarse en valores caducos —no en los últimos, sino en los penúltimos y en los antepenúltimos— para realizar un renacimiento romántico y extraer energía pseudo-revolucionaria de esta "révolution à rébours". Y siempre hay una parte de la "intelligentsia" que, abandonando su aspiración a la libertad de pensamiento y separándose del grupo esencial, se presta a tales resurrecciones románticas. Son los cansados y los cínicos, los hedonistas, los capituladores románticos, los que transforman su dinamita en luces de Bengala: los Juenger, los Montherlant, los Ezra Pound.

Descartando éstos queda todavía el problema de cómo y por qué los verdaderos movimientos progresivos emergentes en la historia, los que llevaron a los Derechos del Hombre y a la fundación de la Primera Internacional de Trabajadores, aquellos que no tienen preceptos anticuados en que apoyarse, invariablemente encuentran la ideología adecuada es-

perándolos en el momento justo. Repito que no creo que el proceso económico, por sí mismo, engendre su propia superestructura. El marxismo ortodoxo no ha producido nunca la prueba histórica de este postulado. Ni, ciertamente, es una cuestión de coincidencia; parece, más bien, que la economía política y el desarrollo cultural son, meramente, dos aspectos del mismo proceso básico que, hasta ahora, estamos lejos de poder definir.

Dos ejemplos de otras esferas ayudarán a poner de relieve esa afirmación que suena vaga. El primero es el viejo problema del alma y el cuerpo en que la antítesis entre las escuelas materialista e idealista era muy semejante a la que había entre materialismo e idealismo históricos, hasta que la teoría del doble aspecto puso fin, temporalmente por lo menos, a la querrela sobre cuál es la causa y cuál el efecto, cuál es la gallina y cuál es el huevo. Así el ácido gástrico no es ni la causa ni el efecto del estado nervioso sino que ambos son aspectos, consecuencias del modo de vivir. El segundo ejemplo es la relación entre la física y la matemática. Cuando Einstein se enfrentó con las pruebas contradictorias de dos experimentos físicos irreprochables (Michelson-Morley y Fizeau) pudo desarrollar la teoría de la relatividad solamente porque las fantasías matemáticas no euclidianas, aparentemente abstractas e inútiles de Bolyai, Riemann y otros, lo esperaban ahí, hechas a la medida, en el momento preciso. Los elementos materiales y físicos de la relatividad se desarrollaron de modo independiente y su coincidencia parecería milagrosa si no reconociéramos una corriente fundamental de evolución en el pensamiento científico de la cual son, meramente, aspectos aislados las diversas facultades.

La aparición del Tercer Estado y de las clases medias progresistas no fue ni la causa ni el efecto de la filosofía liberal humanista. Los dos fenómenos brotaron de la misma raíz; estaban entrelazados y relacionados como el color y la forma en un mismo objeto. *La función básica de los Enciclopedistas y de todas las "intelligentsias" posteriores fué este acto de relacionar la evolución social y la intelectual de los órganos in-*

trospectivos, los intérpretes del cuerpo social, y esa función involucra, automáticamente, ambos elementos, el iconoclasta y el pedagógico, el destructivo y el constructivo.

LA DECADENCIA DEL TERCER ESTADO

Esa función da una clave para la siempre peculiar estructura de la "intelligentsia".

La conducta social tiene una inercia mucho mayor que el pensamiento. Hay siempre una enorme discrepancia entre nuestros modos de vivir colectivos y los datos acumulados de la ciencia, el arte y la técnica. Hacemos la guerra, vamos a la iglesia, reverenciamos a los reyes, consumimos alimentos homicidas, nos ajustamos a los tabúes sexuales, hacemos de nuestros hijos unos neuróticos, de nuestros matrimonios, desgracias, oprimimos y nos dejamos oprimir y, entre tanto, en nuestros libros y en nuestras galerías de arte está formulado el conocimiento objetivo de un modo de vivir que sólo pondremos en práctica dentro de décadas o siglos. En la vida diaria todos nos conducimos como personajes de una comedia anticuada, anacrónicas caricaturas de nosotros mismos. La distancia entre la biblioteca y el dormitorio es astronómica. Sin embargo, ahí está la masa del conocimiento teórico y de la libertad de pensar, esperando sólo que se la use como los jacobinos usaron la Enciclopedia.

Usarlos, sin embargo, es ocupación de un tipo especial de personas; son los agentes de enlace entre nuestro modo de vivir y el modo en que podríamos vivir de acuerdo al nivel contemporáneo del conocimiento objetivo. Los que están cómodamente arropados dentro de la jerarquía social no sienten ningún impulso fuerte hacia la libertad de pensar. ¿De dónde podría venirles? No tienen razón ninguna para destruir sus valores aceptados ni deseo de construir otros nuevos. La sed de conocimien-

to se limita a las situaciones en que lo desconocido inquieta; los felices rara vez son curiosos. Por otra parte, la gran mayoría de los oprimidos, los de abajo, carecen de la oportunidad o de la objetividad, o de ambas cosas, para la libertad de pensar. Aceptan o rechazan los valores existentes; ninguna de esas actitudes es articulada ni objetiva. De modo que la función de coordinar los dos conceptos homo y sapiens recae sobre aquellos, encerrados entre dos estratos y expuestos a la presión de ambos. La "intelligentsia" es una especie de membrana porosa y sensible extendida entre medios de propiedades diferentes.

No se debe, en todo caso, confundirlos con las clases medias. Ser sensible, sondear, andar a tientas, son actitudes que presuponen cierto grado de frustración; no demasiada ni demasiado poca, una especie de moderada desdicha, de armonioso desequilibrio. Los estratos superiores que aceptan los valores tradicionales no conocen esa frustración; los estratos inferiores la conocen demasiado, al grado de paralizarse o descargarse en ataques convulsivos. Además, esta frustración debe ser *específica*: el descontento del hombre de profesión, del escritor, del artista, que se rebelan, no porque la sociedad los haya destituido de todas las oportunidades, oprimiéndolos y enterrándolos en la mina o en la fábrica, sino porque se les ha dado margen suficiente para desarrollar sus dones, pero demasiado estrecho para sentirse cómodos y aceptar el orden establecido de las cosas. Para los satisfechos, pensar es un lujo; para los frustrados, una necesidad. Y mientras exista el abismo entre pensamiento y tradición, entre la intuición teórica y la rutina práctica, el pensar será atraído, necesariamente, por los dos polos de destrucción y utopía.

Todo eso ya no puede aplicársele a la clase media, en masa. Se podía mientras su ambiente era el de "Commonwealth" y jacobinismo. Entre tanto, la burguesía urbana, antes revolucionaria, se ha vuelto una fuerza conservadora. Ya no es la membrana sensible sino una pegajosa gelatina inerte que mantiene unido el cuerpo social. Sus frustraciones están reprimidas, sus aspiraciones no van hacia nuevas jerarquías de

valores sino hacia la cúspide de la jerarquía existente. De este modo la “intelligentsia”, en otro tiempo vanguardia de la burguesía ascendente, se vuelve la *Lumpen-Bourgeoisie*, en su período de decadencia.

LA “INTELLIGENTSIA” Y EL CUARTO ESTADO

A medida que el Tercer Estado pierde su carácter progresista para estancarse primero, y luego volverse regresivo, la “intelligentsia” se separa más y más de él, impelida hacia la búsqueda de aliados más vigorosos, capaces de cumplir su tarea de demolición y construcción.

El ejemplo más fascinante de esa búsqueda es la Rusia del siglo XIX. “...Sea que hablaran [la “intelligentsia” revolucionaria] de la necesidad de libertad política, de la situación de los campesinos o del porvenir socialista de la sociedad, fué siempre su propia situación la que realmente los movió. Y su situación no se debía, primariamente, a la necesidad material: era espiritual.” (Borkenau: *La Internacional Comunista*).

Esa situación espiritual de la “intelligentsia” rusa era otra forma más de la dualidad que mencioné: la contradicción entre la forma inerte, estancada, de la vida diaria condicionada por la costumbre, por un lado, y, por otro, los datos acumulados del conocimiento objetivo arrinconados y en desuso, bajo los nombres de “teoría” e “ideología”. Para los rusos del siglo XIX, ese último principio estaba representado por la civilización de la Europa occidental: el parlamentarismo británico, la literatura francesa, la filosofía alemana. Para ellos el occidental era la encarnación del “homo sapiens” como oposición a los bárbaros de las estepas, exactamente como, por un irónico giro de la historia, la “intelligentsia” occidental de las dos décadas de post-guerra se dejó fascinar por el comunismo ruso que parecía encarnar la verdadera Utopía humana en oposición a la decadencia del capitalismo.

Hay, no obstante, una diferencia fundamental entre la primitiva

“intelligentsia” revolucionaria rusa, los Shelyabow, Sonja Petrovskaja, Bakunin, Nechaew, Kropotkin y el Bloomsbury de la Década Rosa. Es fácil reírse al compararlos y contrastar la futilidad de los últimos con el heroísmo de los asesinos de Alejandro II, el martirio de los desterrados siberianos y de los prisioneros de Schluesselburg. Comparaciones raciales entre el innegablemente superior aguante y fatalismo de los rusos semi-asiáticos y los hiperestésicos occidentales dan un factor diferencial, pero no el básico. El punto básico es que los hombres crecen bajo la carga de sus responsabilidades y se encogen si se les quita la carga. Nechaew vivió años encadenado a la pared de una celda húmeda y cuando sus camaradas pudieron tener contacto con él y le ofrecieron libertarlo, los rechazó porque prefería que se concentraran en tareas más importantes. Pero, más tarde, en la atmósfera de los emigrados de Ginebra, resultó envuelto en las más feas disputas y murió como un ser anónimo. Los estudiantes rusos, mártires y heroínas, venerables y justamente venerados, no eran menos histéricos que cualquiera de los personajes de Huxley o Evelyn Waugh; Lassalle era un snob que se murió en un duelo quijotesco; Marx, un pendenciero patológico; Bakunin padecía incapacidad sexual; Trotsky, durante cierto período, desperdiciaba todas sus noches jugando al ajedrez en el Café Central de Viena, figura típica de los cafés izquierdistas de Londres; Lenin sufrió un choque traumático cuando ahorcaron a su hermano Alejandro: de ahí su odio fanático a la burguesía, de la que, en términos analíticos, la revolución rusa fué una mera “proyección”. La neurosis es inherente a la estructura de las “intelligentsias” (después volveré sobre este punto): la historia, sin embargo, no se interesa en los motivos de una persona sino en sus actos. Pero ¿por qué la carga y la dicha de la responsabilidad se le concede a la “intelligentsia” en ciertos períodos y no en otros, conduciéndola, entonces, a la esterilidad y la futilidad? A esta pregunta se reduce la comparación entre los rusos primitivos y Bloomsbury; más exactamente, a la pregunta sobre la constelación histórica que explica la división de las responsabilidades.

La respuesta resulta obvia mediante la comparación de la estructura psicológica de los dos países. La Rusia del siglo XIX no tenía sindicatos, ni movimiento laborista, ni cooperativas. La servidumbre de la gleba no quedó abolida hasta 1862; en ese gigantesco país adormecido, inerte, no hubo transición gradual del feudalismo patriarcal al capitalismo moderno; he hablado con campesinos para quienes el aeroplano era una cosa natural que veían volar todos los días sobre sus cabezas, pero que no habían visto nunca ni un ferrocarril ni un automóvil; otros, que habían andado en automóvil pero que no querían creer que existieran bicicletas.

¡Qué paraíso para los intelectuales con ansias pedagógicas! Cuando los primeros de ellos, los mártires de Narodnaya Volya, iniciaron lo que llamaban, “andar entre el pueblo” vestidos de campesinos predicando el nuevo evangelio, pisaron suelo virgen y no encontraron competidores en forma de sindicatos y de políticos laboristas que les dijeran que se quitaran el disfraz y regresaran al Bloomsbury de Petrogrado y de Moscú. El mujik resultaba apático y no respondía al llamado, pero la “intelligentsia” en cruzada no se desalentó, porque no tenía rivales; cambiaron de táctica: del llamado a las masas pasaron al terrorismo; del terrorismo al trabajo entre el proletariado industrial, los campesinos sin tierra y los soldados. Riñeron, se separaron, se ramificaron; siempre pudieron trabajar en la materia viva e intacta de la historia, pudieron proyectar su situación espiritual, su anhelo de derrumbar y reconstruir sobre un un gigantesco plano histórico. Su fe movió rocas porque allí quedaban todavía rocas que mover.

Contrastando con ellos la “intelligentsia” occidental no encontró campos vírgenes que arar ni aliados naturales para comprender sus aspiraciones a la libertad de pensamiento. Según la teoría marxista la “intelligentsia” debía unirse a las filas de la clase obrera y convertirse en sus estrategos y tácticos. No hay pruebas de que a la “intelligentsia” le faltaran valor ni capacidad para ello. En 1848, estudiantes y obreros lucharon juntos en las barricadas; en la Comuna francesa y en los mo-

vimientos revolucionarios, después de la última guerra, en Alemania, en Austria, en Hungría, en Bulgaria y hasta en las Brigadas Internacionales de España respondieron de modo excelente. Pero desde mediados del siglo XIX, los obreros de la Europa central y occidental desarrollaron rápidamente sus propios partidos, organizaciones y sindicatos; produjeron sus propios jefes y, especialmente, sus propia burocracia, hombres de voluntad de acero y cabezas de madera. En una época de desarrollos acelerados, el Cuarto Estado, al organizarse, se estancó mucho más rápidamente que el Tercero en su época, sin haber siquiera ascendido al poder. Las migajas de mejoras materiales y la sombra de influencia política que las diversas secciones de la Segunda Internacional arrancaron a los gobernantes, bastaron para paralizar sus ímpetus. Los miembros de la "intelligentsia" occidental podían llegar a ser miembros laboristas en los parlamentos, redactores de diarios de izquierda, profesores en aburridas clases nocturnas, pero no había allí rocas que mover con la palanca de la "libertad de pensamiento". Hacia fines de siglo, la "intelligentsia" occidental sólo tenía la alternativa de ser o burgueses decadentes o maestros proletarios. Sus grupos y camarillas se desarrollaron de acuerdo con esos polos alternativos; el espectro abarcaba desde los simbolistas franceses y, a través del "Círculo Georgiano", hasta los fabianos de Inglaterra. Compárese a Bernard Shaw con Voltaire, a Léon Blum con St. Just y se ve la diferencia, no tanto de estatura cuanto de oportunidad histórica.

La sacudida de la primera guerra mundial pareció crear una nueva oportunidad para una destrucción y reconstrucción general. Todas las ideas sufrieron una transformación radical: la relatividad y la mecánica cuántica, la hormonología y el psicoanálisis, el leninismo y el Behaviourismo, la aviación y la telegrafía sin hilos, el expresionismo y el surrealismo; un universo totalmente nuevo había tomado forma en las bibliotecas y la luz deslumbrante que irradiaba, medio enloqueció a la "intelligentsia" por su contraste con las polvorientas y mohosas tradiciones anacrónicas que gobernaban aún la conducta y las opiniones coti-

dianas. ¡Qué oportunidad histórica para destruir y reconstruir! Pero ¿dónde estaban los aliados para aprovecharla? La membrana sensible vibraba locamente pero no había al lado una caja de resonancia. Las aspiraciones y utopías, durante esas dos décadas, las monopolizó la Tercera Internacional, cuya consigna sobre la revolución europea se modeló sobre las condiciones de un país con el ochenta por ciento de analfabetos y una proporción de diez a uno de la población rural a la urbana. Durante sus dos décadas de existencia, el movimiento revolucionario fué gobernado por esa dictadura semi-asiática. Su expansión en Europa no necesitaba intelectuales sino una burocracia inexorable y obediente sin discusión. Los pocos miembros de la “intelligentsia” occidental que fueron aceptados en sus filas, perdieron, primero, el derecho y, pronto, hasta el anhelo de “la libertad de pensamiento”; se volvieron sectarios fanáticos e instrumentos de partido, en tanto que los mejores de entre ellos tuvieron trágico fin. Particularmente trágico fué el destino de la “intelligentsia” revolucionaria en el país donde la revolución parecía estar a punto de lograrse: Alemania. Liebknecht y Rosa Luxemburgo fueron asesinados el dieciocho; Paul Lévy se suicidó después de su expulsión de la C. P.; Ruth Fischer, también expulsada, se desvaneció en la sombra; Toller se ahorcó en Nueva York; Muchasam se suicidó en un campo de concentración nazi; Max Hoelz se ahogó en Rusia en circunstancias dudosas; a Heinz Newmann, el último jefe de la C. P., que era de las filas de la “intelligentsia”, lo liquidaron.

Pero a la “intelligentsia” occidental, en conjunto, no se le admitió nunca en este sangriento Olimpo. No se les necesitaba, se les admitía sólo como “compañeros de viaje”, la quinta rueda del carro. La “intelligentsia” de la Década Rosa fué irresponsable porque se le negó el privilegio de la responsabilidad. Relegados a la indiferencia, suspendidos en el vacío, se volvieron burgueses decadentes. Nadie tuvo la culpa porque ellos fueron el espejo, no la luz.

No estoy tratando de defender ni de acusar. La “intelligentsia” es parte del cuerpo social, su parte más sensible; cuando el cuerpo está

enfermo, en la piel le brota un sarpullido. El deterioro de la "intelligentsia" es un síntoma de enfermedad como la corrupción de la clase gobernante o el mal del sueño del proletariado. Son síntomas del mismo proceso fundamental. Burlarse de la "intelligentsia" y, privándola de la responsabilidad de la acción, atribuirle, a la vez, la responsabilidad del fracaso es una estupidez inconsciente o una maniobra por motivos conocidos. El nazismo sabía perfectamente lo que hacía cuando exterminó la "intelligentsia" del continente europeo.

LA "INTELLIGENTSIA" Y LA NEUROSIS

Esa membrana sensible no sólo se extiende en clases sociales heterogéneas sino entre todo el cuerpo social y sus contornos. Será bueno, y tal vez no enteramente fútil, proseguir con la metáfora. Es la superficie, el ectodermo, filogenéticamente, la piel de la burbuja plasmática, que provee los tejidos para los nervios, la médula y el cerebro en el embrión. El sistema nervioso central no se deriva, como podría esperarse, de lo interno, de las porciones protegidas del núcleo sino de la superficie, permanentemente sometida al bombardeo de los estímulos exteriores, a la irritación y a la excitación, algún placer y mucho dolor. Bajo la influencia de esta permanente ducha zumbante de estímulos, el tejido superficial pierde gradualmente su embotamiento y sufre esa extraña transformación, ese proceso de combustión que, finalmente, da lugar a la primera, falaz y débil luz de la conciencia. La materia gris de la corteza cerebral fué, originariamente, tejido dérmico, expuesto y golpeado, transformado por una metamorfosis orgánica singular. Hasta Freud, ese gigante de la obscenidad, se vuelve casi lírico cuando (en *Alrededor del principio del placer*) trata ese aspecto de la biología de la mente.

Sin embargo, el hombre adquirió un cráneo en el cual su preciosa

materia gris está envasada y protegida como el caviar en su caja. La sociedad no provee envase semejante para sus tejidos nerviosos. Más bien los trata como a los callos de los pies, una molestia constantemente pisoteada que constantemente se venga con punzadas mezquinas.

Volviendo de la metáfora al hecho, la relación entre "intelligentsia" y neurosis no es accidental sino funcional. Pensar y conducirse con independencia pone al hombre, automáticamente, en oposición con la mayoría, cuyo pensamiento y conducta dependen de modelos tradicionales; y pertenecer a una minoría es, en sí mismo, una situación que produce neurosis. Del no conformista al maniático no hay más que un paso y la presión hostil de la sociedad da el empujón.

Cuando un hombre tose en una sala de conciertos todos quieren toser y se siente el escozor físico en la propia garganta. La mimesis de grupo es una fuerza real; resistirla significa salirse de tono dentro del propio contorno social; crea tensiones neuróticas y sensaciones de culpa. En teoría se puede estar mil veces en lo justo y, sin embargo, sentirse culpable al chocar con el error establecido, sancionado por una tradición cuyas raíces han brotado en nuestra propia subconsciencia. Reñir con la sociedad significa reñir con sus proyecciones en uno mismo y produce los clásicos patrones de la esquizofrenia. El complejo de Edipo y el complejo de inferioridad, la timidez y la arrogancia, el exceso de compensación y la introversión, son meras metáforas descriptivas de deformaciones que surgen, fundamentalmente, de una misma raíz. La "intelligentsia" privada del sostén de una alianza con una clase ascendente tiene que volverse contra sí misma y desarrollar esa atmósfera de invernáculo, ese clima de esterilidad que la caracterizó durante la última década.

Y, además, desarrollará esa atracción morbosa para los parásitos pseudo-intelectuales, cuyo motivo principal no es la "aspiración a la libertad de pensar" sino la neurosis pura y simple, que se apiñan alrededor del invernáculo porque el mundo de afuera es demasiado frío para ellos. Se infiltran y gradualmente exceden en número a los habitantes

legítimos, agregándoles descrédito hasta que, en períodos de decadencia, los secuaces van devorando al ejército. Es una triste transformación que una protesta social se disuelva en una morbosidad asocial.

Pero, hasta para la verdadera "intelligentsia", la neurosis es una consecuencia casi inevitable. Tómese, por ejemplo, el sexo. Por una parte, conocemos bien la naturaleza anacrónica de nuestras instituciones que reglamentan las relaciones entre los sexos, su influencia deformadora, el continuo tiroteo de desdicha que hacen llover sobre la sociedad. Por otra parte, los experimentos individuales de "compañía libre", matrimonios con libertad mutua, etc., etc., todos terminan en lamentable fracaso; el término mismo "amor libre" tiene ya un molesto tinte que recuerda la época de Eduardo VII. Los convenios razonables en una sociedad irracional no pueden tener éxito. La presión, tanto de dentro como de fuera de nuestro yo condicionado, es enorme; bajo su deformadora influencia, lo natural se vuelve embarazoso, aun al escribir. Eso se siente hasta en artistas consumados como D. H. Lawrence y Hemingway. Oímos al autor, cuando la situación crítica se aproxima, decirse a sí mismo: "¡Qué diablos! Éste es un acto natural y lo voy a exponer tan fácil y naturalmente como si los dos fueran a comer juntos." Y luego lo observamos, arremangándose y disponiéndose a la tarea: la frente le suda a mares, los ojos se le salen de las órbitas, la punta de la pluma se rompe bajo la presión de sus esfuerzos desesperados para tratar de ser fácil y natural. El problema es, por supuesto, que mientras él escribe, su ambiente (es decir, los lectores en potencia) lo ha cercado; siente su mirada fija en él y su jadeante expectativa, y eso lo paraliza. De ahí el confuso dialecto del amante de Lady Chatterley y ese absurdo conejo del prestidigitador por quien nunca doblará ninguna campana en una novela que, en otros aspectos, es magistral.

La presión del ambiente entumece el arte como entumece la conducta. Uno puede desafiar al ambiente pero hay que pagarlo, y el precio es la sensación neurótica de culpa. Nunca hubo una "intelligentsia" sin un complejo de culpa; es el impuesto que hay que pagar por

querer hacer ricos a los demás. Un fabricante de armamentos puede tener una conciencia perfectamente limpia; pero no he encontrado nunca un pacifista sin una expresión de culpa en sus ojos. Los que atacan a la "intelligentsia" por su tendencia a la neurosis podrían, del mismo modo, atacar a los mineros por su predisposición a la tuberculosis; es una enfermedad profesional y se debería reconocer como tal, sin burla y sin vergüenza.

LA "INTELLIGENTSIA" Y EL FUTURO

La vieja "intelligentsia" liberal y socialista del Continente ya no existe; aún no nos damos cuenta de hasta qué punto el nazismo ha cumplido el programa de su poeta laureado: "cuando oigo la palabra cultura disparo mi pistola". Está, tal vez, creciendo en la tierra una nueva semilla debajo de la nieve. Estamos hoy tan mal informados sobre lo que piensan los europeos acerca del pasado, del presente y del futuro, como sobre el planeta Marte. Las muestras de lo que escriben los franceses no me parecen muy alentadoras, pero, quizás, tengo prejuicios. Sin embargo, en Italia y en los Balcanes, en Austria y en Noruega es posible que se haya iniciado un proceso que algún día saldrá a luz. Como un flamante movimiento, una fresca actitud ante la vida que nos hará aparecer a todos nosotros como viejos victorianos decrepitos.

Todo esto es especulación; es más fácil profetizar en términos de décadas que en términos de años. Podemos tener algunas ideas en cuanto a la curva histórica en que nos movemos, pero las oscilaciones y saltos de la curva son completamente imprevisibles. Si, con el tiempo, resultara acertado el diagnóstico de Burnham (como creo que podría serlo) y, si después de algunas oscilaciones intermedias, entramos en una era de superestados técnicos, la "intelligentsia" estará destinada a ser un sector especial en el Servicio Civil. Ello es menos antojadizo y fantástico de lo que parece; en Rusia, durante los veinte años pasados, ese

estado de cosas se realizó en gran escala, y Alemania, en los últimos diez años, iba en camino de imitarla. Las casas editoriales, los teatros, los consorcios de construcción, los laboratorios de investigación, las universidades y los servicios médicos en Rusia son todos propiedad del estado; el autor, el actor, el arquitecto, el científico, etc., es, de hecho, un empleado público, aunque la atmósfera no sea exactamente la de Whitehall. Pero hasta los movimientos literarios en Rusia —“Romanticismo Revolucionario”, “Realismo Socialista”, “Literatura Operante”, “Nuevo Patriotismo”— no crecieron espontánea y orgánicamente sino que fueron decretados en los congresos del Partido y, por medio de manifestaciones de órganos del gobierno; y lo mismo ocurrió, en diversos grados, con la poesía, el drama, la arquitectura, el cinematógrafo, por no mencionar la investigación histórica y la filosofía. Los sucesivos movimientos filosóficos y artísticos en el Estado Soviético parece como que se hubieran ejecutado según la consigna: “Izquierda — Derecha — Firme.” En la Reichskulturkammern alemana la transformación del Parnaso en un cuartel fué igualmente completa.

En los países anglosajones es difícil un desarrollo similar, pero no completamente imposible de concebir. Sobre todo, varios caminos diferentes pueden llevar al mismo fin. La movilización total durante la presente guerra fué una especie de ensayo general de la versión occidental del estado burocratizado y, durante los dos últimos años, los miembros de la “intelligentsia” quedaron absorbidos, en gran parte, como empleados públicos en el M. de I., en la B. B. C., etc.

Por ahora los “empleos” y la “producción privada” se mantienen en compartimientos estancos; pero es previsible que se originará una situación en que ambos se fundan cuando, en vez de considerar a los primeros como una especie de rutina patriótica y a la última como la cosa real, las energías se canalicen, de pronto, en una sola corriente. Unos pocos pueden iniciar la nueva moda y el resto los seguirá; las personas interesadas creerán que siguen un impulso personal aunque, en realidad, sería un proceso de adaptación a la transformada situación social del

estado técnico. El peligro de que suceda es tanto mayor cuanto que el conformismo es, con frecuencia, una forma de traición que puede cumplirse con limpieza de conciencia; y es grande la tentación de cambiar las desgracias que trae la honestidad intelectual por las satisfacciones alentadoras de la eficacia técnica. El colapso del movimiento revolucionario ha puesto a la "intelligentsia" a la defensiva; la alternativa para los años próximos ya no es "capitalismo o revolución" sino la de salvar algunos de los valores de la democracia y del humanismo o perderlos todos; y para impedir que esto suceda hay que aferrarse, más que nunca, a la deshilachada bandera de la "libertad de pensamiento".

Ésta es, actualmente, una bandera muy popular, y única en este aspecto: que en su tela el escupitajo de la burla se ha coagulado junto con la sangre de nuestros muertos.

ARTHUR KOESTLER

A LA PALMA DE LA MANO

Intacta y amarilla, como arena
borrada en viaje de secreto olvido,
hoja de sangre, río difundido
por delta limpio de escondida vena.

Nacida en piel de vidrio o azucena,
mapa de insomnio ya desvanecido,
completo calendario requerido
por cada cifra exacta y cada pena.

Breve jardín de luna previsor,
retrato de la infancia que apresura
celaje y tacto y muerte florecida.

En pausada tarea bienhechora
su inicial memorable configura
el pulido naufragio de mi vida.

A UNA MÚSICA

Desvérame, con diáfanos cristales,
ciervo de luz herida, justa rosa,
abierta noche virgen o alta esposa
violada por mis lágrimas reales.

Huésped de pulcros hielos literales,
pálido son de cítara armoniosa,
vuelca sobre mi carne dolorosa
gozo de fieles púrpuras australes.

Tal vez en privilegio de amaranto,
libre de fechas, signos y confines
tu polvo dure, bendecido en llanto.

Número, cielo y forma sucesiva,
acuario donde toco serafines
y mi voz permanece, muerta y viva.

EDUARDO LOZANO

E L T I M B R E D E A L A R M A

Max Drumel se dirigía en tren a Pr., y después de varias horas de estar solo en su compartimiento, miraba por la ventanilla del coche, abandonándose, no sin cierto hastío, a los innumerables pensamientos que le suscitaba la monotonía del paisaje. Paisaje sin embargo variado y a menudo agradable, pero tan visto ya, que Drumel podía cerrar los ojos y sabía siempre, antes de abrirlos, las imágenes que se le habrían de aparecer. O bien volvía la cabeza y trataba de distraerse consigo mismo; pero esa realidad exterior y la que le proponía la imaginación se habían fundido en su curso invencible.

De pronto sintió que no podía soportar por más tiempo el paralelismo que se había establecido entre él y ese mundo visto desde el tren, al cual sentía que había querido escaparse mucho antes de este viaje, en otras ocasiones, en las cuales pudo dominarse. Ahora esto le era imposible; necesitaba a toda costa romper ese paralelismo, no tener que soportarlo más, detenerlo mediante un gesto definitivo que le librara de él.

Fué entonces cuando sus ojos se detuvieron en el timbre de alarma. Asió con un dedo el anillo, y tiró fuertemente. El tren se detuvo tan bruscamente que Drumel fué a dar, echando imprecaciones, contra el respaldo del asiento delantero; en seguida oyó gritos en el compartimiento vecino, e imaginándose que algún pasajero pudo haberse lastimado al caer, se lanzó hacia el pasillo, que estaba ya lleno de gente.

Su primer impulso fué buscar al guarda para confesarle el acto que en un momento de locura no había podido reprimir, y asegurarle que estaba dispuesto, no solamente a pagar el importe de la multa, sino también a indemnizar a cualquiera que hubiera sufrido perjuicios por el retraso.

Sin embargo, su curiosidad le llevó al compartimiento vecino, donde vió a una joven que lloraba. ¿Estaría herida? Nada lo indicaba. Varias personas se apretujaban alrededor de ella; trataban de reconfortarla. Drumel se propuso abordarla:

—Señorita —dijo con voz temblorosa—, he sido yo quien ha hecho sonar el timbre de alarma en un momento de locura; perdóneme. ¿Se ha lastimado usted?

Ella levantó hacia él los ojos llenos de lágrimas y no contestó.

—¿Puedo hacer algo por usted? — volvió a decir él.

Una señora anciana le tomó por el brazo y le dijo en voz baja:

—Déjela usted, ya ve que no está en condiciones de hablar; ella lo ha visto caer.

Drumel trató de acercarse de nuevo a la joven, pero se encontró de pronto en el pasillo entre una multitud de curiosos que se informaban sobre un infortunado viajero, cuyo cuerpo habían ido a buscar por las vías. Drumel no comprendía lo que estaban diciendo: “La gente está siempre dispuesta a alarmarse por nada; ahí están imaginándose lo peor.”

Le obsesionaba el deseo de tranquilizar a la joven. ¿Por qué no le había contestado? ¿Se había él comportado inhábilmente? ¿Habría considerado una torpeza de su parte el haberle dirigido la palabra en un momento en que era natural que ella quisiera estar sola? Se perdía en conjeturas y no sabía qué hacer. Decidió esperar que ella se repusiese del *choc* para ir a hablarle de nuevo.

Descendió del tren y vió que muchos viajeros corrían por las vías. Todos parecían muy conmovidos. “Es preciso que hable con el guarda

—se dijo—; no tengo el derecho de revolucionar todo un tren por nada.” En ese momento vió que dos empleados que llevaban una camilla, seguidos de un hombre al que tomó por médico, se dirigían hacia la parte posterior del tren y desaparecían entre los matorrales que bordeaban las vías.

—Están locos —exclamó Drumel en voz alta—. ¿Qué están buscando de ese modo?

—¡Cómo! ¿No sabe usted? —dijo alguien cerca de él—. ¡Ha habido un accidente!

Y el recién llegado le contó que la joven había visto que un hombre se tiraba del tren. Lo sabía por la anciana a quien ella lo había contado sollozando. El cuerpo había pasado como una exhalación ante sus ojos, y ella había lanzado un grito, con la sorpresa de los otros viajeros que nada habían visto.

—¡Están locos! —repetía Drumel con aire divertido—. ¿Dónde está el guarda?

Y se puso a buscarlo. El tumulto aumentaba. Algunas mujeres se habían desvanecido ante la noticia; otras, por un exceso de celo que sólo es propio de su sexo, se abrían paso entre la gente que había bajado de los coches con el propósito, no tanto de prestar auxilio, como de imponerlo. Todos corrían a lo largo del tren, se atropellaban, se esforzaban por acercarse al médico, al que habían descubierto al fin, y que se veía en apuros para defenderse de ellos; otros se sentaban al borde de una pendiente para retomar aliento, o bien, para distraerse, sacaban de la cesta una pierna de pollo o el inevitable huevo duro, que comían nerviosamente.

Drumel fué en busca del guarda, al que encontró cerca de la locomotora hablando con el maquinista.

—Óigame —le dijo Drumel apartándolo—, es absolutamente pre-

ciso tranquilizar a toda esa gente; parecen creer que un hombre se ha tirado del tren; soy yo el que ha tirado del timbre de alarma.

El guarda lo miró estupefacto:

—¿Usted?

—Sí, yo; es insensato, lo sé, ¡debí hacerlo en un momento de locura!

—¿Ha visto usted al desdichado tirarse del tren?

—No, nadie se ha tirado del tren.

—Perdón, señor, un hombre acaba de tirarse por la ventanilla.

—Yo le aseguro que no.

—Pero la joven, ¿no lo ha visto?

—Se ha equivocado; no ha visto absolutamente nada.

—¿Estaba usted en su compartimiento?

—No, en el de al lado.

—Y sin embargo ¿me dice usted que ha hecho sonar el timbre de alarma?

—Así es.

—¿Le han prevenido a usted?

—Nadie me ha dicho nada; no he sabido la falsa noticia hasta después.

—¿Y por qué entonces dió la alarma?

—Acabo de decírselo; actué seguramente en un acceso de locura; tenía mis razones, sin duda, pero sería demasiado largo de explicar; espero que me comprenderá...

El guarda había cruzado los brazos estupefacto.

—Veamos, señor, ¿se burla usted de mí? Usted sabe bien que nadie se divierte haciendo sonar el timbre de alarma.

—Lo he hecho por puro capricho, lo sé, pero estoy dispuesto a pagar lo que sea.

El maquinista, que había oído las últimas frases, se acercó a ellos y preguntó con aire indiferente:

—¿Qué alarma?

—El timbre de alarma.

Meneó la cabeza lentamente:

—Yo no he oído sonar el timbre.

—¿Cómo! — exclamó Drumel.

—Yo no he oído absolutamente nada.

—El señor quiere a toda costa —dijo el guarda encogiéndose de hombros— que se sepa que ha sido él; quiere pagar la multa, y ni siquiera ha tirado del timbre.

Drumel no podía disimular su estupor; se burlaban de él seguramente; él había hecho sonar el timbre de alarma y nadie quería admitirlo. ¿Qué le ocultaban? ¿Cómo no despertaba sospechas una situación tan equívoca? ¿Por qué no se esforzaban por aclarar un problema cuyos elementos eran tan contradictorios? Un problema, por lo demás, menos extraño en sí mismo que la falta de interés que había suscitado.

El guarda lo había dejado que se las entendiese con el maquinista, el cual encendía la pipa; y cuando éste repetía, entre dos bocanadas, que nadie había hecho sonar el timbre de alarma, y que él había detenido el tren porque un hombre se había arrojado por la ventana, Drumel exclamó enteramente irritado:

—¿Y cómo puede usted saberlo, si todos los coches van detrás de la locomotora?

—Yo no lo he visto caer, claro está, pero han venido en seguida a decírmelo, y he frenado inmediatamente. . .

—Es poco plausible como explicación.

—No tengo otra.

—¡Vamos! Usted sabe bien que es una broma; nadie se ha tirado del tren; y aun admitiendo que fuera verdad, su explicación no sería

menos absurda: hay diez coches acoplados a esta locomotora; suponiendo que ese hombre se hubiera arrojado desde el último, como pretende esa joven, ¿cómo explica usted que hayan tenido tiempo para prevenirle, ya que según todos los testimonios el tren se detuvo inmediatamente después del accidente? ¡Usted ve bien que es imposible!

—Y sin embargo es la verdad — exclamó el maquinista.

—¡Oh, no! Nadie ha ido a prevenirle a usted porque no había ninguna razón para hacerlo; así como nadie tenía motivos para dar la alarma, salvo yo, que he actuado en un momento de locura.

—El tren se ha detenido, ¿no es eso lo esencial?

—¡No —gritó Drumel irritado—, no, no, no, no es eso lo esencial!

El maquinista perdía la paciencia:

—Pues bien, señor, ¿qué quiere usted?

—La verdad.

—Pero, señor...

—Yo no sé, por otra parte, lo que le mueve a usted a ocultarla; sería mucho más sencillo convenir conmigo en lo que muestra la evidencia con tanta claridad; yo he dado la alarma; pero usted prefiere persistir en su error; usted se niega a creerme; usted es víctima de su imaginación, como los demás pasajeros, y usted no está todavía convencido.

Drumel no lo estaba tampoco; trataba de comprender; sin embargo, había introducido perfectamente el dedo en el anillo, había tirado, y aunque el maquinista no hubiera oído la alarma, el tren se había detenido, pero por una razón más perentoria que la suya: la caída de un pasajero.

Iba a contestar el maquinista cuando algo llamó su atención hacia las vías. Los dos camilleros acababan de aparecer entre los matorrales llevando el cuerpo del pasajero recubierto con un lienzo blanco. Lo habían, pues, encontrado. Les seguía una multitud de curiosos; otros miraban ansiosamente desde lo alto de sus compartimientos.

Drumel dejó al maquinista, que se divertía de ver su perplejidad, y esperó delante del furgón para acercarse al muerto. En el momento en que lo levantaban para introducirlo en él, se le desprendió el lienzo de la cara, que él miró con asombro, sin dudar a la primera mirada que el hombre que tenía ante sus ojos era él mismo.

JORGE BEMBERG

NOTAS

CINCUENTENARIO DE PAUL VERLAINE

De una frecuente y ocre antología francesa fué excluído Verlaine, porque los compiladores alegaban la nulidad de su influencia sobre los poetas modernos. Mayor pulcritud mental les hubiera revelado que este ausente no sólo fué el poeta francés más importante en quince lustros, desde Baudelaire hasta Louis Aragon, sino que toda la sintaxis, la poesía y la música francesa de ese período —aparte de otras manifestaciones más extensas que influyentes, como la poesía iberoamericana, y las religiosas repeticiones del nombre del abate Brémond— adolecen infinitamente de Verlaine, de Verlaine *caché parmi l'herbe*, de Verlaine que tiraba en Londres unos pescados a la cara de Rimbaud, de Verlaine que invoca a Lucien Létinois en *La Invención de Morel*.

Mal estimado y mal glorificado, era un príncipe. Pero asombra su inteligencia, máxima en los días de *Romances sans Paroles*. No se entiende que alguien, dominando previamente un idioma, pudiera ser tan cuidadoso, tan perfecto, tan atento a las ideas, a los metros, a los sonidos y a la forma. Que alguien supiera tan intensamente que cantar quiere decir cantar, y que los versos memorables son las únicas fotografías del futuro.

En ese tiempo pueril en que todavía se hablaba de escuelas, y en que oíamos con atención tantas antigüedades, nos dijeron que Verlaine había comenzado en el país de los parnasianos; que luego fué simbolista, y que por último lo perdió la bebida. Y hubo también referencias a alguna de las religiones de moda. Pero, ¡qué desafortunada ambición cronológica! Miramos, y los últimos versos de Verlaine eran iguales a los primeros; bien medidos, bien acentuados, y bien pensados, sus únicos parecidos nos llevaban a las épocas de François Villon, de

Charles d'Orléans, de Tristan L'Hermitte, o de Ronsard. Y los otros parecidos demostraban *que todos sus contemporáneos lo copiaron* (salvo Rimbaud).

Después de estos cincuenta años de supervivencia, que agotaron escándalos y pasiones, Verlaine llegará a ser impersonal. Ya no podemos desearle la absoluta ausencia de información que cubre de terciopelo negro y rojo las vidas de Shakespeare o de Garcilaso; pero esa personalidad que le conocemos se desvanecerá en el olvido y en el tiempo: como los de cualquier gran poeta, sus versos sólo evocarán el futuro de otros seres. Sin embargo, ¡qué difícil es aún rendir justicia a lo que hemos amado en nuestra infancia! ¡Qué difícil es leer por primera vez el "Clair de Lune"; qué imposible recitar *En Sourdine* sin que ese ruiseñor sea la verdadera voz de nuestra desesperación!

Un año después de esa muerte tan grande, Mallarmé agradeció con un inextricable soneto la memoria de quien había previsto, practicado e inspirado toda su inocente estética de artífice. En este cincuentenario, yo empiezo a agradecer múltiples éxtasis, errores y paisajes de una adolescencia al primer poeta que leí, al único poeta que nunca quise imitar porque me parecía inimitable.

J. R. WILCOCK

LAS DOS EVIDENCIAS DE ALEJANDRO KORN

Korn partió en su filosofar de dos espontáneas e inmediatas evidencias: la primera, que no podemos conocer sino lo que englobamos en nuestra conciencia; la segunda, que la realidad que conocemos en nuestra conciencia no es toda la realidad. Pero no las desplegó con igual decisión. De la primera no dudó nunca; de la segunda por momentos creyó que no era una evidencia sino una hipótesis metafísica y por lo tanto la expulsó como ilegítima o se refirió a ella con timidez. Es evidente que no podemos concebir el universo fuera de la conciencia, decía Korn en alta voz; y luego agregaba muy por lo bajo (por eso muchos no lo oyeron): y también es evidente que el universo existe fuera de la conciencia. Este altibajo de la voz echó a perder la unidad de la melodía. Se empeñaba Korn en cimentar su sistema sobre la primera evidencia, aquella en la que la conciencia se le revelaba desdoblada en un Yo y un No-Yo; y en cambio se negó a razonar

abiertamente con la otra evidencia, la de un No-Yo que era algo más que un fenómeno mental y, por su lado exterior, se fundía en el Ser. Insistía Korn en que el conjunto de las cosas y aun el espacio y el tiempo son contenidos de nuestra conciencia; y sólo subrepticamente, como al descuido, operó con la intuición de una realidad natural e histórica extraña a la conciencia individual. Y por no haber expresado con rigor su visión de una conciencia que es a la vez parte y todo del universo, Korn aparece saltando arbitrariamente de una posición idealista a otra realista, como si entre ambas se abriera un abismo dialéctico. Sin dar explicaciones Korn apoya su compás en el punto Yo y extrapola a lo lejos, al otro lado de la conciencia individual, la circunferencia Cultura; se apoya en el punto No-Yo y extrapola la circunferencia Naturaleza. No nos dice cómo pasó de la conciencia al Ser, pero ahí están Cultura y Naturaleza como procesos reales que desde fuera ingresan a la conciencia individual. Korn nos había dicho en alta voz que real era lo que nos es dado en la experiencia; pero luego resulta que real es algo que también envuelve la conciencia y la condiciona. Korn nos había dicho en alta voz que a esa función de nuestra conciencia que intuimos como No-Yo la pensamos *como si* obedeciera a leyes y que a la función que intuimos como Yo la pensamos *como si* tendiera a fines; pero luego resulta que el objeto *es* espacial y necesario y que el sujeto *es* temporal y libre. Korn nos había dicho en alta voz que Yo y No-Yo son conceptos recíprocos mediante los cuales exploramos nuestra intimidad; pero ahora resulta no sólo que el concepto Yo trata de recortarse cada vez más contra el concepto No-Yo en el interior de la conciencia, sino que la personalidad real reacciona activamente para sustraerse a la real coacción extraña.

No digo que haya contradicciones, sino más bien una fallida estructura musical: algo así como si en una fuga los dos planos sonoros horizontales no se concertaran; como si la evidencia realista nunca diera alcance a la otra, la idealista, y la unidad del sistema se deshiciera en el aire, sin armonías. Sin embargo, el pensamiento de Korn sería congruente y cabal con sólo renunciar a su excesiva cautela y acentuar el valor de la evidencia de un orden exterior a la conciencia. La conciencia individual, dice, está abierta en un proceso cósmico. Nos figuramos íntimamente a ese proceso; y, aunque no sepamos cómo, ese proceso nos configura desde fuera. Los objetos que conocemos tienen otro lado, además de este que se nos enciende en la conciencia; existen otros hombres con los

que nos podemos comunicar. El conflicto entre el Yo y el No-Yo es la representación en el teatro iluminado de nuestra conciencia del verdadero conflicto entre nuestra vida personal y la Naturaleza y la Cultura. Somos barro, somos animales, somos seres históricos, somos personalidades autónomas.

De omitir Korn la afirmación de un Ser (al que sin duda conocemos como fenómeno consciente, pero que nos opone resistencia y suele ceder a nuestro esfuerzo) su filosofía no hubiera tenido salidas a la Ética. Una filosofía para la que la conciencia es un *yo* sin *tú* hubiera terminado en un narcisismo de mónada enamorada de sí misma, puesto que aun el amor al prójimo, siendo el prójimo un fantasma de la mónada, sería amor al fantasma propio. Una filosofía para la que la conciencia nunca está alterada puesto que no existe ninguna otredad (u alteridad) hubiera terminado en el anonadamiento ético, en la entrega pasiva a la nada. ¡Pero Korn afirmó el Ser! Y surgió la Ética como reflexión sobre un hecho nuevo: la lucha, en el filo de la conciencia, entre nuestra personalidad y las tinieblas que nos oprimen. Como Jacob y el ángel. Esta ética no es una inconsecuencia de su teoría porque Korn, desde el comienzo (aunque en clave de *fa*, no en clave de *sol*) había dicho que por tenebrosos que nos parecieran los extramuros de la conciencia esos extramuros existían y bien que los teníamos en cuenta al vivir. Pero, si no inconsecuente, la Ética suena en Korn demasiado aguda, demasiado enfática y alta. Después de todo esa Ética de la Personalidad Creadora, la más elocuente, profunda, patética y obsesiva de sus notas, apareció, no en la línea que venía dominando el sistema, la línea de la primera evidencia cantada a toda voz —“el mundo es mi representación”— sino en aquella otra línea melódica que él apenas había entonado al principio, la línea del “sin embargo hay algo más que mi representación”. ¿Qué ha ocurrido? Libre de pronto de las restricciones del motivo del *solus ipse* Korn se pone a cantar con entusiasmo, y con una fascinante voz de tenor, una canción optimista: en el conflicto entre la personalidad concreta del hombre y el mundo extraño que lo rodea, dice, la acción es eficaz, crea valores y al crearlos conquistamos nuestra libertad, bien supremo.

Ahora que el universo no es fantasía, la acción tiene sentido: la personalidad está emancipándose de veras del imperio de la necesidad. No es que únicamente “del fondo de la conciencia emerge el Yo como un torso, libre la frente, libres los brazos, resuelto a libertar el resto”, sino que también del fondo del Ser se está

levantando el torso del hombre, cada vez más imponente. El hombre tiende hacia la libertad, “que es la ausencia de la coacción concreta de las fuerzas físicas”. Para alcanzar esa libertad la conciencia humana reacciona ante el mundo y crea valores. “Valoración es, pues, la reacción de la voluntad humana ante un hecho. Lo quiero o no lo quiero, dice. Y el valor es el objeto de una valoración afirmativa.” ¿Cómo aparecieron estos valores en la conciencia? Son fines ideales de la voluntad que nacen como negación de fenómenos muy reales que nos afectan de cerca. “Sometido a la servidumbre de los factores reales —dice Korn— el hombre se siente cohibido, los valora de un modo despectivo; lucha por emanciparse y mientras batalla anticipa el nombre de la victoria anhelada.” Los valores de Belleza, Verdad, Bien, Justicia, etc., son creados a la distancia como corrección ideal a nuestra experiencia de lo feo, del error, de lo malo, de lo injusto y así. Son valores subjetivos relativos, mudables, válidos tan sólo para un individuo, un grupo, una época. Pero las valoraciones —indefinidas en número— manan en verdad de una sola fuente y se dirigen al mismo fin. Afirman la autonomía de la personalidad y a esa afirmación la calificamos de ética. Sólo que la persona se comporta ante la vida de dos maneras: o se resigna o se rebela, rehuye o brega. Ninguna actitud es superior a otra. “Dejar de hacer resulta tan heroico como hacer.” La mística y la acción afirman por igual la dignidad del espíritu libre.

¡“La dignidad del espíritu libre”! Al llegar a este punto es donde un lector frío, hipercrítico y cínico advertiría, no sé si una inconsecuencia teórica, pero otra vez una desproporción entre su entusiasmo por la personalidad moral del hombre y el humilde lugar que su teoría asigna al hombre en el cosmos. Hasta ahora ¿qué nos ha dicho Korn del hombre? Partiendo de los datos inmediatos de la conciencia nos ha dicho que la personalidad humana se siente autónoma, tiende a fines mediante la voluntad y los cumple en la acción. De acuerdo. Esos fines, esa voluntad, esa acción son muy importantes para los hombres: ningún hombre *sabe* que sean importantes para el universo. Acaso toda la acción conjunta de la especie humana no alcance a rasguñar siquiera el rostro misterioso del Ser; acaso no imprimamos sentido a nada; acaso el Ser tiene un sentido distinto del humano y por eso pasa de largo, indiferente y poderoso; acaso... El viejo Korn se burlaría de estos acasos. Sin embargo, él mismo creyó en un mito: en el mito de Prometeo. Después de habernos demostrado la relatividad de nuestro conoci-

miento y de nuestra voluntad, parece que Korn supusiera que el hombre es la suprema encarnación de la vida, el titán que le roba el fuego al misterio: y esto ya no es una evidencia intelectual sino una hipótesis metafísica, muy halagadora sin duda para nuestra condición de hombres, pero que viola la regla áurea del filósofo: no proyectar el *modus cognoscendi* sobre el *modus essendi*. Sabemos algo, muy poco, de nosotros mismos; qué sea la vida, cómo anda encaminada, si hay una escala de seres y qué lugar ocupamos en ella, si somos amebas crecidas o parientes pobres de los serafines, no lo podía saber Korn de limitarse a su idealismo gnoseológico. Pero —las palabras son del mismo Korn— “la metafísica en ocasiones se nos cuele a pesar de todas nuestras precauciones”. Y él, que tanto se cuidaba para no hacer metafísica, parece que abandonara su concepto de la libertad creadora como simple experiencia humana y en cambio afirmara que el Ser también tiene sentido, intención; la libertad psicológica, por lo tanto, sería concomitante con la libertad metafísica. La Personalidad autónoma se convierte así en una realidad absoluta... “La Personalidad —dice Korn— es, dentro de lo empírico, un término último. Sus raíces penetran en el fondo metafísico de las cosas y la realización íntegra de la Libertad nos identificaría con lo Absoluto.”

ENRIQUE ANDERSON IMBERT

Libros

FILOSOFÍA

JOSÉ FERRATER MORA: *Cuatro visiones de la historia universal* (Biblioteca filosófica, Losada, Buenos Aires, 1945). —

Si Ferrater Mora no fuera un espíritu cauteloso y prudente, a quien seduce ver madurar su propio pensamiento sin pausa y sin prisa, hubiera podido insinuar en el prólogo de su libro que no eran, en verdad, cuatro las visiones de la historia universal que se proponía exponer, porque, sepultados a lo largo de sus páginas, se hallaban los elementos para una quinta, hija de su propia meditación. El lector

atento descubrirá que —más allá de lo que el título promete— Ferrater Mora insinúa un cuerpo de pensamiento denso y compacto en esas apretadas páginas isagógicas que valen —y prometen— un libro. Su esfuerzo no permanecerá, sin embargo, oculto; la conexión entre sus ideas —visible si se tiene presente otras obras suyas— prueba muy pronto la intransferible originalidad de su pensamiento. Y una línea vigorosa se advierte tendida desde el largo prólogo con que comienza el libro hasta su última página, que quien lea agudamente descubrirá en seguida. Porque en Ferrater Mora se cumple esa peripecia singular del espíritu que consiste en saltar con ágil presteza desde la mera exposición del pensamiento ajeno hasta la exposición del propio.

Sin duda hay muchos modos de filosofar. Acaso muchas veces irrumpen las ideas en el área de la conciencia con inesperada voltereta. Pero el proceso de su gestación suele esconder otras en el lento meditar a la sombra del pensamiento ajeno, mientras se contempla regocijadamente y con aparente pasividad el fruto maduro; en él cuajó una vez un vasto esfuerzo intelectual, pero el espíritu penetrante y creador puede descubrir allí una virtualidad no desarrollada, que posee en sí un germen cuyas posibilidades él y sólo él comienza a adivinar. En un momento dado, se afirma en el espíritu creador la certidumbre de que ese germen comienza a florecer, y de aquellas concepciones que parecían cerradas y perfectas surge transfigurada una nueva visión de los problemas en la que se esconde una gigantesca novedad: esa novedad gigantesca que el espíritu creador logra a veces con una minúscula torsión operada sobre lo que en el problema es medular y decisivo. Así, a partir de una menuda sugerencia, de una afinidad apenas señalada, de una ventana abierta hacia un horizonte no explorado, tejió más de una vez un pensador una doctrina capaz de conmover toda la sistemática de un problema, en un alarde de poderío intelectual.

El raro proceso se advierte en variable magnitud cuando un espíritu auténticamente filosófico —esto es, un espíritu que siente la vida como filosofía— se propone exponer el pensamiento de otro filósofo. Acaso lo guíe el más absoluto afán de objetividad, y acaso logre alcanzarla en cierto plano. Pero no es insólito que la mera exposición se torne interpretación, y que la interpretación apunte levemente la huella de una concepción original. En principio, toda exposición comprensiva y madura, atenta a las esencias del pensamiento, entraña una interpretación. La hay ya cuando se elige el tema mismo de la exposición;

la hay cuando se destacan unos aspectos sobre otros del pensamiento analizado; la hay, finalmente, cuando se relacionan entre sí las diversas facetas que aquél ofrece y se ordena un haz compacto de ideas cuya necesaria relación no ha sido observada, a veces ni por el creador mismo. Pero cuando la interpretación tiende a desarticular los elementos es, frecuentemente, porque cierto secreto impulso mueve al espíritu creador a entretejer un nuevo cañamazo por entre la trama del pensamiento expuesto. Así, surge una concepción original, gracias a cierto inevitable juego pendular entre la interpretación y la creación, que aparta a quien expone y crea a un tiempo de su pretendida objetividad y lo conduce involuntariamente —por obra del propio vigor— hacia una nueva sistematización del problema.

Esta reflexión testimonia cuál es la primera impresión que produce el nuevo libro de Ferrater Mora, semejante, por otra parte, a la que producía su *Unamuno*, publicado no hace mucho tiempo. Sin duda hay en Ferrater un pensador auténtico y original. Quien lo ha oído discurrir con su voz fina y matizada, no puede olvidar cierto asombro que despierta el espectáculo de esa inteligencia dialéctica en incansable actividad, movida por un calmo apasionamiento por los problemas especulativos y para la cual son las ideas tensas y amenazantes realidades. Ferrater Mora nos ha dado ya —recuérdese su *Diccionario de filosofía*— testimonio de su vasto saber, pero sólo poco a poco se hará patente su noble calidad de filósofo, esencia y no circunstancia de su vida.

Con todo, quien haya leído los ensayos que recogió con el título de *Variaciones sobre el espíritu*, o sus breves estudios sobre *Las formas de la vida catalana* o sobre *España y Europa*, tendrá ya una imagen clara de este joven maestro del pensar, cuya incansable meditación promete a la filosofía de habla hispana un aporte de singular valor. Ya está en ellos explícitamente señalado cuál es el problema que lo apasiona: la historia espiritual del Occidente; este tema constituye la espina dorsal de su reflexión y surge claro y distinto a través de sus diversos trabajos. Ahora, al reunir en un volumen cuatro estudios sobre la filosofía de la historia estructurándolos mediante un prólogo lleno de sugerencias, Ferrater Mora carga de valor esas reflexiones en principio inconexas y las pone en la línea de esta problemática fundamental en su filosofar. De aquí proviene el singular interés de este libro, en el que, con motivo del pensamiento de San

Agustín, Vico, Voltaire y Hegel, nos ponemos en contacto con los elementos de una doctrina sobre la vocación histórica del Occidente.

Ferrater señala cómo fué, en su momento, fortuita la elección de sus temas; pero comienza a problematizar su propia curiosidad y explica cómo obra en su espíritu una punzante interrogación sobre el sentido de la crisis del mundo moderno y sobre el sentido de la historia: “Contestar a la pregunta de para qué hay una historia es lo que hace, desde luego, San Agustín, y lo que hacen también, más allá de sus razones, Vico, Voltaire y Hegel. Si la rememoración de sus visiones nos interesa es justamente por esa respuesta, no por explicarnos la historia y la ley de su desenvolvimiento, no por indicarnos, cada cual de manera distinta y cada cual, en el fondo, de la misma manera hacia dónde se dirige este humano vagabundeo. Nos interesa sobre todo porque vivimos en crisis y estamos más que nunca desorientados.”

Su desconcierto aguza su reflexión. Para situar en el tiempo y en el proceso del desarrollo espiritual del Occidente a San Agustín, Ferrater Mora establece los elementos fundamentales de la concepción de la vida en el mundo clásico, a través de las dos formas excelsas del platonismo y del estoicismo; “ni uno ni otro —nos dice— tienen una visión de la historia, sino únicamente una visión del mundo”; porque, en efecto, una y otra doctrina se colocan en un plano al que no llega el rumor de “la vida temporal y dramática”. San Agustín es, por eso, en el albor del mundo occidental, “quien por primera vez ha tenido una visión de la historia y no sólo una visión del mundo”. Así se constituye el punto de partida de una línea del pensamiento que caracterizará específicamente a la cultura occidental y de la cual son luego jalones de extraordinaria significación Vico, Voltaire y Hegel.

Ferrater señala cuáles son los valores definitivos de la concepción cristiana de la historia, tal como queda estructurada en San Agustín, y afirma que “parece imposible hallar otra explicación de la historia humana que no sea la que de ella da el cristianismo”. Desde ese punto de vista, Ferrater analiza las visiones de Vico, Voltaire y Hegel, en las que señala la significación del tránsito de designio divino a “razón moderna”. He aquí, pues, las supremas realizaciones en que se manifiesta ese principio, en crisis hoy; por eso su apasionante interés para el hombre contemporáneo que la contempla y trata de hallar una salida para su confusión. Ferrater Mora se apresta a desenvolver el hilo de su propio pen-

samiento y esboza una doctrina de honda raíz sobre el significado de la dimensión historicista de la vida.

La historia —dice Ferrater Mora— es algo que le pasa al hombre, y, por lo tanto, el hombre no puede ser explicado simplemente por la historia. La historia, en cambio, sí puede ser explicada por el hombre, a quien inquieta su sentido, esto es, “aquello hacia lo cual la historia tiende, el final último de su evolución”. Sueños, sólo sueños son las respuestas de San Agustín, de Vico, de Voltaire, de Hegel, basada una en el sueño de la revelación y las otras en el sueño de una razón todopoderosa. Por eso cumplen su misión y, sin embargo, fracasan, sin que logren establecer qué es aquello hacia lo cual marcha la historia y que está fuera de ella. El hombre —agrega Ferrater— no es exclusivamente un animal histórico —como no es exclusivamente un animal natural— y la historia no constituye su ser sino que es, más bien, su destierro, su expatriación. Algo hay que el hombre busca más allá de la historia, algo en que espera encontrar su salvación, y hacia lo cual quiere trascender, y en toda filosofía de la historia yace el secreto afán de tornar eterno lo que sabe y teme que sólo sea perecedero: afán inalcanzable pero siempre digno de memoria porque es testimonio de la más profunda esencia del hombre.

Así se sumerge Ferrater en el vasto problema de la filosofía de la historia, y hunde decidido la planta en el oscuro sendero que conduce al Orco, como Ulises en su viaje memorable. Allá procurará encontrar respuesta no sólo a ese problema sino a todos los que entraña la actitud filosófica en que vive. Cuando analiza despaciosamente —con una claridad y rigor que no constituyen su menor mérito— el pensamiento de las cuatro grandes figuras de la filosofía de la historia, Ferrater insinúa la línea unitaria de este desvelo del hombre por su eternidad y su salvación. No es poco lo que él agrega entre líneas, y hay allí —como en muchas páginas admirables de su *Unamuno*— vestigios indelebles de una rica actividad creadora que ha de dar, en corto plazo, frutos bien sazonados con el agridulce sabor de la inquietud por la existencia.

JOSÉ LUIS ROMERO

SAN ANSELMO: *La razón y la fe*. Traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse (Editorial Yerba Buena, Tucumán, 1945). —

Ante el problema de las relaciones entre la razón y la fe la respuesta de San Anselmo —la fe que busca la razón para comprender lo que cree— es síntesis y culminación de un movimiento que comienza cuando el hombre occidental reconquista su instrumento filosófico. Restablecido el latín agustiniano, instaurado como lengua de doctos, y redescubierto el método dialéctico, la filosofía tiene en sus manos un utensilio dúctil y flexible que al adaptarse al pensamiento le confiere la necesaria universalidad. Dialécticos y teólogos del siglo XI discuten sobre los límites de la razón y sus relaciones con la fe. Los dialécticos, llevados por su confianza en la razón, someten los dogmas a un estudio puramente intelectual que —no es de extrañar— ocasiona repetidas condenaciones de la Iglesia. Anselmo el peripatético, Berengario de Tours, Juan el sofista, Roscelin, van preparando la reacción opuesta de los teólogos. Como estiman que la fe es suficiente para salvarse, los discípulos de Cristo no necesitan de doctrinas extrañas; no sólo es ocioso sino también peligroso dedicarse a estas especulaciones. La crítica no se limita a la filosofía y al uso exagerado de la razón: abraza todos los estudios profanos; aun la gramática parece sospechosa. Para Pedro Damiano, cuenta Gilson, “el primer gramático es el demonio” que al decirle a Adán: “seréis como dioses”, enseñó a los hombres a declinar *Deus* en plural. Aparece entonces la solución de Anselmo que hasta el siglo XIII será la respuesta ortodoxa al problema: “no trato de entender para creer, sino que creo para entender; pues no creo que se pueda entender sin haber creído antes” (*Proslogion*, I). La fe es lo primario; el hombre conoce las verdades por medio de la revelación, pero luego debe usar de la razón para iluminar sus creencias; debe entender lo que cree. No acepta, por tanto, como luego Santo Tomás, la existencia de una teología natural, de una construcción racional que no necesite partir de la revelación y que, sin embargo, pueda llegar a resultados semejantes. Pero si bien Anselmo no admite este libre uso de la razón, explicable por las circunstancias, su confianza en la razón es ilimitada. En la respuesta a Gaunilo se percibe la creencia de que su recto uso debe conducir a un acuerdo absoluto entre los hombres. El error proviene de la aplicación equivocada del instrumento dialéctico.

En el marco de las preocupaciones y problemas del siglo XI la obra de San Anselmo se nos revela en todo su sentido. Entonces parece absurda la actitud de los críticos que le exigen comprender y pensar como un personaje de nuestra época. Lo que acaso desconcierta son los bruscos cambios de actitud que se manifiestan en su estilo. El comienzo, que podría colocarse en las páginas más hermosas de la literatura religiosa, se inspira en el salmo *Busco tu rostro, tu rostro busco, Señor*. Revela un alma sedienta de absoluto, enamorada de Dios, que anhela encontrar a su Creador, con la confesión dolorosa: "tendía hacia Dios y tropecé conmigo mismo". Por fin el alma puede aquietarse; ha encontrado algo de lo que buscaba; no el ser de Dios pero sí la idea de Dios. Todo el arrebató místico se convierte en esfuerzo dialéctico para analizar esta idea. Surge ahora la famosa prueba ontológica, la que ha hecho célebre a San Anselmo y motivado su inclusión en los manuales de filosofía. La idea de Dios es la de algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna. Y por cierto aquello mayor que lo cual es imposible pensar nada no puede estar en el entendimiento sólo; podría pensarse que existe en realidad lo que sería algo mayor. Luego si aquello mayor que lo cual es imposible pensar nada no puede pensarse cosa alguna está en el entendimiento sólo; podría pensarse que existe además en realidad lo que sería algo mayor. Luego si aquello mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna está en el entendimiento sólo, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado viene a ser algo mayor que lo cual es posible pensar algo; y esto, evidentemente, no puede ser" (*Proslogion*, II).

Ya en época de Anselmo empiezan las críticas. El libro nos trae la objeción de Gaunilo, para quien no es posible este pasaje del ser en el entendimiento al ser en la realidad. Naturalmente, para comprender a Anselmo es necesario tomar la prueba con el contexto que le corresponde: la revelación cristiana que proporciona la idea de Dios al espíritu, y la filosofía platónica que ha pasado por San Agustín. Las ideas no son simples conceptos, su jerarquía es muy superior, y aun entre ellas hay diferencia de grado. La idea de Dios ocupa el puesto más alto; por tanto, el símil de las Islas Afortunadas —broma de Gaunilo— carece de valor; la idea de Dios no es igual a las demás ideas y sólo a ella puede convenir la demostración. Con esta polémica se inicia la serie de aceptaciones y rechazos de la famosa prueba, polémica debida casi siempre a la incomprensión.

El nuevo volumen contiene en apéndice una interesantísima colección de frag-

mentos comentados que muestran cómo la famosa prueba va cambiando al pasar de una época a otra, a través de filósofos medievales y modernos. Así, por ejemplo, llegamos a verla en Descartes, quizás en la forma más conocida —la esencia de Dios tiene tal potencia que produce su existencia—, su culminación en Malebranche, y las inevitables críticas de los empiristas. Encontramos luego aquel pasaje donde Kant habla de la diferencia entre cien thalers imaginarios y cien thalers reales, y más adelante el texto de Hegel que se refiere despectivamente al ejemplo de Kant. Tras cada una de estas afirmaciones hay —claro está— toda una metafísica implícita. Quizás pudiera agregarse todavía la solución de Dilthey, que valora el propósito de Anselmo “de encontrar un fundamento de Dios que no tuviese como supuesto la existencia y la estructura del universo”. Su demostración se funda realmente, según Dilthey, “no en el concepto abstracto de Dios sino en la viva conexión de la idea de Dios con la totalidad de la vida psíquica”. Pero de este modo la prueba está condenada al fracaso precisamente porque al fundarse en la vida personal carecerá siempre de universalidad. La fe práctica y el conocimiento teórico constituyen dos órdenes distintos. El hombre puede vivir a Dios aunque intelectualmente esté obligado a dudar de su existencia.

Roger Labrousse, autor de la excelente traducción, ha escrito también la introducción. No es el menor de sus méritos presentarnos un San Anselmo vivo, que conversa amigablemente con Guillermo el Conquistador, participa en la querrela de las investiduras, disputa con Guillermo el Rojo, que lo destierra, conoce a Pedro el Ermitaño y muere como arzobispo de Canterbury. Comprende asimismo una presentación de las obras de Anselmo y la interpretación del *Proslogion* en particular. La edición, muy cuidada, se completa con guías e índices. Labrousse es además autor de las notas, cuyo único defecto consiste en ser muy buenas. Se corre el riesgo de que el lector del siglo XX prefiera la claridad y exactitud de sus explicaciones a los esfuerzos dialécticos de Gaunilo y al lenguaje oscuro y erizado de dificultades que Anselmo emplea en ciertos pasajes.

MARÍA EUGENIA VALENTIE

NOVELA

ALDOUS HUXLEY: *El tiempo debe detenerse* (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1945). —

Si un par de años atrás podía parecer profético expresar con alguna convicción que el *fin de siècle* se había prolongado hasta 1940 ó 41 —excluidos ciertos países para los que va a ser necesario señalar otra fecha—, en la actualidad ya es lugar común hablar de que se ha iniciado una *era* distinta; para ser más precisos, que ha finiquitado un período que agotó la discusión, las controversias suscitadas por problemas de otro tiempo.

Las anticipaciones que nos dieron los libros no han sido muy certeras con referencia a este tránsito de la humanidad; casi se podría agregar que no lo sospecharon; ni aún los autores más lúcidos llegaron a vislumbrar los nuevos elementos, las nuevas fuerzas, las distintas facetas del hombre que se pondrían en juego. En este sentido, pareciera que los escritores todavía no han intentado recuperarle la delantera al tiempo, y es más factible encontrar sustancia de lo vivo en las grandes concepciones políticas actuales, que tienden a coordinar el mundo, que en los pocos libros que tocan el tema o en el ominoso periodismo encuadrado del libro-documento.

Por otra parte, es necesario reiterar que este tránsito de la humanidad no ha sido propiamente propugnado por las letras, de modo que pueden suceder dos cosas, separada o simultáneamente: que ellas no lleguen a reflejar en nada las necesidades de los hombres, o que se encuentren supeditadas a circunstancias exteriores que les cercenen buena parte de sus prodigados y desperdigados bienes, y muchos de sus talentos más en boga queden dentro del cono de sombra provisorio o perdurable.

Si bien mucha gente tiene la superstición de que la crítica debe participar de las condiciones del vaticinio, es arriesgado opinar que Aldous Huxley sea uno de los escritores que superen esa prórroga del siglo XIX, extendida hasta 1940. Lo que no obsta para poner en evidencia que es uno de los que más luchan por superarla, por sobrevivir, por cumplir su función de escritor.

Las obras de esta figura tan notoria de las letras inglesas han gozado hasta la fecha del prestigio de modernas. Afectaría ese prestigio demostrar lo contrario, cosa que tal vez sea fácil dentro de poco tiempo, o quizá imposible. Mas por ahora bástenos decir que esto se debe a dos factores que inciden en toda

su producción: una avidez inmediata y un afán de trascenderse. En ello pone su condición más sincera: salvar su vida, y conjuntamente, establecer lo permanente de la época en que vive.

Hay pues en Huxley varias evoluciones. La de su ironía a través de *Los escándalos de Crome*, *Dos o tres Gracias*, *Después de los fuegos artificiales*, *Mi tío Spencer* hasta *Un mundo feliz* y *Viejo muere el cisne*. La búsqueda de la forma, experimentos modificatorios de la preceptiva novelística a través de *Contrapunto*, *Con los esclavos en la noria* y, tal vez en los capítulos de ultratumba de *El tiempo debe detenerse*. Mas el aspecto de mayor importancia es el que pone de manifiesto su esfuerzo por perfeccionar su cosmovisión, su individualidad, propósito que aparece en algunos análisis de *Contrapunto* y que se agudiza en *Con los esclavos en la noria*. En *Viejo muere el cisne* aparece otra preocupación, también venida de lejos, cierto afán de encontrar algo en las ciencias ocultas, en el elixir de la eterna juventud, en lo sobrenatural. Evidente contradicción a lo manifestado por Andrés Maurois cuando trató de encuadrar su personalidad anterior a este libro, diciendo: "En su obra, no se halla ninguna abstracta divinidad, ninguna fuerza vital o superhombre, ni poderes de las tinieblas."

Circunscribiéndonos a *El tiempo debe detenerse*, señalaremos su propósito último —presentado desde distintos puntos de vista en el Epílogo— que es el de forjarle una creencia al hombre de nuestra época. Sus antecedentes pueden encontrarse en *Contrapunto*, cuando el escritor cree que el perfeccionamiento del oficio le dará su razón de ser; en *Con los esclavos en la noria*, donde enfoca la necesidad de que se debe tomar conciencia de la realidad y actuar; en *Viejo muere el cisne*, en cuyas páginas aparece —desdibujada, por contrafigura— la idea de la supervivencia, y en *La eminencia gris*, que incursiona en el misticismo.

Los personajes y el paisaje de *El tiempo debe detenerse* recuerdan otra novela de Huxley escrita en 1925, *Aquellas hojas estériles*. La trama se reduce a algunos aspectos de la vida de un adolescente tímido e inteligente rodeado de seres extravagantes, que le descubren los secretos de la realidad, de ciertas formas de cultura, de ciertas maneras de vivir. Seres vagos que se distinguen por los temas que toca su conversación y no por los rasgos de sus caracteres. La trama en general es floja; sólo el propósito va adquiriendo trascendencia, y el "Epílogo" lo reitera en forma de breves ensayos. El autor trata de demostrar la

existencia de un fundamento divino. "... la memoria es la verdadera materia prima y la sustancia de la poesía. Y la poesía es, desde luego, lo mejor que la vida puede ofrecer. Pero existe también la vida del espíritu, y la vida del espíritu es el término análogo, en una curva más elevada de la espiral, de la vida animal. La progresión va de la eternidad animal al tiempo, al mundo estrictamente humano de la memoria y la anticipación, y del tiempo, si uno opta por continuar, al mundo de la eternidad espiritual, al fundamento divino".

Con esto tal vez quedaría refutada la crítica a algunas de sus novelas anteriores de que estaban realizadas con la razón y no con un sentir profundo, mas dudo de que *El tiempo debe detenerse*, a pesar de su sinceridad, logre atraer como obra de arte. Es que la producción de Aldous Huxley tiene el equilibrio de la buena industria, mas no siempre la gracia de lo perdurable. Si esto en cierto modo cierra la discusión, bien podría preguntarse si el autor, con su bien dotada inteligencia, con su avidez inmediata, escribe hoy para una *nueva* época, y si sus cualidades y defectos, incompatibles con la perfección de las que se han considerado tradicionalmente creaciones artísticas, representan la tónica del tiempo por venir. Universalidad, condensación de conocimientos —profusos y sintetizados como para lectores de "Omnibook"—, lujosas manifestaciones de la vida —como de otros aspectos más objetivos los da el cinematógrafo—, accesibles a grandes sectores de público por su humorismo, sus personajes simpáticos, sus acciones más o menos intrascendentes, y su temática alusiva a los problemas que se plantea el hombre en la actualidad.

ALEJANDRO DENIS-KRAUSE

NICHOLAS BLAKE: *Los toneles de la muerte* ("El séptimo círculo", Emecé, Buenos Aires, 1945). —

La novela policial —contrariamente a lo que podría suponerse— no presenta *datos* que ayuden a la solución de un problema: proporciona *datos* que sirven para enturbiar la solución. En la mayor o menor maestría con que se distribuyan estos indicios para confundir la mente del lector, residirá el mayor o menor mérito de la novela policial. Esto es: no se trata de ayudar al lector a

encontrar al asesino, sino de contribuir eficazmente a que no lo encuentre. Cualquier lector inteligente de novelas policiales se sentirá defraudado desde el primer momento ante un asesinato de fácil solución.

Se habla también mucho del planteo ingenioso de las novelas policiales. Efectivamente, el ingenio es el principal sostén de los argumentos policiales. Pero no debemos engañarnos: no se trata de un ingenio dentro de la novela, sino de un ingenio dirigido hacia el lector. Todos los datos que acumulan las novelas policiales, las supuestas pistas y los supuestos asesinos, no son tales datos ni tienen, muchas veces, razón de ser. Se trata sencillamente de desorientar al lector, no de ayudarlo. Ahora bien, el éxito del género policial se explicaría diciendo que el lector quiere ser desorientado; si se lo aturde convenientemente aceptará al final cualquier solución, por absurda que parezca y poco psicológica.

Nicholas Blake, autor de *Los toneles de la muerte*, se entretiene escribiendo novelas policiales y utiliza su talento literario (su verdadero nombre es Cecil Day Lewis) para que sus novelas policiales sean posibles psicológicamente, al mismo tiempo que pone en ellas la dosis necesaria de indicios para no abrumar al lector y no permitirle que descubra desde el comienzo la solución. Porque cabe preguntarse: ¿No hemos adivinado desde el primer momento la solución en el caso de Eustace Bunnett, el siniestro dueño de la cervecería? Pero esta solución, presentada rápidamente y que cuenta ya con algunos antecedentes en el género (a veces antecedentes tan remotos como Émile Gaboriau), ¿no la sabíamos ya, antes de que, cuidadosamente, Nicholas Blake nos desorientara?

Los toneles de la muerte —que en inglés lleva el título difícil de traducir de *There's trouble brewing*— posee la amenidad característica de las publicaciones de *El séptimo círculo*, aunque no de todas las novelas policiales.

Se trata de un crimen horrendo: un hombre aparece cocido hasta el esqueleto en uno de los toneles donde fermenta el lúpulo, en su propia cervecería. Se reconoce a Eustace Bunnett por las ropas y por la dentadura (un detalle poco poético pero imprescindible para el descubrimiento del crimen es que esta dentadura sea postiza). Sin embargo, pese a lo macabro del descubrimiento y al horrendo detalle de la dentadura, Nicholas Blake no da jamás la sensación de algo truculento. El planteo ajedrecístico es nítido y claro. Varias personas (afortunadamente no demasiadas) tienen sobrados motivos para matar a Eustace Bunnett. Por los datos y las conjeturas que se nos proporciona, llegamos a saber

quién es el asesino —desechando la primera conjetura que confusamente se insinuó en nosotros— y, lo que es más extraordinario, *no nos* equivocamos. Llegamos a descubrir seguramente quién es el asesino, sólo que, en este caso, el asesino, *aunque sea tal, no lo es* realmente. Decir más sería adelantar la solución y eso es imperdonable en cualquier novela policial, máxime en ésta, donde la solución ha sido tan cuidadosamente guardada.

Otros detalles pueden interesar incluso a quienes no son devotos del género y ganarlos para ulteriores publicaciones de Nicholas Blake: en las vidas entrecruzadas de los probables asesinos se insinúan la pasión y el horror, el tedio y la ambición, pero no más de lo que deben aparecer en una novela policial, es decir, sugeridos. Los personajes cuentan rápidamente, en entrevistas casi casuales o en algún desayuno aparentemente tranquilo, las causas que podrían haberlos llevado a asesinar a Eustace Bunnett. Estas tragedias que han marcado o pueden marcar la vida de cualquiera de los personajes, se presentan naturalmente al lector, sin exageraciones que los lectores de novelas policiales, interesados únicamente en el planteo del problema y en su solución, no tolerarían. Sin embargo, algunas de estas situaciones —como la de la muchacha con gestos estudiados de estrella cinematográfica, o la del poeta que se sabe hijo del siniestro cervecero, o la del médico con su turbio secreto— podrían extenderse hasta formar pequeñas novelas o relatos particulares. Tal vez sea un mérito de Nicholas Blake darnos tan escuetamente la reseña de estas vidas. Con alguna parte del inconsciente quizá lo lamentamos. La novela policial que resuelve únicamente el conflicto central y policiaco nos deja siempre con la angustia de lo inacabado, y así debe ser, para la perfección del género.

ESTELA CANTO

Problemas actuales

LA BOMBA ATÓMICA, LA POLÍTICA Y EL TIEMPO

La desintegración del átomo implica, en cuanto a poderío, la ascensión del hombre a un plano sobrehumano y, por lo tanto, si éste quiere hacer frente a la nueva situación creada por su genio inventivo deberá encarar los problemas que desde ahora se le presentan con el criterio de un superhombre. Empero, a pesar de que el mero hecho de evocar a semejante criatura nos sobrecoja e intimide un tanto, el tránsito psicológico que implica ese *avatar*, teóricamente no constituye un imposible porque el aumento de poderío no nos convierte en algo cualitativamente diferente sino en algo cuantitativamente distinto y los problemas planteados por el aumento de cantidad no requieren, en principio, para su solución una metamorfosis, sino una actitud nueva del espíritu.

En primer lugar, corresponde hacer algunas tentativas de colonización en ese nuevo mundo —pues bien merece tal denominación el ambiente donde imperan nuevas condiciones físicas que forzosamente determinan en el hombre nuevas reacciones psicológicas— porque ya es posible, a pesar de que sólo hace seis meses que hemos puesto pie en él, vislumbrar y hasta aislar ciertas características desconocidas en nuestro antiguo habitáculo y por cierto que ninguna gimnasia mental resultará más apropiada para desarrollar aptitudes adaptadas a la nueva circunstancia que la de juzgar los recientes acontecimientos políticos ateniéndonos, no a un criterio que descansa sobre los dictados de la experiencia recogida en un mundo desaparecido, sino a un juicio que actúe en función de los nuevos factores que intervienen actualmente en la gestación de los acontecimientos.

En el campo político la acción primordial ejercida por la energía atómica, la que cambia fundamentalmente los términos de la ecuación política anterior, es la que se relaciona con el tiempo.

La reducción del espacio, debida al adelanto de la ciencia y de la técnica, ha obligado a naciones y pueblos dispares a vivir en una área reducida, lo cual aviva sus antagonismos; pero la contracción del tiempo tiene un efecto aún mayor ya que en este dominio se ha llevado a cabo una verdadera operación de alquimia.

En efecto, cuando interviene este nuevo factor ya no estamos frente a un fenómeno de reducción, sino de transmutación, pues en determinadas circunstancias el futuro se convierte en presente, es decir, que lo que va a suceder debe considerarse como si ya estuviera ocurriendo.

Puede comprobarse la veracidad de lo que antecede comparando las condiciones que imperaban hasta hace poco en la situación militar con las que prevalecen en la actualidad. Antaño una nación podía hacer frente al ataque de un enemigo, a pesar de los estragos que éste pudiera causar cuando atacaba sin previo aviso, siempre que dicha nación estuviese militarmente bien preparada: *la defensa eficaz anulaba la sorpresa*. Pero dentro de algunos años, cuando una nación agresiva emplee bombas atómicas no habrá forma de compensar los efectos de la agresión sorpresiva. Basta imaginar lo que será un Pearl Harbour de la era atómica: veinte o treinta grandes ciudades o centros estratégicos destruidos en pocas horas pondrían al país atacado en la situación del vencido: el país agresor por el solo hecho de tomar la decisión de atacar ganará la guerra, lo cual determina esta conclusión inevitable: *si un país totalitario tiene los medios de ganar una guerra por el solo hecho de empezarla, indefectiblemente empleará esos medios* porque obedece a un mecanismo estatal que actúa por reducción y no mediante la cooperación con otros países. Si bien es cierto que algunas veces se aviene a cooperar, siempre lo hace como maniobra preparatoria para reducir.

Ahora bien, la virulencia de la sorpresa y sus efectos definitivos cambian en absoluto los términos en que puede asegurarse la paz. Si la democracia quiere sobrevivir tendrá que hacer frente a la futura agresión totalitaria abandonando la actitud defensiva y adoptando la ejecutiva, dado que tendrá que actuar desde ya como si lo que va a suceder dentro de algunos años estuviera ocurriendo ahora. Aquí es donde se hace sentir en forma patente la superposición del presente sobre el futuro pues para defenderse del ataque inesperado, pero inevitable, habrá que atacar desde ya efectiva y potencialmente.

Pero la acción defensiva convertida en ejecutiva subleva la conciencia democrática porque, aparentemente, infringe principios que nos parecen incommovibles; presupone, por ejemplo, que las naciones democráticas presionen a otras que no lo sean, lo cual, en principio, está reñido con los principios básicos del derecho. Mas por otra parte si no recurrimos a la acción ejecutiva nos encontraremos en esta situación paradójica: que por no modificar ciertos principios democráticos aten-

tamos contra la democracia misma ya que favorecemos las condiciones ideales para que su enemigo la destruya.

Ahora bien, ningún principio puede considerarse válido cuando no contribuye a alcanzar su fin. Sin embargo, como consecuencia de la fusión del presente con el futuro, o sea de la omnipotencia de la sorpresa, los principios que eran válidos en la era pre-atómica han dejado de serlo ahora y, por lo tanto, desde el punto de vista psicológico la actitud ejecutiva nos obliga a un doloroso despegar... a despegar de lo histórico, es decir, de las convicciones mantenidas en función de precedentes y de la tradición, actitud por cierto muy acertada durante miles de años en que la experiencia era el punto de apoyo más seguro del criterio, pero no en un mundo nuevo donde imperan no ya nuevas normas o nuevas maneras de ser, sino esto otro radical y contundente: nuevas condiciones físicas.

Ahora bien, en el campo político las consecuencias inevitables de la liberación de la energía atómica no dejan otra alternativa para evitar catástrofes materiales y morales que la constitución de un gobierno mundial o de una unión de naciones. Pero aquí se presenta un obstáculo difícil de vencer: la imposibilidad material de constituir una unión de naciones consistente mientras formen parte de ella Estados regidos por distintos sistemas políticos. En el organismo mundial democrático pueden convivir —hasta es conveniente que así lo hagan— las más diversas ideologías tanto de derecha como de izquierda. Éstas pertenecen al dominio de la psicología y en él no sólo tienen cabida sino que actúan como poderoso estimulante. Lo que el organismo político —lo mismo que el biológico— no tolera son distintas *fisiologías* o, expresado con otras palabras, distintos modos de funcionamiento, y el Estado cuyo fin es “el hombre”, donde el conjunto está supeditado a las partes, es un mecanismo que funciona a la inversa de aquel donde las partes están supeditadas al conjunto, a la máquina estatal, con apetitos, intereses y conveniencias que no son las del hombre. A éste, por ejemplo, en ningún caso le conviene la guerra; en cambio al Estado puede convenirle. Imperando el mecanismo totalitario en el gobierno mundial se lograría un orden y una paz impuestas; imperando el mecanismo democrático podría lograrse una paz sin presiones, porque las naciones que formarían parte de él estarían compuestas por individuos independientes. De manera que si se quiere constituir un gobierno universal coherente será necesario constituirlo con Estados democráticos. Imposible intentar componendas entre Estados democráticos y totalitarios para formar

esa clase de organismo político. Momentáneamente puede que viva, pero, a la postre, fracasará no en perjuicio de los totalitarios sino de los demócratas. Para que el gobierno mundial o la unión de naciones tenga consistencia, uno de estos dos sistemas deberá absorber al otro. No es posible engendrar un organismo con fisiologías distintas.

De lo que antecede puede inferirse que la situación política en realidad no está planteada sobre la base de los efectos catastróficos de las guerras atómicas, sino sobre los de la sorpresa, pero esto no se declara porque de hacerlo se deduciría el aspecto espinoso de la acción ejecutiva y la situación que determinaría en lo moral y lo político.

Lo terrible de la situación actual es que ésta, debido a las consecuencias de una agresión militar imprevista, debe ser resuelta sobre tablas. Antaño cuando los hombres se encontraron frente a nuevas situaciones, por ejemplo, cuando debieron adaptarse a la técnica incipiente de sus herramientas primitivas que transformó al cavernícola en hombre, tuvieron ante sí un largo período de tanteo que les permitió aclimatarse a la nueva circunstancia. Pero ahora, careciendo del equipo psicológico correspondiente a la situación creada, los hombres en general, víctimas de su invencible nostalgia histórica, se rehusan a comprender que una circunstancia sin precedentes requiere actitudes y procedimientos nuevos, pero mientras tanto...

Mientras tanto, hace un mes, se ha celebrado la conferencia sobre la bomba atómica entre Truman, Attlee y Mackenzie King y como resultado de la misma se ha dado al mundo una declaración de 9 puntos. Puede deducirse que la esencia de dicha declaración está contenida en este párrafo: "Tenemos conciencia de que la protección completa del mundo civilizado contra el uso destructivo del conocimiento científico radica solamente en impedir la guerra. Ningún sistema de salvaguardia que pueda concebirse resultará por sí solo una garantía efectiva contra la producción de armas atómicas por parte de un país empeñado en la agresión." Al día siguiente de la declaración de los 9 puntos, el secretario de Estado de la Unión, Mr. James Byrnes, rubricando lo manifestado en dicha declaración, dijo en un discurso: "...desde el día en que la primera bomba atómica cayó sobre Hiroshima, resultó claro para todos nosotros que el mundo civilizado

no podrá sobrevivir a la bomba atómica. Ése es el imperativo de nuestra generación. Debemos hacerle frente con valentía y, al mismo tiempo, no debemos imaginar que de la noche a la mañana podrá surgir un gobierno mundial capaz y fuerte como para protegernos a todos nosotros, y tolerante y democrático como para ganarse nuestra lealtad.” En el mismo discurso agregó: “la idea de que utilizamos la bomba atómica como amenaza diplomática o militar contra toda nación, no sólo es falsa, sino que constituye un concepto equivocado sobre el gobierno y el pueblo de los Estados Unidos”.

Si hacemos un análisis de estos párrafos con criterio libre de toda adherencia psicológica de la era anterior y empleamos como reactivo la característica de orden temporal que hemos aislado y que nos obligará a juzgar acontecimientos y situaciones en función de “ejecutividad”, comprobamos que cuando Mr. Byrnes nos dice “que ése es el imperativo de nuestra generación” correspondería decir que ése es el imperativo de los tres o cuatro años venideros, o sea el del entreacto que comenzó en Hiroshima y que terminará en cuanto una nación totalitaria pueda fabricar bombas. Durante ese entreacto una sola nación en el mundo, Estados Unidos, estará en condiciones de hacer la guerra y en ese breve lapso de tiempo se decidirá el destino de la democracia. También se nos dice que el gobierno mundial democrático no puede formarse de la noche a la mañana. Ello parecería implicar que la constitución de este gobierno llevaría más años que los que dure el “entreacto”. Empero el organismo proyectado tendrá que actuar, y actuar en forma *ejecutiva* muy en breve o de lo contrario resultará inocuo antes de comenzar a funcionar. Es éste un error garrafal. Además se comete otro al intentar construir un organismo con dos modos distintos de funcionamiento y, finalmente, se niega que Estados Unidos tenga la intención de utilizar la bomba atómica como amenaza diplomática y militar.

Ahora bien, a este respecto cuadra decir que cuando una nación o un conjunto de naciones no son capaces de aprovechar las posibilidades que el progreso tecnológico ha puesto en sus manos, ese país o esas naciones no están a la altura del momento histórico y son desplazados por otros países de la posición preponderante que ocupan durante un período determinado. Esto es lo que les sucederá a las democracias si no aprovechan, potencialmente al menos, la supremacía que les da la bomba atómica.

Aquí, aun cuando resulte doloroso hacerlo, corresponde denunciar una falla

del espíritu democrático, arraigado en muchas mentes, que consiste en dar por sentado que el hombre vive en un mundo inmutable y que él asimismo es un ser inmutable, lo cual presupone que ciertos principios y las premisas de este sistema moral y político son asimismo inmutables independientemente de los cambios de orden físico que tienen lugar en el ambiente. La razón de ser de toda moral eficiente responde a la necesidad de asegurar la supervivencia y la elevación del hombre. Ahora bien, una moral que por una circunstancia imprevista pierde el nexo con los imperativos requeridos para asegurar la supervivencia física y moral del hombre pierde asimismo su razón de ser. Naturalmente los principios democráticos se han mantenido incommovibles porque hasta hace poco el mundo exterior no sufrió alteraciones. En realidad los postulados democráticos fueron proclamados y consagrados de una vez por todas porque no se concebía que las condiciones imperantes en el mundo físico hubieran de cambiar, porque no se podía prever que a mediados del siglo XX aparecería un taumaturgo que alteraría la modalidad del tiempo como lo ha hecho la ciencia al crear la bomba atómica. Pero el genio de la libertad si trasciende, como corresponde, una modalidad circunstancial, en este caso la clásica, debe tener la flexibilidad, sin perder su esencia, de adaptarse a un mundo nuevo para salvar su patrimonio. Desgraciadamente las democracias son clásicas. Viven hipnotizadas por la imagen de un mundo anterior en que imperaban condiciones físicas distintas. Por eso es de preguntarse si querer mantener incólumes los principios allí donde el habitáculo ha sufrido un cambio radical no implica confundir fe democrática con fetichismo democrático.

¿Quiere esto decir que los sistemas totalitarios y aun las dictaduras se adaptan mejor que las democracias a un ambiente en que intervienen fuerzas pavorosas? Indudablemente sí; puede decirse que, en principio, el poderío de un régimen totalitario guarda relación con la fuerza destructiva que tenga a su disposición, cosa que no ocurre con el régimen democrático porque el primero la usará sin escrúpulos, potencial o efectivamente, en cuanto le convenga, cosa que no podrá hacer el segundo dado que sus principios se lo impiden. Empero corresponde hacer notar que cuando un conjunto de naciones tome medidas coercitivas para impedir una agresión inevitable totalitaria y para asegurar el orden basado en la libertad, esa sociedad o unión de naciones no toma ninguna iniciativa contra la esencia de lo que anhela y proclama por lo mismo que ajusta sus principios a

sus fines: defender la libertad en la única forma que es posible defenderla dentro de las circunstancias actuales.

En enero celebrarán su primera reunión las naciones unidas. Probablemente intentarán constituir un organismo que ofrezca garantías de que las naciones que forman parte de él no fabricarán artefactos de destrucción derivados de la energía nuclear. Ello exigirá una rigurosa fiscalización que muy probablemente los países totalitarios no tolerarán. Si esto ocurre es de esperar que se forme la unión de las naciones democráticas, en la cual, desde luego, figurarían casi todas las naciones del orbe. Éste no sería un "gobierno mundial", pero en cambio sería un organismo consistente y fuerte porque aun cuando estuviesen representadas en él las ideologías más opuestas imperaría un solo mecanismo, el genuinamente democrático.

De constituirse este consejo tendría que llevar a la práctica la tarea de impedir la guerra, tal como lo estipula la declaración de los 9 puntos. Por lo tanto la iniciación, por cierto dramática, del flamante organismo consistirá en inducir y hasta si fuera necesario presionar a los países totalitarios para que dejasen de serlo. Quizás ello determinaría un conflicto bélico en el caso de que uno de esos países no se aviniese a plegarse al orden mundial democrático, pero existen muy pocas probabilidades de que esto llegase a ocurrir, primero, porque la unión de naciones democráticas representaría una fuerza abrumadora moral, material y militar a la cual no sería posible resistir, y segundo, porque en los países totalitarios los demócratas cuentan con una quinta columna poderosísima, el individuo latente en todos los hombres y mujeres de esos países, el individuo maniatado por doctrinas, sugerencias y mitos, pero que anhela la libertad y la afirmación de su propio sentir y pensar. Estos hombres y mujeres bien pronto comprenderían que el orden democrático no les quitaría nada y en cambio les daría mucho; los únicos que tendrían que perder serían los dirigentes y funcionarios de la máquina totalitaria.

La bomba atómica que puso término a la reciente guerra mundial ha creado un estado de alarma más o menos disimulado. En efecto, si bien la paz reina ahora entre las naciones, en cambio se cierne sobre la humanidad la amenaza de una guerra de sistemas políticos. Es ésta una guerra sorda, una superguerra de nervios que abre un abismo entre dos épocas, ya que plantea el dilema de trocar las actitudes defensivas por las ejecutivas. Si las naciones democráticas, se

resuelven a adoptar estas últimas, después de un período de presión más o menos largo, triunfará el sistema democrático; de lo contrario, después de algunos años, cuando tengan medios destructivos atómicos, se impondrá, después de un ataque fulminante, el orden totalitario.

Nunca, en el transcurso de la historia, nación alguna habrá tenido en sus manos el destino de la humanidad como lo tendrán durante tres o cuatro años los Estados Unidos, ya que este país es el único por ahora que está en condiciones de desencadenar la energía nuclear en gran escala, pero si no logra interpretar el imperativo del momento histórico, y se abstiene de ejercer los poderes que el destino y su genio inventivo le confieren, habrá cometido el mayor de los delitos porque habrá tolerado la caída del nivel espiritual en todo el mundo y la pérdida de lo que da valor y sentido a la vida.

CARLOS MARÍA REYLES

Í N D I C E

	Pág.
“Deutsches requiem”, por <i>Jorge Luis Borges</i>	7
Ejercicio de un enterrado vivo, por <i>Julien Benda</i>	15
La “intelligentsia”, por <i>Arthur Koestler</i>	26
A la palma de la mano y A una música, por <i>Eduardo Lozano</i> ..	44
El timbre de alarma, por <i>Jorge Bemberg</i>	46

N O T A S

Cincuentenario de Paul Verlaine, por <i>J. R. Wilcock</i>	53
Las dos evidencias de Alejandro Korn, por <i>Enrique Anderson Imbert</i>	54
LIBROS: José Ferrater Mora: “Cuatro visiones de la historia universal”, por <i>José Luis Romero</i>	58
San Anselmo: “La razón y la fe”, por <i>María Eugenia Valentie</i>	63
Aldous Huxley: “El tiempo debe detenerse”, por <i>Alejandro Denis-Krause</i>	66
Nicholas Blake: “Los toneles de la muerte”, por <i>Estela Canto</i>	68
PROBLEMAS ACTUALES: La bomba atómica, la política y el tiempo, por <i>Carlos María Reyles</i>	71

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: San Martín 689.
Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 187855.
Título de marca N° 159.486.*

ESTE CIENTO TREINTA Y SEIS NÚMERO DE
"SUR" ACABÓSE DE IMPRIMIR EL DÍA
DOS DE FEBRERO DE MIL NOVE-
CIENTOS CUARENTA Y SEIS EN
LA IMPRENTA LÓPEZ,
PERÚ 666, BUENOS AIRES,
REP. ARGENTINA.