

SUR

REVISTA MENSUAL

PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN DE
VICTORIA OCAMPO

JUNIO DE 1947

AÑO XVI

BUENOS AIRES

2011

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CHICAGO

1000 S. MICHIGAN AVE.

CHICAGO, ILL. 60607

TEL: 773-936-5000

FAX: 773-936-5001

WWW.CHICAGO.EDU

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

CHICAGO, ILL. 60607

S U M A R I O

J U L I E N B E N D A
SOBRE LA DIALÉCTICA MATERIALISTA
Y OTROS RACIONALISMOS
"MODERNOS"

W A L D O F R A N K
PRÓLOGO A LA NUEVA EDICIÓN DE
"THE RE-DISCOVERY OF AMERICA"
Y "CHART FOR ROUGH WATER"

S I L V I N A O C A M P O
LAMENTO DE ABDURRAHMÁN
LAMENTO DE LA PALMA

J O R G E L U I S B O R G E S
LA BUSCA DE AVERROES

E M M A N U E L B E R L
EL OCCIDENTE Y EL PROBLEMA
DEL MALDITO

R A F A E L A L B E R T I
1917

M Á X I M O J O S É K A H N
JUDAÍSMO, SUEÑO SOÑADO
POR LA DEIDAD

N O T A S

Wladimir d'Ormesson: Sobre Alemania y la paz ☆ *MÚSICA* ☆ *Alberto Ginastera*: Aaron Copland y su Tercera Sinfonía ☆ *W. A. Mozart*: "Divertimento en fa para euphonium, dos violines y violoncello", por *Daniel Devoto*
☆ *ARTES PLÁSTICAS* ☆ *María Rosa Oliver*: Conversando con Cándido Portinari ☆ *Octavio Paz*: Escultura antigua de México ☆ *Gregorio Klimovsky*: Cuestiones científicas de nuestro tiempo
☆ *LIBROS* ☆ *Bertrand Russell*: "A History of Western Philosophy", por *Vicente Fatone* ☆ *Wilhelm Pinder*: "El problema de las generaciones en la Historia del Arte", por *Geo Dorival* ☆ *Hermann Broch*: "Los sonámbulos", por *E. L. Revol* ☆ *James Burnham*: "The struggle for the world", por *Alfredo Juan J. Weiss* ☆ *Héctor Velarde*: "Arquitectura peruana", por *Alejandro Lora Risco* ☆ *José Babini*: "Origen y naturaleza de la ciencia", por *Jorge Eduardo Bosch* ☆
CALENDARIO.

SOBRE LA DIALÉCTICA MATERIALISTA Y OTROS RACIONALISMOS “MODERNOS”

No creo traicionar a los doctrinarios de la dialéctica materialista —llamada además por ellos “racionalismo moderno”; tal es el subtítulo de su revista *La Pensée*— al hacerles expresarse de este modo: “El antiguo racionalismo consistía en enunciar conceptos más o menos bien encadenados sobre la evolución del mundo, sobre el devenir histórico; el racionalismo moderno se propone situarse en el interior de ese devenir, con exclusión de toda opinión formada sobre él desde el exterior; en tanto que el primero, en virtud de proceder por conceptos, creaba estados de conciencia *fijos* acerca de una realidad que es incesante movilidad, el segundo se identifica a esa movilidad; mientras el primero era *estático*, el segundo es *dinámico*”. Véase, entre otras obras, la *Dialectique matérialiste* de Henri Lefèvre, y sobre todo un artículo de Abel Rey en la *Encyclopédie française*, tomo I: *La critique contemporaine*.

Ahora bien, sostengo que tal postura no es una nueva forma de la razón, sino su negación, atento a que aquélla consiste precisamente, no en identificarse a las cosas, sino en formarse opiniones sobre ellas desde el exterior. Digámoslo: es una postura *mística*. Se observará, por otra parte, aun cuando sus fieles se defiendan violentamente de ello, que es exactamente la postura, *mutatis mutandis*, de la *Evolución creadora*, al

querer que, para comprender la evolución de las formas biológicas, se rompa con las opiniones “coaguladas” que sobre ellas se forma la Intelligencia, y se coincida con esa evolución, en tanto puro “impulso vital”, pura actividad creadora, ignorante de todo estado reflexivo, que alteraría su pureza. Podría aún decirse que, por su voluntad de comulgar con la evolución del mundo —y expresamente con su evolución económica— en tanto puro dinamismo instintivo, ese método es un principio, no de pensamiento, sino de acción, en la medida exacta en que la acción se opone al pensamiento; al menos al pensamiento razonador¹. Por eso es lícito asignarle un alto valor en el orden práctico, en el orden revolucionario. Lo que sostengo es que la dialéctica materialista no es un nuevo racionalismo; es ausencia de racionalismo.

A la acusación de romper con el pensamiento, los defensores de la doctrina replican que el devenir económico con el cual se proponen comulgar no es un impulso ciego, pues tiende a una finalidad precisa —que además ellos conocen, como la adivina que tira las cartas conoce el porvenir— de manera que su postura no excluye de ningún modo el pensamiento. Como si no excluyera todo *juicio* desde el exterior sobre ese devenir, y como si el juicio no formara la esencia de lo que todo el mundo llama pensamiento.

Esa voluntad de conocer el devenir histórico mediante una comunión interna, aparte de todo juicio del espíritu sobre él, *desde adentro* y con

¹ Es lo que parece reconocer uno de sus fieles cuando declara: “El materialismo dialéctico no es un dogma, sino una guía para la acción” (Maurice Thorez, discurso-programa del 22 de enero de 1945). ¿Hace falta destacar que una guía para la acción, desde el momento que se la formula, se la enseña, constituye un dogma? Podría agregarse que el dogma aquí en cuestión no es sólo un principio de acción, sino que está admirablemente adaptado para atraerse reclutas, en vista de que es harto tentador unirse a un partido que “coincide con el devenir”, esto es, con la verdad histórica.

exclusión de todo conocimiento desde afuera, aproxima la dialéctica materialista al existencialismo, el cual profesa esa tesis en cuanto concierne a la existencia; tesis que, en tanto tal, se vincula estrechamente a su vez con el bergsonismo.

La dialéctica materialista, decimos, es ausencia de racionalismo. Mas sus adeptos no lo entienden así. Para ellos esa unión con el devenir histórico es *al mismo tiempo* una *idea* de ese devenir. “Quien no inserta su idea política en el devenir histórico, o más bien quien no la extrae, mediante un análisis racional, de ese devenir, está fuera de la política así como de la historia”, proclama uno de ellos, Jean Lacroix¹, considerando como homogéneos, con ese “o más bien”, el hecho de insertarse en el devenir histórico y el hecho de emitir —¡mediante un análisis racional!— una idea sobre él. Recordemos a ese profesor de filosofía el dicho de Spinoza: “El círculo es una cosa: la idea del círculo es otra cosa, que no tiene centro ni periferia”, y digámosle: “El devenir histórico es una cosa; la idea de ese devenir es otra, *que no es un devenir*”; o aún: “El dinamismo es una cosa, la idea de un dinamismo es otra, que no es un dinamismo, sino que, por ser una cosa formulable, comunicable, y de consiguiente idéntica a sí misma durante cierto tiempo, es por el contrario un estatismo”. En sentido similar, Henri Lefèvre declara: “Puesto que este mundo está desgarrado por contradicciones, sólo la dialéctica (que admite la contradicción) permite encararlo en su conjunto y encontrarle sentido y dirección”. Dicho en otros términos, la idea de una cosa debe

¹ *Esprit*, marzo de 1946.

ser de la misma naturaleza que esa cosa; la idea del azul debe ser azul. También allí contestaremos: una contradicción es una cosa; la idea de una contradicción es otra, *que no tiene que ser una contradicción*. Mas detengámonos en esta tesis que quiere que la dialéctica materialista sea contradicción, lo cual constituye un racionalismo verdaderamente nuevo.

Ella está planteada con toda nitidez por la siguiente declaración, que puede tomarse por norma básica de la escuela:

“En la medida en que combinaciones dadas permanecen siendo esas misma combinaciones, debemos apreciarlas según la fórmula “sí es sí”, “no es no” (A es A, B es B). Pero en la medida en que se transforman y cesan de ser las mismas, debemos apelar a la *lógica de la contradicción*. Es necesario decir “sí y no”; ellas existen y no existen”¹.

Toda la cuestión estriba en saber qué se entiende por las palabras *se transforman*. ¿Se quiere hablar de una transformación *continua*, es decir, ignorante de toda fijeza? Entonces, en efecto, el principio de identidad ya no funciona; la “lógica de la contradicción” se impone (admitamos que sabemos en qué consiste esa lógica, de la cual espero siempre algún ejemplo). ¿Se quiere hablar de una transformación *discontinua*, en la que un estado considerado semejante a sí mismo durante cierto tiempo pasa a otro estado, considerado del mismo modo e infinitamente próximo al primero? En este caso el pensamiento persiste en surgir del principio de identidad; no debemos en modo alguno decir: “Las cosas existen y no existen”, sino: “Ellas existen y *después existen*”.

¹ Plejanov, *Questions fondamentales du marxisme*, citado con aprobación total por Abel Rey, en el artículo mencionado de la *Encyclopédie française*.

otras” que por lo demás no niegan necesariamente a las primeras. Esta transformación discontinua es la única que consideran la razón, la ciencia, y hasta podría decirse el lenguaje, por la buena razón de que la esencia de la ciencia consiste en introducir —arbitrariamente; mas esa arbitrariedad es su misma naturaleza— fijeza en el cambio; en insertar, según la célebre fórmula de Meyerson, identidad en la realidad. Cuando el filósofo de la *Encyclopédie* agrega: “Sí y sí, fórmula del estatismo; sí y no, fórmula del dinamismo; pero el estatismo es sólo apariencia”, le respondemos que esa “apariencia” es el objeto de la ciencia, mientras que lo real lo es del abrazo místico; y cuando concluye que lo estático “no se basta a sí mismo”, le respondemos que se basta a sí mismo en tanto actitud racional, a condición de no confundir —cosa que él hace— estático con definitivo, y de comprender que lo estático puede saberse provisional, sin tornarse en absoluto, por eso, movilidad inaprehensible.

Volvamos a nuestra distinción entre unirse místicamente al devenir histórico y formarse una idea sobre él. Contestarán muchos: “Le concedemos tal distinción; pero precisamente por comenzar por esa unión mística con nuestro objeto, podemos emitir sobre él opiniones intelectuales verdaderamente válidas”. Distingamos aquí también. ¿Se quiere decir que ese estado místico llegará a ser conocimiento intelectual *sin cambiar de naturaleza*, por “extensión de sí mismo”, por “dilatación”, por “aflojamiento”, como dice Bergson, maestro una vez más de nuestros nuevos racionalistas? ¿O se quiere decir que llegará a serlo rompiendo con su esencia y apelando, luego de esa unión, a una actividad de orden muy distinto como la inteligencia, el pensamiento reflexivo? Por nuestra parte, adoptamos resueltamente la segunda tesis y pensamos que una

idea emitida sobre una pasión no es de ningún modo la prolongación de esa pasión. La ciencia parece darnos la razón. “La Inteligencia, declara Delacroix como conclusión de un profundo estudio sobre el tema, *es un hecho primero. Todas las diversas tentativas de deducción de la Inteligencia han fracasado*”¹ Someto el siguiente caso a mi lector, y todavía más a mi lectora. Mlle. de Lespinasse escribe: “La mayoría de las mujeres no piden tanto ser amadas como ser preferidas”. Admito que la ardiente Julia haya debido, para llegar a esa opinión penetrante, comenzar por experimentar celos, para lo cual no le regateaba ocasiones el apuesto capitán Guibert; pero sostengo que necesitó además poseer esa facultad de orden muy distinto, de reflexionar sobre su pasión y de manejar ideas generales. La costurerita que sólo tiene su sufrimiento (perdóneseme este veredicto de lesa democracia), podrá “dilatarlo” hasta el fin de sus días sin llegar nunca a nada parecido². De igual modo, admito que si Marx emitió opiniones profundas sobre los sistemas patriarcal, deudal, capitalista, y sobre el paso de uno a otro, es porque comenzó por situarse en el interior de esas realidades, por *vivirlas* (quedaría todavía por aclarar estas nociones, más literarias que científicas); pero sobre todo, afirmo, porque supo *salir* de ellas y aplicarles, *desde afuera*, un pensamiento razonador, de acuerdo con lo que todo el mundo llama razón. Los hombres del siglo XV que, mucho más que Marx *vivían* el paso del régimen feudal al capitalista, no vieron nada de él, precisamente porque sólo supieron vivirlo. Además Marx establece *relaciones* entre todos esos

¹ Citado por J. Burloud (*Essai d'une psychologie des tendances*, p. 143), que combate el aserto con argumentos que nos parecen de poco valor probatorio. No obstante, quiere (p. 306) que “el pensamiento reflexivo sea a ciertos respectos un hecho primero”.

² Véase al respecto nuestro *Belphégor*, p. 95 (en reimpresión).

sistemas; y el establecimiento de relaciones es el tipo de actividad específicamente intelectual, del que no se halla el menor germen en el ejercicio puramente vital, que sólo sabe el instante presente e ignora la comparación.

Como las interpretaciones de la dialéctica materialista que acabamos de recordar pueden ser recusadas por algunos de sus adeptos, nos atendremos a una definición sumamente clara que ha sido formulada por uno de sus mandatarios en cierto modo oficial, René Maublanc, autor de la *Philosophie du Marxisme*, en un artículo de *Etoiles* (13 de agosto de 1946), titulado *Marxisme et Rationalisme*. Tal definición nos permitirá asimismo precisar nuestra posición.

Éste es, según esa voz autorizada, el programa de la dialéctica materialista:

“Tratar de flexibilizar el instrumento racional, romper los cuadros tradicionales de la lógica y forjar una nueva herramienta capaz de captar el devenir del mundo, una lógica llamada dialéctica”.

Tal declaración exige las siguientes observaciones:

1º “Flexibilizar” el instrumento racional y “forjar una nueva herramienta” son dos actividades enteramente distintas; como perfeccionar e inventar. La doctrina sostiene allí —¿voluntariamente o no? No sondeo los corazones— un equívoco. Además, si flexibilizar el racionalismo quiere decir volverlo más adaptable a la complejidad de lo real, como lo hace por ejemplo la nueva física, pero conservándole su fundamento

esencial: el principio de identidad, todos estamos ganados para el racionalismo “moderno”. Pero el que se nos propone comporta, al contrario, la negación formal de tal base.

2º ¿Qué es, en efecto, “romper los cuadros tradicionales de la lógica”? René Maublanc nos lo dice, con toda la claridad deseable. Como la ciencia moderna, nos explica, ha reconocido en la realidad un movimiento perpetuo¹, el antiguo racionalismo, en virtud de que precisamente por su principio fundamental inmovilizaba las cosas en su identidad a sí mismas, en virtud de que procedía mediante “conceptos”, no podría explicárnosla; el racionalismo moderno será, pues, un racionalismo purgado del principio de identidad, un racionalismo en movimiento, un racionalismo fundado sobre lo que otros llaman, según vimos —Maublanc no pronuncia la frase, pero todo su razonamiento la implica— la lógica de la contradicción. Contestamos: como toda palabra inmoviliza la cosa que designa, *aunque esa cosa sea el movimiento*, pues la tiene por idéntica a sí misma mientras la designa, se deduce que un racionalismo que pretendiera darnos el movimiento sería un racionalismo que ya no se expresaría mediante palabras, o, lo que viene a ser lo mismo, que ya no procedería por conceptos, en razón de que el concepto, por mucho que se lo matice, por mucho empeño que se ponga en conformarlo a la sutileza de lo real, será siempre, en tanto que concepto, una cosa inmóvil, incapaz por tanto de adaptarse al movimiento esencial que es lo real. Y me pre-

¹ Más exactamente, en la realidad que es materia, mientras el bergsonismo, se nos observa, no lo acordaba sino a la realidad espiritual. Recordemos que, para esa escuela, se trata de la “materia marxista”, que no tiene nada en común con la “materia cósmica”; que la astronomía, la física, la biología dejan de ser “ramas de la ciencia” para convertirse en “ramas del marxismo” (Cf. Marcel Prenant, *Biologie et Marxisme*, y *Biologie et Léninisme*, en el N° 1 de *Pensée*, 1939).

gunto en qué merece el nombre de racionalismo un conocimiento esencialmente inefable de las cosas; una vez más, pregunto si no constituye exactamente una postura mística. Por otra parte, espero que se me señale, en la obra íntegra de Marx, de Engels, de Lenin o de Stalin —lo cual constituiría la respuesta crucial— una frase, un razonamiento, un desarrollo, que, por el solo hecho de expresarse mediante palabras y encadenando conceptos, no surjan fundamentalmente del principio de identidad y por ende del antiguo racionalismo, *aun si se dedican a condenarlo*. El racionalismo purgado del principio de identidad, la dialéctica de la contradicción, son un *flatus vocis* de que se envanece la liturgia marxista, y de que desafío me den un ejemplo.

Se observará que en esa guerra al concepto, y más generalmente al principio de identidad, en tanto impiden la adaptación del espíritu al incesante movimiento de lo real, la dialéctica materialista coincide también exactamente con el bergsonismo. Señalemos asimismo lo que la doctrina entiende por racionalismo *en movimiento*. No se trata en absoluto de un racionalismo (con el cual estamos todos de acuerdo) que, bajo la acción de la experiencia, pasa de una posición fija A a otra posición fija B, más conforme a lo real; se trata de un racionalismo que, en tanto que propugna “el incesante movimiento de lo real”, ignora toda fijeza. Una vez más: tal modo de pensar es la negación del racionalismo, el cual procede mediante posiciones idénticas a sí mismas, aunque no sea sino por un tiempo muy breve; es decir, fijas (véase sobre este punto nuestro artículo en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, de julio de 1945: *De la mobilité de la pensée selon une philosophie contemporaine*).

3° Se nos anuncia una herramienta “capaz de captar el devenir del

mundo". También aquí se afirma un equívoco: la palabra *captar*, que puede significar dos cosas radicalmente distintas: o comulgar místicamente con ese devenir, o bien formarse una idea sobre él. También aquí volvemos a encontrar una actitud del bergsonismo, que practica el equívoco sobre el vocablo "captar" cuando declara que "la vida (en su devenir) sólo puede ser captada desde adentro", frase donde *captada* puede significar *ser experimentada* o *ser comprendida*. La precisión no parece ser atributo de estas escuelas. Todavía una vez más, nos preguntamos si ello es efecto de alguna voluntad.

Nos hemos referido más arriba a las opiniones de Marx sobre el *paso* de un sistema a otro. "Tales opiniones, declararán sus discípulos, son cosa enteramente nueva; el antiguo racionalismo trataba sólo de lo hecho, no de lo cambiante". Admitámoslo, aunque habría que saber si a Marx no le sucede que, por forzarle a ello el lenguaje, trata de lo cambiado, no de lo cambiante. Aun así, lo nuevo está en el *objeto* al cual se aplica aquí el racionalismo y, de consiguiente, en la manera en que se ejerce; no lo está en la *naturaleza* del racionalismo, pues la esencia de un razonamiento justo no ha variado desde Euclides. Nos encontramos aquí con el mismo error que alimentan tantas personas respecto de la nueva física, al figurarse que ha venido a enterrar los principios racionales, cuando sólo se limita a exigir, en su aplicación, una sutileza y una prudencia desconocida para su predecesora ¹. Por lo demás, pidamos

¹ Citemos, para aquellos a quienes la nueva física causa vértigos, estas palabras de un sabio, que la admira profundamente, por lo demás: "No se insiste lo bastante sobre el hecho de que la física indeterminista reposa sobre la lógica clásica. Nunca se ha pensado en introducir una imprecisión intrínseca en la lógica. Tal suposición viciaría todos nuestros razo-

a los Langevin, a los Joliot-Curie y otros sabios, ganados —se nos asegura, como prueba de su valor científico— por la dialéctica materialista, que nos citen una sola opinión científica sobre el mundo, que hayan obtenido mediante un racionalismo diferente del tradicional en otra cosa que en los rasgos que acabamos de señalar. Asimismo, cuando Bergson nos habla de un “transracionalismo” que debe “sobrepasar el racionalismo”¹; cuando Gaston Bachelard nos anuncia un “surracionalismo” que “podrá ser puesto en relación con el surrealismo”²; cuando el mismo doctor reclama un racionalismo “abierto”³, uno se pregunta si esos llamados revolucionarios predicán simplemente el racionalismo clásico, pero aplicado con infinitamente más cuidado que hasta aquí, o un estado de conciencia que nada tiene en común con el racionalismo.

En resumen, la dialéctica materialista, en tanto se proclama comunión ciega con el devenir histórico, consiste en una postura mística; en tanto enuncia algo sobre ese devenir, lo hace, no mediante una prolongación de esa unión, sino rompiendo con ella y ejercitando el racionalismo corriente, si bien aplicándolo a objetos nuevos y con mucho mayor complejidad que antaño. Ahí termina su “modernidad”.

JULIEN BENDA

Trad. de Alfredo Juan J. Weiss

namientos” (M. Winter, *La Physique indéterministe*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, abril de 1929). Para las declaraciones de Einstein, Louis de Broglie, Langevin, Louis Weber, en cuanto al mantenimiento, en la naturaleza, del principio de causalidad, de la creencia en el determinismo, de la tendencia a la unificación del saber, cf., las sesiones de la Sociedad Francesa de Filosofía de 24 de febrero de 1921, 31 de mayo de 1923, 12 de noviembre de 1929 y 1º de marzo de 1930.

¹ Cf., Henri Bergson, *Essai et témoignages inédits*, recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz, Neufchâtel, p. 192.

² Citado por Paul Eluard, *Donner à voir*, p. 119.

³ G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique, L'Eau et les rêves*. Cf. También en el Bergson arriba citado, *La philosophie ouverte*, pp. 73-90.

PRÓLOGO A LA NUEVA EDICIÓN DE *THE RE-DISCOVERY OF AMERICA* Y *CHART FOR ROUGH WATER*

1

El hombre que ha previsto un desastre no sufre menos cuando sus predicciones se realizan; yo siento alguna congoja al comprobar, leyendo estos dos libros, que su oportunidad y su urgencia no han disminuído. Un síntoma del mal de Norteamérica —del mal del mundo—, diagnosticado en esas páginas, es nuestra creciente falta de atención a su naturaleza. La crisis, cada vez más profunda, de nuestra civilización hace surgir un cúmulo de problemas “inmediatos” que, clamando frenéticamente por una solución, oscurecen más y más la superficie y distraen nuestro entendimiento de las causas fundamentales. En estas páginas se analiza esa patología del “bien informado” espíritu moderno, agravada y perpetuada por la radiotelefonía, por la prensa y por mucho de lo que se titula a sí mismo “discusión seria”. Se explica así por qué estas reflexiones se mantienen tan actuales, tan frescas como cuando fueron escritas.

En *The Re-discovery of America*, publicado en serie de artículos en *The New Republic* en 1927-28 y reunido en un volumen en 1929 —antes de la crisis y de la depresión—, encuentro una sombra de presentimiento. Mientras nuestros dirigentes políticos predecían que el índice de ventas

en el mercado debía elevarse constantemente, mientras los grandes debates ante el público norteamericano tenían como tema las bebidas alcohólicas y la compra a plazos de “un segundo automóvil para cada garage”, un cuadro de nuestra prosperidad y de nuestra paz como augurio de días tristes no podía ser lectura placentera para el gran público. Un libro que trataba de “la muerte de Europa” partiendo de la premisa de que Norteamérica también se vería envuelta, y esto aún sin la desesperanza y el finalismo de Spengler, tan en boga; que examinaba medios y fines de supervivencia; que criticaba al aislacionismo, no mediante la aceptación de viejos tipos europeos, sociales o religiosos, sino por el descubrimiento y la utilización de las antiguas fuerzas olvidadas, dentro de nuestra propia cultura; un libro así parecía impertinente a los revueltos santones de la prosperidad norteamericana y, al mismo tiempo, era mal recibido por los intelectuales que siguiendo el pesimismo, ya vituperante, ya decorativo, de Mencken o de Cabell, rechazaban a Main Street. *Chart of Rough Water* se escribió en los primeros tres meses de lo que se llamó en Europa “la guerra falsificada”; estaba encaminado a revelar por qué nosotros estábamos en aquella guerra y por qué era preferible que lo supiéramos cuanto antes (nuestro país no lo sabe todavía); demostraba que la guerra mundial (como fué el primero en llamarla en 1936, cuando los fascistas italianos y alemanes, *bajo la protección de los cañones de la Armada Británica*, enviaron a Franco desde Marruecos a España) era una fase de la revolución mundial cuyas causas se desarrollaron tanto entre nosotros como en Europa, y que esta profunda batalla se libraría tan pronto como se hubieran acabado las primeras cuestiones con los nazis.

¿Estará ahora Norteamérica más preparada para asimilar estas verdades manifiestas y para obrar en consecuencia?

2

La materia de ambos libros es esta guerra profunda, cuyo proceso ha de ocupar la vida de nuestros hijos, hasta la de los más jóvenes. En esta guerra no se luchará con bombas ni con fuego. Si esto sucediera, nosotros, los norteamericanos, la perderíamos; los únicos vencedores serán las generaciones venideras en tierras menos corruptas y más lúcidas. La alternativa, la única que promete vida para *nosotros*, es introducir en nuestros espíritus conscientes el sentido de este conflicto irreprimible, y así, como pueblo adulto, conducirnos de acuerdo con aquél. Podría, por lo tanto, decirse que la materia de los libros son las *causas* de nuestro mundo y la búsqueda de medios para lograr una conciencia de estas causas, cuya confusión, personal, cultural y nacional nos aleja todavía más de su comprensión objetiva. El propósito de estos libros es preservar y encaminar la energía creadora que es el único medio para poder percibir las causas y asirnos a ellas. La catástrofe es ahora un precipicio que se abre ante nosotros. Quizás a su borde, nuestra civilización pueda finalmente, despertar, comprender y volverse.

Uno de los resultados funestos de esta fase del mundo en que las energías son centrífugamente llevadas, hacia la superficie de la vida y la superficie de los problemas, es convertir en jefes a los hombres superficiales. En la política, en la educación, en la literatura, así como

en las artes populares de la radio, de la prensa y del cinematógrafo, estos hombres, a menudo bien intencionados, confunden la confusión misma. Sólo los tontos y los pícaros, pretendieron que la reciente contienda curaría al mundo de un mal del cual no era sino un síntoma obscuro. La guerra total moderna, que sólo es posible en un mundo mecanizado, ha destrozado gradualmente desde 1914 nuestra cultura, y no remedia nada fundamental; lleva toda vida hacia su muerte. En esta guerra el mundo ha combatido no *por* valores humanos, sino *contra* los síntomas específicos (como Hitler) del mal, que la utiliza y la sobrevive. Una guerra como ésta —y nuestra paz, que simplemente alterna la carnicería con preparativos y defensas— debilitará posiblemente más que fortalecerá la capacidad de la víctima para comprender su problema (y el vencedor puede ser la víctima más vulnerable).

Estos libros descubren el círculo vicioso en que nos hallamos. Esa disolución que acumula problemas en la superficie, dificulta cada vez más el proceso de integración del pensamiento y hace más urgente a la vez la necesidad de integrar ese pensamiento. Adaptando la metáfora a nuestros tiempos aeronáuticos, diré que estamos en un "tirabuzón". Aquí, de nuevo nuestra esperanza surge de nuestra necesidad. Somos más débiles que cuando se escribieron estos libros: más débiles en nuestra capacidad para adquirir conciencia del mal que soportamos y más débiles en nuestra voluntad de tomar contacto con nuestras propias profundidades y esencias. Pero el instinto de conservación suele obrar milagros: del agotamiento sacarse nuevas fuerzas y claridad de la extrema confusión. En el mundo orgánico del hombre, el zenit está cerca del nadir.

El aspecto de las cosas ha cambiado por cierto desde que se escribieron estos libros. Después del primero, la crisis mundial. Después del segundo, nuestra verdadera intervención en la guerra y una victoria cuya ironía reconocen hasta los mejores comentaristas radiotelefónicos. En lo que se refiere a las causas nada ha cambiado. ¡Pero cuánto con respecto a la vida humana! Innumerables millones de hombres, mujeres y niños han caído, y es imposible llevar cuenta de los que viven en un mundo aparte de desesperación y de nervios torturados. Incontables decenas de miles de espíritus generosos han sido aplastados antes de que pudieran florecer. Ciudades cuya arquitectura atestiguaba miles de años de aspiraciones humanas, se han convertido hoy en los escombros de esas aspiraciones. El continente que durante siglos fué lámpara del mundo está hecho trizas. Al tiempo que imperios en disolución, como el inglés, se esfuerzan desesperadamente por reconstruir sus arboladuras, nuevos imperialismos (entre ellos el nuestro) surgen para repetir sus locuras. ¿Por qué? Porque en lo que respecta a las causas nada ha cambiado: porque en treinta años vergonzosos no han sido mejor comprendidas y nada se ha hecho.

Hay una relación directa entre los elementos de nuestra cultura estudiados en esas páginas —nuestro culto del poder y de la comodidad material, nuestros dirigentes y censores, nuestras escuelas, artes, iglesias, la evolución de lo que aquí se llama “el individuo atómico” y la máquina de “poder astronómico” que manifiesta su atomicidad— y las consecuencias de esta guerra —ciudades y poblaciones enteras mutiladas—. Pero

la relación no es menos estrecha entre las ciudades mutiladas fuera del país y nuestra sensibilidad y nuestro espíritu entumecidos, el espíritu y la sensibilidad de los norteamericanos que vivimos en ciudades todavía en pie. Quizás hubiera sido mejor para nosotros, haber tenido algunas ruinas arquitectónicas para simbolizar la humillación de nuestro entendimiento y de nuestro gusto, si nuestra armadura constitucional fuera menos rígida, si nuestros tegumentos de producción industrial y comunicación, menos “terminados al duco”; entonces podríamos ver y oler la decadencia dentro de nosotros mismos. Sería mejor para nosotros si menos literatura pulida, menos destreza mecánica cubrieran la vaciedad de nuestros libros, de nuestro cine, de nuestro periodismo, de nuestra crítica literaria y política. A una ciudad arruinada se la debe mirar de frente. Como pobres neuróticos, empleamos la maquinaria bien lubricada de nuestra vida superficial para encandilarnos y no vernos a nosotros mismos. Más y cada vez más usamos de nuestras energías para alimentar esas superficialidades, especialmente cuando el “status” internacional halaga nuestra vanidad. Disputas de fronteras, socorros para el hambre, bombas y bases para la próxima guerra, planes políticos para amontonar más bombas y evitar la guerra: ¡qué elocuentes nos resultan, con su articulado tan preciso! Pero acerca de las causas de todo ello, todavía en pleno florecimiento, ¡qué buenos sonámbulos somos! ¡Qué buenos sonámbulos mudos!

Nuestra actitud acerca del átomo es un buen ejemplo. Lo que debería aterrorizarnos no son los estragos que ha causado ni los que amenaza causar, sino la civilización, la “paz” que produjo tales estragos. Lo que debería sernos achacado como delito no son los muertos de Hi-

roshima, sino el vivir a medias de nuestro propio pueblo: los millones de hombres entontecidos, los millones de mujeres encandiladas, cuya vida emocional e intelectual está tan peligrosamente desnutrida por la escuela, la iglesia, la prensa, la radio y el cine, que ni cuenta se dan de que tienen hambre. Nosotros mismos nos convencemos de que tenemos miedo a la guerra para no respirar la paz asfixiante en la cual, medio muertos, nos sofocamos. Y sin duda alguna, otro rasgo de neurosis es nuestra aceptación de la frase “pueblos del mundo amantes de la paz”. Una de las primeras secciones de *Chart for Rough Water* dice cómo en el mundo democrático de 1939 —Inglaterra, Francia, Norteamérica— no había ningún verdadero deseo de paz; cómo, contra las protestas de paz, avanzaba una tendencia sentimental hacia la guerra, una complacencia pasiva de dejarla venir; cómo la guerra vino, a pesar de los instrumentos apropiados, políticos y económicos, puestos en las manos de los ingleses, franceses y norteamericanos para detenerla y a pesar de que se la viera ardiendo en el horizonte mucho antes de que estuviese sobre nosotros.

Todos hemos visto alguna vez la gallina que segura al borde del camino, se asusta por la proximidad del automóvil; corre hacia él y es aplastada. También conocemos la causa: la conciencia del animal está demasiado confundida para distinguir entre la fuente de su temor y lo que debería ser la dirección opuesta de su impulso. Resultado: se precipita hacia lo que teme. Todos conocemos individuos que hacen de su vida la exacta realización de lo que temen. Esta falla que consiste en no distinguir las acciones reflejas que el miedo provoca, de la conducta que hubiera inspirado la consideración serena de la causa de temor —el forcejeo de un animal en la trampa que hace que ésta se estreche más—,

es el rasgo esencial de nuestro tiempo. Ya es hora de que apliquemos la psicología a las naciones.

Quizás el terror de la bomba atómica sea más fuerte que los terrores que provocó la primera guerra mundial —los ataques con gases, las matanzas en masa en las trincheras, el pregusto de las ciudades bombardeadas, el caos social provocado por la guerra—, ninguno de ellos evitó que los decenios de 1920 y 1930 prepararan a 1939. Nada nos prueba que un miedo mayor nos esté haciendo más lúcidos: ni en nuestra literatura del día que glorifica el abandono y la desesperación; ni en nuestra política que ha venido a ser estrecha y superficial. Por ejemplo, mientras escribo estas líneas, leo en una “columna” que se publica en toda Norteamérica y goza de gran consideración: “El lugar natural para los hombres capaces de la generación venidera está, en este momento, dentro del Partido Republicano.” Esto lo ha dicho un escritor que ha ganado autoridad en las universidades y en congresos internacionales como portavoz de Norteamérica. Si hubiera definido, en primer lugar, las profundas transformaciones que *entendía él* por Partido Republicano, sus palabras habrían tenido un significado menos despreciable. Pero en este caso, ningún diario se lo publicaría. Él es un arquetipo del norteamericano talentoso y de buenas intenciones; un hombre que, una generación atrás, aceptaba con buena voluntad las demandas de innovación y de pensamiento revolucionario y que ha “surgido” aligerándose de todo aquel “bagaje”. Sería injusto dar su nombre: por su degradación intelectual y espiritual es sólo un símbolo de la decadencia que aqueja a la conciencia de su generación; del comportamiento de la gallina, hacia la derecha o hacia la izquierda, que hemos observado en todas nuestras generaciones calificadas, en la crisis anterior a nosotros.

En la misma categoría están la mayor parte de nuestros libros serios, nuestros serios ensayos radiotelefónicos, la creciente incapacidad de nuestras escuelas para distinguir entre “información” y conocimiento. Mientras tanto, en el palacio de las Naciones Unidas tenemos entronizada a la misma clase de charlatanes cuyos métodos produjeron a Hitler. No es de ningún modo probable que la guerra estalle pronto otra vez; pero la verdad es que los portavoces de las Naciones Unidas no habrán hecho nada para evitarla. Nada más cierto: el rumbo de nuestra paz actual—reglamentación, deshumanización, ruin simplificación en el campo de la sensibilidad y el entendimiento— a la larga ha de arruinarnos como una guerra.

La historia ha impuesto a Norteamérica la dirección. La historia nos llama, pero *nosotros* debemos determinarnos. El primer paso en la determinación es la conciencia. O más conciencia o más engaño. No engañemos nuestro destino con embelecos pensando que el desastre hacia el cual conduce el error será el estallido de las bombas atómicas. Esto puede ser la imploración, el “lloriqueo” de la paz, de un pueblo norteamericano todavía menos consciente, todavía más débil.

4

Al escribir este prólogo, me enfrento con un problema: yo he leído los libros, pero el lector, presumiblemente, no. Es difícil resistir la tentación de ir *más allá* de estos libros, de poner aquí lo que pertenece a libros futuros. Me limito a anotar algunas disidencias de detalle...

The Re-discovery of America se escribió en la época de Collidge y de Hoover, cuando la acción política positiva parecía imposible. Por esto, cuando yo escribía acerca de la necesidad de grupos (un término que ese libro definirá), despreciaba la actividad política, aun en los gremios obreros. Hoy día pienso firmemente que todos los grupos deben hacer de la acción política una de las preocupaciones de su vida —pero siempre partiendo de esas premisas que hoy están ausentes—. No hay tiempo que perder. El cambio que debe venir deberá ser orgánico y simultáneo en todas las fases de la vida nacional. Los sindicatos obreros, por ejemplo, mientras presionan para lograr mejoras inmediatas, deben comprender que si no obran con una visión más amplia y más profunda de los “standards” de trabajo, de la responsabilidad social, de las leyes económicas fundamentales y de los valores culturales, están condenados a fracasar. Los sindicatos deben convertirse, en cierto modo, en universidades. (Las universidades —todos los intelectuales— deben acercarse más a los sindicatos.)

Mucho se habla en esas páginas del Atlántico, poco del Pacífico. La última guerra, con su velocidad vertiginosa, nos ha acercado el Oriente y ha hecho que el Pacífico se convierta en un símbolo de nuestras relaciones con el mundo, un símbolo tan grande como el Atlántico. Los diplomáticos de nuestro Ejército y los de nuestra Armada están actualmente negociando la adquisición de bases militares para hacer del Pacífico “un lago norteamericano”, un “mare nostrum” de nuestra Roma. Esto no tendrá éxito; y si nosotros procuramos que lo tenga, escribiremos nuestra propia y rápida “declinación y derrumbamiento”. La idea de estos candorosos negociadores es, en realidad, una operación por sobre tres

océanos —el Atlántico, el Pacífico y el Ártico—, estrechada por la masa continental de Asia, África y Europa. En esta masa continental —en comparación con la cual las Américas son un *hemisferio minoritario* de segundo orden—, vive la enorme mayoría de la humanidad. En una generación, la distribución del poder industrial cambiará totalmente. Si nosotros proseguimos con los planes de estos estrategos que el gran comercio y la Armada se encargan de proporcionarnos, nos encontraremos aislados en la nueva distribución del poder mundial. Pero no como lo estuvo Hitler, sino como Mussolini, con su ensueño del Mediterráneo como *mare nostrum* italiano. ¡El hecho es que nosotros resultaríamos una nación minoritaria, aún dentro de nuestro hemisferio minoritario! La América española será poderosa y puede formar una federación; Brasil será, sin duda, una de las grandes naciones del mundo; y si nosotros persistimos en nuestros métodos actuales, esos vecinos aprenderán a odiarnos.

Oriente y Occidente ya se han juntado; ya los dos términos han perdido su significado. Las culturas de Méjico, de Brasil y de los Andes, por ejemplo, están estrechamente relacionadas con el Oriente; la cultura china tiene elementos formales más cercanos a Rusia y elementos intelectuales más cercanos a Francia que a la India. La India, China, la América latina y Rusia son hoy en día culturalmente más conscientes que los Estados Unidos. Conciencia es cultura. Si nosotros dirigimos nuestras energías a las bases militares y al comercio en el Pacífico, allí nos hundiremos. Pero no serán las flotas aéreas las que nos aplastarán, sino una sabiduría que no pudimos absorber ni asimilar. Tenemos razón en temer a nuestras bombas atómicas —nuestra línea Maginot—,

pero más deberíamos temer a nuestros victoriosos generales y directores de industria; porque, si dejamos consolidar su poder dentro del país, nos han de resultar más funestos a nosotros mismos, que lo que fueron para los japoneses, cuya aceptación de la derrota los ha convertido en una nación de porvenir.

Gran parte de la reciente literatura acerca del Oriente —principalmente de la India— y también nuestras relaciones con él, se han basado en una inadecuada comprensión de ambas culturas, la nuestra y la oriental. Es mucho lo que oímos acerca de la “Verdad” y de la “Visión” orientales, siendo que las nuestras serían del todo suficientes si las aprendiéramos en su esencia y las aplicáramos. Sabemos que el Oriente precisa de nosotros en el terreno de las ciencias naturales y de la técnica industrial; pero ignoramos que nuestro sentido de justicia judeo-cristiano, que es amor encarnado, vive también en el Oriente. No sospechamos que la contribución de la India para con nosotros puede ser también, entre otras cosas, una *técnica y una ciencia*: una ciencia vuelta hacia adentro, hacia el descubrimiento de uno mismo y del alcance de nuestro conocimiento en el cosmos, y una técnica para aplicar esta ciencia. Esto no quiere decir que nosotros necesitemos una aplicación rigurosamente exacta de la técnica india; nuestros valores y nuestros fines son diferentes de los de la India clásica y de los de China; pero las técnicas son siempre medios para llegar a fines, que suponen a su vez valores. Esto significa que nuestros métodos deben ser diferentes de los de Oriente y que introducir prácticas orientales es charlatanismo. Lo que la India sí puede darnos es, en primer lugar, la conciencia de que el conocimiento psicológico tiene tanto valor como el mecánico-físico.

Cuán urgentemente necesitamos esto, nuestra propia experiencia debe decírnoslo.

Todo esto se indica en el último capítulo de *The Re-discovery of America*, en una conclusión que se llama muy bien "Beginning". Las otras muchas cosas que estoy tentado de decir aquí deben esperar...

5

Ambos libros son una introducción —una mera entrada entre muchas posibles— a la conciencia. Sólo cuando entremos en esa conciencia, en ese conocimiento que es nuestra relación orgánica e intencional con lo que es real, haremos que nuestras actividades presentes tengan sentido: nuestras Naciones Unidas, nuestros planes para el desarme y el comercio, nuestros movimientos en favor de una unión federal. Sin conciencia podríamos pudrirnos por dentro, aun cuando no reventemos. Sin conciencia todas esas buenas intenciones han de ir a empedrar el inevitable camino del infierno. Un hombre perdido en una selva sombría puede desear salir con verdadera desesperación, pero se moverá en círculos si no tiene una brújula.

He dejado para este último momento el tema que más me preocupó al releer estos libros: el problema de su lenguaje. Una época de disolución cultural sufre una adulteración de las palabras-valores. Palabras que hasta hace poco servían para señalar una experiencia común, se han convertido en instrumento de confusión y de explotadores de la confusión. El profético Walt Whitman ya sintió este problema esencial cuan-

do decía que toda su obra escrita era una mera ejercitación en el lenguaje norteamericano. No hace mucho fuí espectador de una escena de esa “prostitución de términos” de que hablan los Profetas. La ocasión fué un debate público acerca de Rusia, entre un comunista norteamericano y un recién convertido a la Iglesia de San Agustín, de San Francisco y de Dante, que realmente exigía una cruzada —armada si fuera necesario— contra la Rusia Soviética. Bajo los nombres de Dios, religión, amor, dignidad humana y todas las virtudes cristianas, hablaba un espíritu de odio tan manifiesto, una pasión que traslucía tanto terror histérico por sus dólares, que el uso de las palabras por las cuales la humanidad se ha levantado trágicamente a sí misma desde la oscuridad, se convertía en una parodia indecente. Siente una necesidad de protestar y se inclina por el contrario, pero he aquí que éste también abusaba de otra tanda de palabras y las desnaturalizaba—de Milton, de Jefferson, de Lincoln—. La escena fué una caricatura muy baja del dilema de todos los escritores modernos que se esfuerzan por que las verdades queden bien deslindadas —distinguiéndolas de los “hechos” y de los “sucesos” por sus cualidades opuestas—, en forma de que puedan relacionarse, pero se encuentran con que los términos disponibles han sido traicionados y son a su vez traidores.

Los viejos términos para señalar verdades, esto es, valores intemporales, están abrumados por todo un cargamento de desperdicios de culturas ya caducas. Los nuevos términos de una civilización tecnicista que aún no se ha convertido en cultura, carecen de esa visión penetrante e integrativa, de esa asociación poderosa que resulta de la experiencia; y son precisamente estos caracteres, los únicos que pueden organizar nues-

tro pensamiento y guiarnos hacia el reino de esos valores eternos. Muchos hombres, en consecuencia, hombres comunes e intelectuales también, piensan con una confusión tal de palabras —en parte anticuadas, en parte superficiales y faltas de madurez—, que es realmente difícil de concebir. Hábleles usted con palabras que no ofendan su confusión y les parecerá “claro”, mientras no hace usted otra cosa que mezclar su propia confusión. Hábleles, en cambio, con palabras primarias y frescas, laboriosamente re-definidas, que lastimen su confusión (en la cual viven en su mayor parte anestesiados y paralizados), montarán en cólera, inventarán acusaciones y se negarán a oír. El puesto del hombre en el cosmos ha venido a ser una cuestión particular de cada individuo, en una época como la nuestra, de crisis, cuando el hacerlo público es una necesidad capital. Precisamente, porque la necesidad es tan urgente, faltan los medios para satisfacerla, esto es, esas palabras de larga *experiencia* y de común aceptación.

Hace poco tiempo recibí una carta de un alto funcionario del Congreso de Organizaciones Industriales, que está interesado en divulgar entre los miembros de esas asociaciones lo que yo debo decir en mis libros. Escribe: “Creo que la palabra Cosmos o la palabra Todo serían mejores que Dios, porque el lenguaje viejo lleva con él toda una caravana de asociaciones, profundamente arraigadas en la mayor parte de la gente, y que, en las condiciones actuales, tiende a ser errónea. Esto lleva a crear actitudes de dependencia y de pasividad que son muy diferentes de las que usted está interesado en cultivar. Tampoco me satisface la terminología impersonal, porque ésta puede transmitir, y lo puede con mucha gente, la idea de un universo árido, mecánico, “científico”, que es

también falso. Ninguna de las palabras disponibles es del todo satisfactoria, si no es explicada a cada paso.” Más adelante agrega: “Me siento algo confundido por el uso que usted hace de términos como *pecado*. Yo creo que puedo comprender cuál es su intención y de qué está usted hablando en relación a la libertad. La misma observación se podría hacer con respecto al término *culpa*, que es causa de graves peligros a menos que sea constantemente definido. ¡Yo deseo que consigamos palabras más apropiadas!

¡Cuánta razón tiene! Con qué dedicación, con qué dolor he perseguido yo este arduo problema, el hallazgo de las palabras que nos llevarán, sin la simplificación excesiva que omite (como esas láminas anatómicas “simplificadas” que suprimen órganos), al meollo mismo y a la sustancia de la cuestión. Mi consuelo es que cuando este problema esté resuelto, el trabajo de crítica positiva de esta trágica generación nuestra estará ya realizado. Gran parte de la “impotencia” para comprender está en la mala fe de los holgazanes que se defienden contra toda demanda de esfuerzo. Pero aquellos cuyo deseo es hacer su parte con valor y modestia, para la creación de un mundo donde *el hombre* pueda vivir, han de ser indulgentes conmigo, a pesar de mis imperfecciones. Ellos conocen nuestro propósito común.

WALDO FRANK

Nueva York, 1947.

LAMENTO DE ABDURRAHMÁN

A Jorge Luis Borges

Como un rey que ha agotado su impaciencia,
a través de las horas, de los días,
añorando a Damasco llorarías
si el suplicio sintieras de la ausencia.

En mi quinta andaluza, en lejanías
resplandeces al sol con indolencia;
como es tuya la dulce indiferencia
las lágrimas, las lágrimas son mías.

Mientras te mece el viento, amargamente
me recuerdas mi tierra, que tú olvidas.
Olvidas tus hermanas del Oriente

y las ondas del Éufrates dormidas.
Palma, compartes mi hado, no mi duelo,
¡como yo eres extraña en este suelo!

L A M E N T O D E L A P A L M A

Yo quise arrodillarme, Abdurrahmán,
como se arrodillaban tus caballos
en Damasco, de noche, entre mis tallos,
escuchando los gritos de un faisán;

luego quise alejarme esquivamente
sobre el agua del Éufrates rosada,
que reflejó la sombra prolongada
de mi alta soledad prevaleciente.

Quiero ahora llorar entre las hojas,
que enumeran inviernos, todas rojas,
en esta quinta azul de Andalucía,

con flores que tu mano solicita
y que el tiempo a un abismo precipita
entre las sombras de la muerte fría.

SILVINA OCAMPO

LA BUSCA DE AVERROES

S'imaginant que la tragédie n'est autre chose
que l'art de louer...

ERNEST RENAN: *Averroès*, 48 (1861).

Abulgualid Muhámmad Ibn-Ahmad Ibn-Muhámmad Ibn-Rushd (un siglo tardaría ese largo nombre en llegar a Averroes, pasando por Ben-raist y por Avenryz, y aún por Aben-Rassad y Filius Rosadis) redactaba el undécimo capítulo de la obra *Tahafut-ul-Tahafut* (Destrucción de la Destrucción), en el que se mantiene, contra el asceta persa Ghazali, autor del *Tahafut-ul-falasifa* (Destrucción de Filósofos), que la divinidad sólo conoce las leyes generales del universo, lo concerniente a las especies, no al individuo. Escribía con lenta seguridad, de derecha a izquierda; el ejercicio de formar silogismos y de eslabonar vastos párrafos no le impedía sentir, como un bienestar, la fresca y honda casa que lo rodeaba. En el fondo de la siesta se enronquecían amorosas palomas; de algún patio invisible se elevaba el rumor de una fuente; algo en la carne de Averroes, cuyos antepasados procedían de los desiertos árabes, agradecía la constancia del agua. Abajo estaban los jardines, la huerta; abajo, el atareado Guadalquivir y después la querida ciudad de Córdoba, no menos clara que Bagdad o que el Cairo, como un complejo y delicado instrumento, y alrededor (esto Averroes lo sentía también) se dilataba hacia el confín la tierra de España, en la que hay pocas cosas, pero donde cada una parece estar de un modo sustantivo y eterno.

La pluma corría sobre la hoja, los argumentos se enlazaban, irrefutables, pero una leve preocupación empañó la felicidad de Averroes. No la causaba el *Tahafut*, trabajo fortuito, sino un problema de índole filológica vinculado a la obra monumental que lo justificaría ante las gentes: el comentario de Aristóteles. Este griego, manantial de toda filosofía, había sido otorgado a los hombres para enseñarles todo lo que se puede saber; interpretar sus libros como los ulemas interpretan el Alcorán era el arduo propósito de Averroes. Pocas cosas más bellas y más patéticas registrará la historia que esa consagración de un médico árabe a los pensamientos de un hombre de quien lo separaban catorce siglos; a las dificultades intrínsecas debemos añadir que Averroes, ignorante del siríaco y del griego, trabajaba sobre la traducción de una traducción. La víspera, dos palabras dudosas lo habían detenido en el principio de la Poética. Esas palabras eran *tragedia* y *comedia*. Las había encontrado años atrás, en el libro tercero de la Retórica; nadie, en el ámbito del Islam, barruntaba lo que querían decir. Vanamente había fatigado las páginas de Alejandro de Afrodisia, vanamente había compulsado las versiones del nestoriano Hunáin ibn-Ishaq y de Abu-Bashar Mata. Esas dos palabras arcanas pululaban en el texto de la Poética; imposible eludirlas.

Averroes dejó la pluma. Se dijo (sin demasiada fe) que suele estar muy cerca lo que buscamos, guardó el manuscrito del *Tahafut* y se dirigió al anaquel donde se alineaban, copiados por calígrafos persas, los muchos volúmenes del *Mohkam* del ciego Abensida. Era irrisorio imaginar que no los había consultado, pero lo tentó el ocioso placer de volver sus páginas. De esa estudiosa distracción lo distrajo una suerte de melodía.

Miró por el balcón enrejado; abajo, en el estrecho patio de tierra, jugaban unos chicos semidesnudos. Uno, de pie en los hombros de otro, hacía notoriamente de almuédano; bien cerrados los ojos, salmodiaba *No hay otro dios que el Dios*. El que lo sostenía, inmóvil, hacía de alminar; otro, abyecto en el polvo y arrodillado, de congregación de los fieles. El juego duró poco; todos querían ser el almuédano, nadie la congregación o la torre. Averroes los oyó disputar en dialecto *grosero*, vale decir en el incipiente español de la plebe musulmana de la Península. Abrió el *Quitab ul ain* de Jalil y pensó con orgullo que en toda Córdoba (acaso en todo Al-Andalús) no había otra copia de la obra perfecta que esta que el emir Yacub Almansur le había remitido de Tánger. El nombre de ese puerto le recordó que el viajero Abulcásim Al-Asharí, que había regresado de Marruecos, cenaría con él esa noche en casa del alcoranista Farach. Abulcásim decía haber alcanzado los reinos del imperio de Sin (de la China); sus detractores, con esa lógica peculiar que da el odio, juraban que nunca había pisado la China y que en los templos de ese país había blasfemado de Alá. Inevitablemente, la reunión duraría unas horas; Averroes, presuroso, retomó la escritura del *Tahafut*. Trabajó hasta el crepúsculo de la noche.

El diálogo, en la casa de Farach, pasó de las incomparables virtudes del gobernador a las de su hermano el emir; después, en el jardín, hablaron de rosas. Abulcásim, que no las había mirado, juró que no había rosas como las rosas que decoran los cármenes andaluces. Farach no se dejó sobornar; observó que el docto Ibn Qutaiba describe una excelente variedad de la rosa perpetua, que se da en los jardines del Indostán y cuyos pétalos, de un rojo encarnado, presentan caracteres que dicen: *No*

hay otro dios que el Dios. Muhámmad es el Apóstol de Dios. Agregó que Abulcásim, seguramente, conocería esas rosas. Abulcásim lo miró con alarma. Si respondía que sí, todos lo juzgarían, con razón, el más disponible y casual de los impostores; si respondía que no, lo juzgarían un infiel. Optó por musitar que con el Señor están las llaves de las cosas ocultas y que no hay en la tierra una cosa verde o una cosa marchita que no esté registrada en Su Libro. Esas palabras pertenecen a una de las primeras azoras; las acogió un murmullo reverencial. Envanecido por esa victoria dialéctica, Abulcásim iba a pronunciar que el Señor es perfecto en sus obras e inescrutable. Entonces Averroes declaró, prefigurando las remotas razones de un todavía problemático Hume:

—Me cuesta menos admitir un error en el docto Ibn Qutaiba, o en los copistas, que admitir que la tierra da rosas con la profesión de la fe.

—Así es. Grandes y verdaderas palabras — dijo Abulcásim.

—Algún viajero —recordó el poeta Abdalmálik— habla de un árbol cuyo fruto son verdes pájaros. Menos me duele creer en él que en rosas con letras.

—El color de los pájaros —dijo Averroes— parece facilitar el portento. Además, los frutos y los pájaros pertenecen al mundo natural, pero la escritura es un arte. Pasar de hojas a pájaros es más fácil que de rosas a letras.

Otro huésped negó con indignación que la escritura fuese un arte, ya que el original del Qurán —*la madre del Libro*— es anterior a la Creación y se guarda en el cielo. Otro habló de Cháhiz de Basra, que dijo que el Qurán es una sustancia que puede tomar la forma de un hombre o la de un animal, opinión que parece convenir con la de quienes le atri-

buyen dos caras. Farach expuso largamente la doctrina ortodoxa. El Qurán (dijo) es uno de los atributos de Dios, como Su piedad; se copia en un libro, se pronuncia con la lengua, se recuerda en el corazón, y el idioma y los signos y la escritura son obra de los hombres, pero el Qurán es irrevocable y eterno. Averroes, que había comentado la República, pudo haber dicho que la madre del Libro es algo así como su modelo platónico, pero notó que la teología era un tema del todo inaccesible a Abulcásim.

Otros, que también lo advirtieron, instaron a Abulcásim a referir alguna maravilla. Entonces como ahora, el mundo era atroz; los audaces podían recorrerlo, pero también los miserables, los que se allanaban a todo. La memoria de Abulcásim era un espejo de íntimas cobardías. ¿Qué podía referir? Además, le exigían maravillas y la maravilla es acaso comunicable; la luna de Bengala no es igual a la luna del Yemen, pero se deja describir con las mismas voces. Abulcásim vaciló; luego, habló.

—Quien recorre los climas y las ciudades —proclamó con unción— ve muchas cosas que son dignas de crédito. Ésta, digamos, que sólo he referido una vez, al rey de los turcos. Ocurrió en Sin Kalán (Cantón), donde el río del Agua de la Vida se derrama en el mar.

Farach preguntó si la ciudad quedaba a muchas leguas de la muralla que Iskandar Zul Qarnain (Alejandro Bicorne de Macedonia) levantó para detener a Gog y a Magog.

—Desiertos la separan —dijo Abulcásim, con involuntaria soberbia—. Cuarenta días tardaría una *cáfila* (caravana) en divisar sus

torres y dicen que otros tantos en alcanzarla. En Sin Kalán no sé de ningún hombre que la haya visto o que haya visto a quien la vió.

El temor de lo crasamente infinito, del mero espacio, de la mera materia, tocó por un instante a Averroes. Miró el simétrico jardín; se supo envejecido, inútil, irreal. Decía Abulcásim:

—Una tarde, los mercaderes musulmanes de Sin Kalán me condujeron a una casa de madera pintada, en la que vivían muchas personas. No se puede contar cómo era esa casa, que más bien era un solo cuarto, con filas de alacenas o de balcones, unas encima de otras. En esas cavidades había gente que comía y bebía, y asimismo en el suelo, y asimismo en una terraza. Las personas de esa terraza tocaban el tambor y el laúd, salvo unas quince o veinte (con máscaras de color carmesí) que rezaban, cantaban y dialogaban. Padecían prisiones, y nadie veía la cárcel; cabalgaban, pero no se percibía el caballo; combatían, pero las espadas eran de caña; morían y después estaban de pie.

—Los actos de los locos —dijo Farach— exceden las previsiones del hombre cuerdo.

—No estaban locos —tuvo que explicar Abulcásim—. Estaban figurando, me dijo un mercader, una historia.

Nadie comprendió, nadie pareció querer comprender. Abulcásim, confuso, pasó de la escuchada narración a las desairadas razones. Dijo, ayudándose con las manos:

—Imaginemos que alguien muestra una historia, en vez de referirla. Sea, por ejemplo, esa historia la de los compañeros de la caverna. Los vemos retirarse a la caverna, los vemos orar y dormir, los vemos dormir con ojos abiertos, los vemos crecer mientras duermen, los vemos despertar

a la vuelta de trescientos nueve años, los vemos entregar al vendedor una antigua moneda, los vemos despertar en el paraíso, los vemos despertar con el perro. Algo así nos mostraron aquella tarde las personas de la terraza.

—¿Hablaban esas personas? — interrogó Farach.

—Por supuesto que hablaban —dijo Abulcásim, convertido en apologista de una función que apenas recordaba y que lo había fastidiado bastante—. ¡Hablaban y cantaban y peroraban!

—En tal caso —dijo Farach— no se requerían *veinte* personas. Un solo hablista puede referir cualquier cosa, por compleja que sea.

Todos aprobaron ese dictamen. Se encarecieron las virtudes del árabe, que es el idioma que usa Dios para dirigir a los ángeles; luego, de la poesía de los árabes. Abdalmálik, después de ponderarla debidamente, motejó de anticuados a los poetas que en Damasco o en Córdoba se aferraban a imágenes pastoriles y a un vocabulario beduino. Dijo que era absurdo que un hombre ante cuyos ojos se dilataba el Guadalquivir celebrara el agua de un pozo. Urgió la conveniencia de renovar las antiguas metáforas; dijo que cuando Zuhair comparó al destino con un camello ciego, esa figura pudo suspender a la gente, pero que cinco siglos de admiración la habían desgastado. Todos aprobaron ese dictamen, que ya habían escuchado muchas veces, de muchas bocas. Averroes callaba. Al fin habló, menos para los otros que para él mismo.

—Con menos elocuencia —dijo Averroes— pero con argumentos congéneres, he defendido alguna vez la proposición que mantiene Abdalmálik. En Alejandría se ha dicho que sólo es incapaz de una culpa quien ya la cometió y ya se arrepintió; para estar libre de un error, agreguemos,

conviene haberlo profesado. Zuhair, en su mohalaca, dice que en el decurso de ochenta años de dolor y de gloria, ha visto muchas veces al destino atropellar de golpe a los hombres, como un camello ciego; Abdalmálik entiende que esa figura ya no puede maravillar. A ese reparo cabría contestar muchas cosas. La primera, que si el fin del poema fuera el asombro, su tiempo no se mediría por siglos, sino por días y por horas y tal vez por minutos. La segunda, que un famoso poeta es menos inventor que descubridor. Para alabar a Ibn-Sháraf de Berja, se ha repetido que sólo él pudo imaginar que las estrellas en el alba caen lentamente, como las hojas caen de los árboles; ello, si fuera cierto, evidenciaría que la imagen es baladí. La imagen que un solo hombre puede formar es la que no toca a ninguno. Infinitas cosas hay en la tierra; cualquiera puede equipararse a cualquiera. Equiparar estrellas con hojas no es menos arbitrario que equipararlas con peces o con pájaros. En cambio, nadie no sintió alguna vez que el destino es fuerte y es torpe, que es inocente y es también inhumano. Para esa convicción, que puede ser pasajera o continua, pero que nadie elude, fué escrito el verso de Zuhair. No se dirá mejor lo que allí se dijo. Además (y esto es acaso lo esencial de mis reflexiones), el tiempo, que despoja los alcázares, enriquece los versos. El de Zuhair, cuando éste lo compuso en Arabia, sirvió para confrontar dos imágenes, la del viejo camello y la del destino; repetido ahora, sirve para memoria de Zuhair y para confundir nuestros pesares con los de aquel árabe muerto. Dos términos tenía la figura y hoy tiene cuatro. El tiempo agranda el ámbito de los versos y sé de algunos que a la par de la música, son todo para todos los hombres. Así, atormentado hace años en Marrakesh por memorias de Córdoba, me complacía en repetir

el apóstrofe que Abdurrahmán dirigió en los jardines de Ruzafa a una palma africana:

Tú también eres ¡oh palma!
En este suelo extranjero . . .

Singular beneficio de la poesía: palabras redactadas por un rey que anhelaba el Oriente me sirvieron a mí, desterrado en África, para mi nostalgia de España.

Averroes, después, habló de los primeros poetas, de aquellos que en el Tiempo de la Ignorancia, antes del Islam, ya dijeron todas las cosas, en el infinito lenguaje de los desiertos. Alarmado, no sin razón, por las fruslerías de Ibn-Sháraf, dijo que en los antiguos y en el Qurán estaba cifrada toda poesía y condenó por analfabeta y por vana la ambición de innovar. Los demás lo escucharon con placer, porque vindicaba lo antiguo.

Los muecines llamaban a la oración de la primera luz cuando Averroes volvió a entrar en la biblioteca. (En el harén, las esclavas de pelo negro habían torturado a una esclava de pelo rojo, pero él no lo sabría sino a la tarde). Algo le había revelado el sentido de las dos palabras oscuras. Con firme y cuidadosa caligrafía agregó estas líneas al manuscrito: *Aristú (Aristóteles) denomina tragedia a los panegíricos y comedia a las sátiras y anatemas. Admirables tragedias y comedias abundan en las páginas del Corán y en las mohalacas del santuario.*

Sintió sueño, sintió un poco de frío. Desceñido el turbante, se miró en un espejo de metal. No sé lo que vieron sus ojos, porque ningún historiador ha descrito las formas de su cara. Sé que desapareció brus-

camente, como si lo fulminara un fuego sin luz, y que con él desaparecieron la casa y el invisible surtidor y los libros y los manuscritos y las palomas y las muchas esclavas de pelo negro y la trémula esclava de pelo rojo y Farach y Abulcásim y los rosales y tal vez el Guadalquivir.

*

En la historia anterior quise narrar el proceso de una derrota. Pensé, primero, en aquel arzobispo de Canterbury que se propuso demostrar que hay un Dios; luego, en los alquimistas que buscaron la piedra filosofal; luego en los vanos trisectores del ángulo y rectificadores del círculo. Reflexioné, después, que más poético es el caso de un hombre que se propone un fin que no está vedado a los otros, pero sí a él. Recordé a Averroes, que, encerrado en el ámbito del Islam, nunca pudo saber el significado de las voces *tragedia* y *comedia*. Referí el caso; a medida que adelantaba, sentí lo que hubo de sentir aquel dios mencionado por Burton que se propuso crear un toro y creó un búfalo. Sentí que la obra se burlaba de mí. Sentí que Averroes, queriendo imaginar lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro, no era más absurdo que yo, queriendo imaginar a Averroes, sin otro material que unos adarmes de Renan, de Lane y de Asín Palacios. Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fuí, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta lo infinito. (En el instante en que yo dejo de creer en él, "Averroes" desaparece).

JORGE LUIS BORGES

EL OCCIDENTE Y EL PROBLEMA DEL MALDITO

De todas las grandes culturas que la historia nos da a conocer, la cultura occidental, la nuestra, es sin duda aquella cuyo carácter trágico continúa siendo el más acentuado. El poeta maldito, el genio desconocido, el santo perseguido, el héroe trágico son los protagonistas constantes de su largo drama. Tanto nos hemos acostumbrado a ello que casi no lo advertimos ya.

Nos parece muy natural que los héroes terminen mal. Su propio heroísmo suscitara menos admiración en nuestros corazones, si no sospechásemos que conocen de antemano sus destinos funestos y los aceptan. Combaten adosados a su propia muerte. Una vez forjada su espada, Sigfrido aguarda el puñal de Hagen. Napoleón navega hacia Santa Elena en cuanto abandona Córcega. Juana de Arco marcha a la hoguera desde que sale de Domremy. Todos los héroes de Occidente sufren muertes dolorosas: San Luis en Bizerta, Nelson en Trafalgar. Bayardo en el campo de batalla, allí mismo donde el condestable de Borbón le enrostra su piedad; Gastón de Foix en Ravena, en plena juventud, en plena victoria. Turenne en Alsacia y Dessaix en Marengo. Federico Barbarroja desaparece bajo las aguas de Sicilia. El verdadero héroe debe morir joven como Aquiles, como Alejandro. como Mermoz.

No sucede lo mismo en Oriente. El héroe posee la "baraca", sin la cual no llegaría a ser héroe. Esta "baraca", por regla general, lo protege hasta el fin. Los conquistadores más ilustres de Asia, Gengis-Khan, Tamerlan, mueren hartos de días y de riquezas. Igualmente los grandes jefes de la epopeya árabe, como también los grandes generales de la China, Li-Che-Min o Pan-Chao. El fin de Alejandro es prematuro, misterioso, no así el de Ciro. El fin de Belisario es lamentable, no así el de Chosroes, su ilustre contemporáneo. Nelson paga con la vida su victoria sobre Napoleón, pero el pirata Barbarroja no paga con la suya su victoria sobre Carlos V.

Se diría que una desconocida divinidad se ha sentido celosa de la gloria de los occidentales y enternecida, por el contrario, por la de los orientales. Selim, Soliman el Magnífico, pudieron creerse invencibles en el momento mismo en que se extinguían. Los tambores de la victoria sonaron al compás de los estertores de sus agonías. En tanto que Felipe II, Fernando de Styria, así como Carlos V y Luis XIV comprendieron mientras morían que estaban vencidos. Federico el Grande, Pedro el Grande escaparon a duras penas del suicidio. Gustavo Adolfo fué sin duda asesinado, como su gran rival, Wallenstein. Los héroes de Firdusi, los de Valmiki, amados por sus mujeres, por sus pueblos y por su posteridad descienden hacia sus tumbas con una lentitud majestuosa.

También en Occidente el poeta está maldito. Hasta se siente molesto cuando no se ve desconocido, perseguido. En Francia, Villon, Théophile, Voltaire, Chénier, Hugo, Baudelaire, Verlaine, soportan la prisión, el exilio o la muerte. La incompatibilidad de la poesía con la riqueza y el poder ha sido erigida como un axioma por los románticos. Vigny,

Byron, Baudelaire, Heine, la consideran como una evidencia y hacen de ella uno de los temas fundamentales de su lirismo.

También los poetas de la generación postromántica se inquietarán al no verse desconocidos. Saben que el éxito, la notoriedad, el dinero serán para Coppée y no para Rimbaud, para Eugène Manuel y no para Croz; saben que las consagraciones oficiales le serán prodigadas a Heredia más bien que a Mallarmé; el *café-crème* se convierte en un atributo del artista auténtico, y el éxito social y comercial parecen incompatibles con el talento.

Se ha dicho que tal estado de cosas estaba vinculado al triunfo de la democracia. No es cierto. El siglo de Luis XIV no fué más propicio al genio que la tercera República. Como testimonio tenemos a la epístola del propio Boileau a Racine.

*Avant qu'un peu de terre accordée par prière
Pour jamais dans la tombe eut enfermé Molière...
L'Ignorance et L'Erreur à ses récentes pièces,
En habit de marquis, en robes de comtesses
Venaient pour diffamer son chef d'oeuvre nouveau...*

Por lo demás, aun cuando faltara aquí la autoridad de Boileau, todavía nos quedaría por invocar la autoridad superior de los hechos. La buena voluntad de Luis XIV para con las artes no impide que Poussin, prudentemente exilado, viva en Roma, así como Bayle en Holanda y como Saint Evremond en Inglaterra. La Fontaine no conoce el favor real, y éste no es óbice para que Racine renuncie al teatro después del fracaso

de *Fedra*. Port-Royal dispersado, Fénelon en desgracia, el gran Arnaud perseguido —Pascal sólo escapa a la persecución porque muere—; he aquí un pasivo bastante pesado para un reinado que ha recibido la Francia de Descartes y devuelve la de Fontenelle. Voltaire aprovechó la ocasión para celebrarlo; su sátira: *Le russe à Paris*, muestra la decadencia espiritual en que Luis XIV deja el reino. La dulzura de Luis XV no impedirá que sus policías encarcelen a Voltaire, a Diderot y a Rousseau... Desterrados Chateaubriand, desterrada Madame de Staël, desterrado José de Maistre, he aquí el saldo del primer Imperio. Desterrado Victor Hugo, enjuiciado Flaubert, enjuiciado Baudelaire, Renan despojado de su cátedra y Michelet de la suya, he ahí el saldo del segundo.

Diremos que un genio maligno inclina a los pensadores hacia la oposición. Pero tampoco la suerte de los artistas parece más envidiable. Watteau no fué menos ignorado que Cézanne, ni Chardin que Renoir, El siglo XVII que prefirió Rigaud a Philippe de Champagne, y el siglo XVIII que prefirió Greuze a Fragonard, no tienen nada que envidiar al siglo XIX que prefiriera Edouard Detaille a Van Gogh... Dujardin-Beaumetz, no era después de todo más ridículo bajo Fallières que Chaplain bajo Luis XIV. Algunos, lo sé, me dirán: "Habla usted de un pasado cumplido. La Sorbona homenajea a Picasso; los poetas malditos andan de banquete oficial en banquete oficial." Creo que sería un error sobrestimar tales accidentes. Éstos se refieren a la amplitud de las revoluciones políticas que tornan difícil el ser desconocido por dos poderes sucesivos. Los instituidos por la liberación deben conceder la justa revancha a los perseguidos de la ocupación y de Vichy. Pero se ha de confesar que hemos asistido más bien a una especie de *chassé-croisé*

que a una reconciliación del Estado con el Espíritu. No es posible decir que las relaciones sean idílicas cuando Drieu se suicida, se fusila a Bras-silach, y Sacha Guitry es separado del teatro; cuando a Montherland y a Giono se les discute el derecho a escribir, Morand se exila y Léger se destierra como no hace mucho Bernstein y Romain. Se me contestará sin duda que estos hombres estaban equivocados. No me propongo abrir ni reabrir ningún proceso. ¿Pero se ha visto alguna vez que los jueces crean inocentes a los que condenan? Cuando los calvinistas quemaron a Servet no pensaron en ningún momento que Servet tuviese razón. Lo que me parece irrefutable es que, después de la guerra del 14, la condición del artista y del pensador tiende a volverse no cada vez menos sino cada vez más trágica, que hemos visto renacer las inquisiciones y los autos de fe, que los nazis quemaron libros aun antes del incendio del Reichstag, que se ha castigado más duramente la colaboración en los artistas y en los periodistas, que en los industriales.

Ni siquiera se atreve uno a reprochar especialmente a una época o a un gobierno por esta dolorosa situación del espíritu. Esto existe desde la edad media. Villon fué víctima de la sociedad feudal, Rousseau de la sociedad monárquica, Rimbaud de la sociedad democrática. Y es muy probable que si una administración comunista substituyese en Francia y en Inglaterra a la administración laborista, ésta continuaría en ese dominio los errores de sus antecesores. Preferiría a su vez Coppée a Cros, Cabanel a Gauguin, Sardou a Becqueet, Massenet a Debussy. No por ser comunista sino por ser administración.

En este caso la falta no incumbe, por lo demás, sólo al poder; incumbe a la concepción misma que el Occidente tiene de su propia cultura. Éste ha creído siempre que el lugar de los verdaderos pensadores es el desierto y no la corte. Ha preferido siempre a los artistas para los cuales "esto no tiene arreglo" a aquellos para los que "esto se arregla bastante bien". Esto se arregla para Meyerbeer, no para Beethoven, esto se arregla para Rigaud, no para Rembrandt. Ni para Pascal. Ni para Nietzsche, ni para Kierkegaard. Bien sabemos que en Persia no hay poeta maldito, que no puede haberlo, puesto que el poeta del rey es necesariamente el mejor poeta, como el vendedor de té de la corte de Inglaterra es por definición el mejor vendedor de té del reino. Pero no podemos pensar que los poetas sean proveedores como los otros "By special appointment" y tampoco deseamos que lo sean. Preferimos nuestros poetas desgarrados a los poetas persas con sus rosas eternas. Estos poetas occidentales saben perfectamente que no pueden entenderse ni con los grandes ni con el pueblo mismo, puesto que son y quieren ser especialistas, ingenieros del lenguaje, exploradores del verbo. Bien sabe el artista que para ser comprendido plenamente, la primera condición es la de ser simple, conformarse con las ideas recibidas, con las imágenes corrientes. No proponerse imponer a los hombres una visión de las cosas que éstos no hubiesen tenido antes que él. No tratar de crear un mundo nuevo.

El destino del gran hombre en Occidente no puede ser sino trágico, porque el destino general del hombre parece al Occidente trágico, por esencia. Ha separado al hombre y al mundo. Para el cristiano el mundo pertenece al orden de la naturaleza y el hombre al orden de la gracia, único culpable del pecado de Adán y único beneficiario de la redención

del Salvador. Y para Marx personalmente, por materialista que se proclame, el hombre continúa siendo muy distinto del mundo, ya que debe reconstruirlo. ¿Cómo podría hacerlo si se sumergiese totalmente en la naturaleza? ¿Cómo podría provenir de un filósofo hindú, para quien el hombre sólo es una ola en el eterno flujo del devenir, la idea de cambiar la faz de la tierra, de sustituir la pampa por la selva virgen, de hacer estallar el átomo? Desde que el Occidente arranca al hombre de la naturaleza, ya no puede hacerlo retornar a la tibia matriz de donde lo extrajo. Cuanto más hombre es el hombre, menos fácil le es aceptar su destino. Cuanto más grande es el hombre más dolorosamente se aferra a la naturaleza, su dominio, su prisión. La suprema decadencia para él sería decir: estoy contento. Ésta es para Fausto la fórmula exacta de la condenación. Puede suscribir sin temor la apuesta que Mefistófeles le propone, porque si la condición de la apuesta fuese cumplida, si la reconciliación se hubiese operado verdaderamente entre él y el mundo exterior, no tendría nada que perder; el diablo poseería ya el alma que habría dejado vencer su supremo resorte.

Creer que el comunismo resuelve este conflicto nos lleva a suponer que sustituirá la cultura occidental con otra cultura desvinculada de ella. Como lo hizo el cristianismo con el paganismo o el budismo con el confucionismo. Muchos filocomunistas lo creen. Y hasta podemos ver aquí y allá hermosas señoras, catecúmenas del marxismo, que se imaginan resucitar a las patricias romanas, corresponsales, amigas de San Jerónimo. Y en esto revelan su irreductible incompreensión del marxismo. Éste fué elaborado en Renania, después en Londres, por el hijo de un negociante y por el hijo de un industrial, en una época de gran optimismo con respecto

al porvenir del hombre. Jamás pensó romper con las técnicas ciclópeas elaboradas por la Europa capitalista, jamás renegó de la obra que ésta realizaba, sino que buscó más bien los medios de continuarla y perfeccionarla, superando las contradicciones que le parecían retardar la marcha del progreso. El cristianismo primitivo, implicaba un total renunciamiento a las pompas del Imperio romano, a los lujos urbanos de los Césares. El comunismo no desea renunciar a la electrificación. No quiere destruir la cultura occidental sino completarla. Su posición en el mundo moderno es por lo tanto casi la inversa de la que el cristianismo ocupaba en el mundo antiguo.

Mientras permanezca marxista no volverá la espalda al Occidente, y mientras permanezca fiel al Occidente deberá aceptar la distinción de lo temporal con lo espiritual, que la cultura occidental ha conservado siempre y a la que sin duda no podrá renunciar sin perecer. Vemos también que la Rusia bolchevique, en oposición con la Rusia zarista, admite la separación de la Iglesia y del Estado. Con esto se suscribe implícitamente al principio occidental de dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. No es necesaria una dialéctica poderosa para saber que de este principio procede la maldición del artista, del poeta, del filósofo. No se atiene tanto a las formas sucesivas de la sociedad como a la idea que el poeta, el artista y el filósofo se hacen de sus relaciones con la sociedad cualquiera que ésta sea. Como ciudadanos, como seres humanos, pueden maldecirla o bendecirla, pueden pisotear a Nerón y honrar a Tito, pero como filósofos, como poetas, como artistas, sus trabajos no preferirán más a los agentes de Tito que a los de Nerón. No es necesario en absoluto que un buen emperador presienta mejor que un mal

emperador la parte de genio que encubre una obra del espíritu. Nos da lugar a temer que Napoleón hubiera preferido Schiller a Kleist, Longfellow a Browning y Heredia a Mallarmé.

Nuestra escandalizada compasión por las desdichas de nuestros más prestigiosos músicos, nos hace olvidar demasiado que esta desdicha provenía de su mismo poder creador. Y que Cézanne se hubiese malogrado si todos los parisienses lo hubiesen comprendido desde un comienzo. El público espera que se le muestre lo que ya conoce y el artista occidental quiere precisamente mostrarle aquello que no conoce aún. El conflicto podría únicamente cesar si, renunciando a los valores de choque y buscando sólo valores de perfección, los artistas occidentales se tornasen parecidos a los ceramistas chinos. Pero ¿cómo desearlo? ¿Quién, si tuviese el poder de hacerlo, cambiaría el destino de Romeo y Julieta, por el de Filemón y Baucis? Cuando el Occidente deje de ser trágico, cuando diga al instante "detente, eres tan hermoso", será porque habrá terminado su carrera y porque en el cuadrante celeste habrá sonado la hora de otra cultura. La desdicha de sus grandes hombres es sin duda la revancha de su vida. Los más grandes han sentido y aceptado ese misterioso intercambio.

EMMANUEL BERL

Traducción de Lyly Cardahi de Ibáñez

1 9 1 7

I

Mil novecientos diecisiete.
Mi adolescencia: la locura
por una caja de pintura,
un lienzo en blanco, un caballete.

Felicidad de mi equipaje
en la mañana impresionista.
Divino gozo, la imprevista
lección abierta del paisaje.

Cándidamente complicado
fluye el color de la paleta,
que alumbra al árbol en violeta
y al tronco en sombra de morado.

Comas radiantes son las flores,
puntos las hojas, reticentes,

y el agua, discos transparentes
que juegan todos los colores.

El bermellón arde dichoso
por desposar al amarillo
y erguir la torre de ladrillo
bajo un naranja luminoso.

El verde cromo empalidece
junto al feliz blanco de plata,
mas ante el sol que lo aquilata
renace y nuevo reverdece.

Llueve la luz, y sin aviso
ya es una ninfa fugitiva
que el ojo busca clavar viva
sobre el espacio más preciso.

Clarificada azul, la hora
lavadamente se disuelve
en una atmósfera que envuelve,
define el cuadro y lo evapora.

Diérame ahora la locura
que en aquel tiempo me tenía

para pintar la Poesía
con el pincel de la Pintura.

II

Y las estatuas. En mi sueño
de adolescente se anabora
una Afrodita de escayola
desnuda al ala del diseño.

¡Inusitada maravilla!
Mi mano y Venus frente a frente
con mi ilusión de adolescente:
un papel y una carbonilla.

Ante la forma, era mi estado
de pura gracia y de blancura,
peregrinante a la ventura,
libre, dichoso y maniatado.

Incontenible, aunque indecisa,
la línea en curva se dispara
como si un pájaro jugara
con el contorno de la brisa.

Cautivo al fin que lo promueve
y al negro albor que lo sombrea,
el claroscuro redondea
la cima exacta del relieve.

Y el azabache submarino
ciñe a la hija de la espuma,
fingida en yeso, luz y bruma
de carbón, goma y disfumino.

Nada sabía del poema
que ya en mi lápiz apuntaba.
Venus tan sólo dibujaba
mi sueño prístino, suprema.

Feliz imagen que en mi vida
dió su más bella luminaria
a esta academia necesaria,
que abre su flor cuando se olvida.

RAFAEL ALBERTI

JUDAÍSMO, SUEÑO SOÑADO POR LA DEIDAD

Mientras que el espíritu aplicado, y especialmente el de las ciencias, puede celebrar triunfo sobre triunfo, el espíritu puro —el espíritu espiritual, el espíritu del espíritu— se halla paralizado por su propia esterilidad.

Este estado de cosas que determina nuestro momento histórico actual a raíz de haber sucumbido seis millones de judíos, recuerda vivamente aquel otro que regía hace unos cuatro mil años, cuando los egipcios construían sus mejores pirámides infundiendo en ellas conocimientos formidables, sin que se hubiera podido establecer algo así como el Decálogo.

Igual que hoy, no bastaba entonces con distinguir entre el bien y el mal, sino que importaba obtener una revelación o inspiración susceptible de descubrir qué mal era capaz de producir el bien y qué bien tendía a generar el mal.

La clarividencia necesaria para desenredar tan complejo intercambio de relaciones, estalló entonces en cierta tribu egipciopalestinense o sinaítica llamada, en sus comienzos, los hebreos, más tarde, los israelitas y finalmente, los judíos.

Según partículas de textos muy antiguos y muy puros del Deute-

ronomio, Israel fué elegido para llegar a ser santo, porque santa era la deidad. Israel era el más insignificante de los pueblos. La divinidad lo amó, porque ese pueblo inaparente creía no deber amarse a sí mismo. Sus patriarcas habían recibido la promesa de que, una vez libre de la opresión egipcia, Israel sería *un pueblo singular entre todos los pueblos que están sobre el haz de la tierra*. La deidad selló un pacto con Israel. Ese pacto tuvo por trauma un sueño soñado por la deidad.

El arte de la santidad vertiginosa brotó del espíritu candentemente ensimismado de la grey hebrea, porque en los albores de su afanar se había perpetrado un formidable crimen fraticida. La historia de Caín y Abel prefijaba la trama de la historia de todas las generaciones, porque desde Caín hasta hoy, el hombre no ha hecho, esencialmente, más que matar a su hermano.

No se podrá establecer nunca si Caín y Abel eran hombres o tribus. En cambio queda comprobado que a la sombra de los clanes inmediatamente hebreos actuaba, durante cinco siglos, cierto tronco humano llamado los *geni*: los cainitas, los quenitas o quenios, que veían en Caín a su antepasado epónimo. Esa extraña tribu cananense de los cainitas se componía de beduínos libres, independientes y violentamente apegados a su sorprendente singularidad.

Desde tiempos inmemoriales se consumió por llevar a buen fin la faena más notable que se conozca en el orbe de los mortales: la servidumbre voluntaria. Mientras que todos los demás beduínos se contentaban con propulsar una industria agropecuaria liviana y superficial, para que su supuesta hidalguía rural no sufriera detrimentos, los quenitas se molestaban en extraer los metales de las minas, en fundirlos, en forjarlos y en

darles forma. Se movían en el vientre de la tierra como mineros y herreros. No abandonaron ni su tremenda esclavitud ni su independencia de siervos nómadas hasta que Salomón terminara el Templo, hasta que Yahvé tuviera su casa. Entonces estos herreros errantes sacrificaron a la deidad sus molestias y su alegría.

Hay quien pretende que los gitanos descienden de los quenitas. Evidentemente la existencia de los quenitas evoca la de nuestros gitanos y afiladores ambulantes. Por otra parte recuerda la de los zelotas de la época de Jesús, de los que Flavio Josefo dice: “Están tercamente apegados a la libertad y no reconocen sino a Dios como su rey y señor. Aguantan todos los martirios y no se preocupan, siquiera, por la muerte de sus parientes y amigos con tal de no tener que soportar la soberanía de un hombre.”

El suegro de Moisés, madianita por los parajes de su tribu y quenita por su origen, se llamaba como madianita Jethro y como quenita, Hobab, a semejanza de Caín, el cual llevaba el nombre doble Tubal-Caín. (“Y Zilla parió también a Tubal-Caín, acicalador de toda obra de metal y de hierro”). Hobab fué el alto sacerdote de su grey. Su hija, la quenita Séfora, mujer de Moisés, parece haber introducido la circuncisión en Israel. Los quenitas, conocedores de los parajes cananenses, les sirvieron a los israelitas de guías en el éxodo de Egipto. Jael, la heroína de la Canción de Débora, redactada por el año 1200 antes de la era cristiana, fué la esposa del quenita Heber. Aún en el siglo nueve antes de nuestra era, el quenita Jonadab, hijo de Requab, exhortó a los suyos para que no abandonaran su independencia excepcional: el nomadismo de siervos voluntarios, la anarquía en favor de la deidad.

Se supone que el *signo de Caín* son las filacterias, correa de oración que descansa, como frontal, sobre la frente y que se enrosca, como atadura simbólica de esclavo, alrededor del brazo izquierdo, del brazo del corazón. La cicatriz de la circuncisión es asimismo interpretada como la perpetuación de la mortífera herida de Abel, herida causada por un instrumento metálico, según correspondía a Caín, *acicalador de toda obra de metal*. La interrupción de las jornadas por el reposo sabático, que no puede ser atribuída inmediatamente a una grey de ganaderos, parece seguir también una tradición de los quenitas, cuya tarea sí permitía interrupciones. El supuesto origen quenita del *sabbat* explica satisfactoriamente la vetusta y expresa prohibición de encender fuego en ese día, prohibición muy significativa en un gremio de herreros.

La costumbre de servir a Yahvé parece haber sido tan vieja entre los quenitas que Hobab, el sacerdote, pudo ser el primero que ofreciera, en medio de Israel, un holocausto y sacrificios, sacrificios seguidos por una comida sagrada en que tomaron parte los israelitas notables. La servidumbre instintiva e intuitiva de los quenitas enamorados de su independencia, fué la sumisión a Yahvé.

Según todos los indicios, la tribu de Caín era la única que no sólo se atrevió a internarse en las honduras de la tierra, sino que sintió la necesidad de propulsar su quehacer en el paraje de la subterrneidad: de la angustia, de la muerte, de los sueños pesados. ¿Fué un excepcional instinto lóbrego el que la empujaba hacia las entrañas de la morada humana o fué su rutinario afanar en las cuevas de la tierra el que la inducía a una introspección de lobreguez? La singularidad de su tradición angustiosa les había impuesto una angustia tradicional. Mediante

su angustia cainita la tribu de Caín tomaba parte, hasta siempre jamás, en la muerte de Abel. La angustia que experimenta el homicida es la parte de la muerte de su víctima que a él le toca. Mientras que los beduinos de la estepa cultivaban la procreación de los vegetales y de las bestias para enriquecer el futuro de los tiempos, sin preocuparse por lo que había acaecido en el principio, los quenitas se encerraron en el regazo del cuerpo terráqueo para explotar los bienes acumulados por el pasado y en el pasado. Instigados por su arcaica y atávica pasión a agitarse en la subterránea soledad, no hacían, trascendentalmente, más que remontarse a sus comienzos. Los quenitas se arrimaron al mal, porque el mal formaba el cauce en que discurría el elemento de su vida, desde el origen. El origen de los quenitas fué la muerte a mano airada.

Según la famosa hipótesis sobre los quenitas, fueron ellos los que iniciaron a los israelitas en todos los rudimentos del culto a Yahvé. Según los adversarios de esa hipótesis, la influencia quenita no fué más que apreciable.

Los quenitas acamparon al lado de los israelitas, y en medio de ellos, durante la evolución de unas diecisiete generaciones. Se mezclaban con la otra grey, sin formar una sola cosa con ella. Así se explica que los israelitas no vacilaran demasiado en acoger esa angustia quenita de un sueño pesado y de acatarla como génesis del alma, pero que tardaran en identificarse con Caín. Así como España confiesa ser o no se niega a ser Don Quijote y Sancho Panza a un tiempo, Israel llegó a identificarse, por fin, con Caín y Abel a la vez, cargando con la relativa culpabilidad de Caín y la relativa inocencia de Abel. Esto acaeció en el instante en que Israel se declaró dispuesto a servir, con su

instinto y su intuición, a Yahvé, deidad que prohibía matar. Si fué Jahvé el que dió vida a Caín, fué también Yahvé el que dió muerte a Abel. La angustia que experimentan el fratricida y su víctima, es el molde que hizo cristalizar el alma israelita. Esa angustia transmutó a los israelitas en dueños de la servidumbre sagrada.

A partir de determinado momento de su órbita evolutiva, los israelitas hicieron cesar el sacrificio de seres humanos. Durante unos cuantos siglos la muerte preparada al enemigo —al forastero que no veneraba a Yahvé y al israelita que desacataba su Ley— no era concebida todavía como homicidio y menos aún como fratricidio. El pecado de la heterodoxia y de la herejía era tenido por mortífero: por un acto que acarreaba la muerte. Pero luego de diluirse la era del totem y del tabú, la venganza en todas sus formas, y aun en la de la justicia, dejó de ser un atributo humano. No se quería matar, siquiera, en idea. No se recurrió a aniquilar figuras de cera, como hicieron otras culturas. La prohibición de matar, expresada para nosotros en el sexto mandamiento, se volvió, también desde el punto de vista del orden numérico, el corazón de la Ley decalogal.

La rápida ojeada con que la exégesis teológica interpreta los fenómenos cananenses hace creer que la empresa más genial de la inspiración israelita fué el establecimiento del Decálogo. En realidad el Decálogo no habría podido cristalizar si los israelitas no hubieran producido la clarividencia y abnegación suficientes para señalar el mal como sustrato de su existencia.

Los israelitas disponían del candor necesario para confesarse a ellos mismos y a la crónica sagrado-escandalosa del Antiguo Testamento, toda

la historia de sus maldades. Es esta confesión la que hizo posible el surgimiento del Decálogo. El Decálogo no tendría ningún valor si fuera efectivamente de origen no-humano, como, por ejemplo, la vida. La Ley con su sexto mandamiento llegó a ser la legislación imperecedera e infalible sobre el bien y el mal, porque esa legislación está destilando, el bien que representa perpetuamente, del mal que le sirve de sustrato. La prohibición de matar es la aventura más audaz y más temeraria que el espíritu no-utilitario haya corrido en el transcurso de su órbita. La aventura que supone, equivale a un escándalo, porque ¿cómo puede esa criatura humana, empujada por el más candente de sus instintos a matar lo que ama, renunciar a matar lo que odia?

La carga que descendió con el advenimiento de la Ley sobre los hombres israelitas fué tremenda. La Ley es simple, genial e insoportable: imposible de soportar. La Ley exige de la criatura que sea, a un tiempo, Caín y Abel y que lleve a cabo su existencia —habiendo o no, cometido el fratricidio— con el fruto del fratricidio en las entrañas. No le ofrece el alivio de expiar su posible o supuesta culpa. Como el fratricidio ha sido perpetrado o será perpetrado de todos modos, aun tal vez no por un ser determinado, pero sí por alguien, cualquier expiación es inútil. La expiación no existe; ningún sacrificio borra el mal cometido. Igual que la meta de la venganza, la de la expiación es ficticia. El medio de no dejarse desilusionar por esa ficción consiste en desempeñar, mediante la angustia, a la vez, el papel de Caín y de Abel. La solidaridad que se basa sobre la fusión de esas dos figuras de hermanos en una y que se llama, bíblicamente, amor al prójimo, lleva muy lejos. En Israel es lo mismo si yo no vivo y tú vives y si yo muero y tú no mueres. La sensa-

ción de la unicidad del individuo es tan intensa, que el individuo aislado no puede ser concebido sino como una de las infinitas facetas del poliedro, asimismo infinito y sempiternamente cambiante, del cuerpo de la humanidad. Ante la concepción israelita del individuo se funden el tú muerto, el tú nonato y el yo presente. En la vida israelita rigen casi las mismas reglas que rigen en los sueños. Ante la concepción israelita no tiene ningún sentido matar a nadie. Ningún homicidio mata el mal y, por encima de esto, no se debe tratar de exterminar el mal, porque el mal existe para que la inspiración eduzca de él el bien.

Ésta es también la razón por la que el antijudaísmo, que surgió junto con el advenimiento de la Ley, no haya sido combatido por los judíos, de no ser con judaísmo. El antijudaísmo se dirige contra la insoportable impenetrabilidad de Yahvé; la codicia que suele acompañar al antijudaísmo se despierta ante la actitud de los siervos de Yahvé, los cuales no se defienden. Sería disparatado intentar hacer desaparecer el fenómeno del antijudaísmo, único en su género, porque el judaísmo, asimismo único en su género, no sería lo que es, si no produjera una formidable reacción. En cuanto a la perversidad perfectamente impúdica que se consienten los antijudíos, es otra cosa. Es natural que exista el antijudaísmo, ya que existe el judaísmo. En cambio es contra natura que haya antijudíos como hay judíos. El judío nace judío, pero el antijudío es un orate que se define a sí mismo exhaustivamente por una sola aversión que lo mueve. Israel dió la Ley. ¿Qué contra-ley sabrían dar los antijudíos? El antijudaísmo podría estar a la altura del judaísmo si no fuera por la estulticia de los antijudíos.

Ahora bien, la Ley que brotó en el fuero interior del Caín-Abel israe-

lita, no es sólo insoportable sino también inhumana. Es inhumana la Ley que exige vivir sin adorar falsos dioses, sin hacerse imágenes, sin llevar el nombre de la divinidad en la boca, sin turbar el reposo sabático, sin desacatar a los padres, sin matar, sin cometer adulterio, sin hurtar, sin enunciar falsos testimonios, sin codiciar bienes ajenos; y todo esto en nombre de una divinidad impenetrable. ¡Cuán inhumano es, ante todo, ese sexto mandamiento que obliga, trascendentalmente, a renunciar tanto a la venganza como a la expiación! En suma, la Ley judía arremete contra todo lo que pasa por ser acusadamente humano.

¿Importa el hecho de que ese Decálogo del sexto mandamiento sea tan inhumano? Importaría si fijara penas por su violación como hacen las leyes del código penal que distinguen entre muchas formas del homicidio, que, por política, no se atreven a condenar a ninguna de ellas terminantemente y que no vacilan en hacer pagar un homicidio con otro. El judaísmo del Decálogo tiene que ser divinamente inhumano y provocar, por tanto, el antijudaísmo enemigo de la servidumbre voluntaria, porque el judaísmo no es sino el sueño soñado por la deidad para inspirar a los hombres. La poesía es ya un matiz bastante conmovedor del ensimismamiento inspirado, pero por encima de la lírica, y aun de la profecía líricamente iluminada, se cierne otra meta de la inspiración. La poesía es un delicioso capullo de la angustia, pero el judaísmo es su flor.

Es notable que no se le ocurra a nadie decir *Abel y Caín* y que todo el mundo diga *Caín y Abel*, a pesar de que aquél fué el malo y éste, el bueno. Todo el mundo dice *Caín y Abel*, porque Abel no fué acusadamente bueno. No pudo serlo, porque, mientras que es relativamente fácil ser malo, casi nadie es bueno. Abel, un corderito sin cualidades,

se contentaba, por lo visto, con ser vagamente lo que era. Caín, en cambio, se volvió el formidable iniciador de esa historia de fratricidios que es la Historia. Como todo fraticida, se consumió por llegar a ser, a la vez, él y su hermano. En Caín se halla preformada la necesidad de todo israelita de sentirse, a un tiempo, Caín y Abel, necesidad que se le impone para poder no matar. Caín fué el tremendo héroe que tuvo que renunciar a la expiación o, si se quiere, a la venganza. El deseo de la expiación es asimismo un deseo de la venganza; en las honduras de su posible arrepentimiento el homicida angustiado intenta vengarse por la angustia que le causa lo que hizo; en las honduras de su posible arrepentimiento quisiera matar aún la *muerte* de su víctima: su hermano. Se dice *Caín y Abel* y no, *Abel y Caín*, porque es a Caín a quien Israel le debe su admirable angustia decalogal.

El excepcional sueño soñado por Yahvé, ese divino ensayo emprendido a fin de ganar a una prole para el arte de la religiosidad, pudo prender entre los israelitas, porque la extraña aventura quenia, la viviente súplica de no matar, los había arrancado de la ley de talió. El sueño de la deidad obligó a Israel a sacrificar su existencia humana a favor del más inhumano de los sueños. El sexto mandamiento le prohibió matar, otro introdujo un día de meditación en la semana de las jornadas acostumbradas, otro le privó de cualquier deidad no impenetrable y otro tildó hasta a las bellas artes de indignas de la grey del ensueño.

Lo perfectamente inhumano de esta existencia no provocó sólo el antijudaísmo inagotable de los antijudíos, sino también el ateísmo de los judíos. En la antigüedad los judíos se vieron acusados de ateísmo, porque su deidad era abstracta y porque tuvieron que circunscribir su

nombre indecible. Para los judíos mismos esa abstracción no fué sólo un sueño pesado, sino una pesadilla. La historia de los judíos, que, desde un punto de vista, resulta ser la de unas persecuciones ininterrumpidas, se presenta, bajo otro aspecto, como la de unas rebeliones continuas contra la divinidad. Es tan inhumano tener que ser judío, que los judíos sefarditas postmedievales llegaron a formular la frase siguiente: "En este mundo sufrimos, porque somos judíos; en el otro mundo sufriremos, porque no fuimos judíos."

Ahora bien, a pesar de todo, nosotros, los judíos, hemos ido consumiéndonos por internarnos en el imperio del sueño pesado y cruel que se nos abrió.

Desde hace tres mil quinientos años nos arrastramos por los cauces de la historia con nuestra tremenda angustia de fratricidas y víctimas de fratricidas sobre los hombros, sin poder alegrarnos y sin poder sufrir como los demás. Cuando nos miramos a nosotros mismos con las correas de oración en la frente y en el brazo, nos sentimos enteramente figuras paridas por el sueño de la deidad, sueño que se refleja en nuestras pupilas angustiadas. Nuestra vida es una angustia tan lacerante, que nuestras satisfacciones y nuestros martirios se queman en ella. No nos movemos como hombres, sino que nos tambaleamos, extáticos o lánguidos, cual configuraciones de un sueño angustioso. Nacemos espectros, morimos fantasmas y entre el nacimiento y la muerte arrastramos las quiméricas cadenas de nuestro avasallamiento ante la impenetrabilidad. Esta forma de la servidumbre calentó nuestra inspiración hasta la candencia, pero

cada vez que nos disponemos a abrazar alguna ficción de felicidad, tenemos que sonreírnos amargamente, porque descubrimos que no somos menos efigies de sueño que esas ficciones. Todo lo que somos y todo lo que hacemos lleva el estigma de la exageración o mutilación fantasmagóricas.

Al mirar hacia atrás —ademán que los rabíes nos prohíben en cierto modo, porque, para no detener el fluir eterno e infinito del judaísmo, no se debe distinguir entre el atrás y el adelante— nos estremecemos y nos asustamos nosotros mismos. ¿Cómo es posible que más de cien generaciones de criaturas que no atribuían más importancia a la muerte de la que tiene la vida, y viceversa, se hayan dejado borrar, en cualquier momento, de la visibilidad, enteramente como figuras que desaparecen al abrirse los párpados detrás de los que se deslizaron?

¿Qué hemos conseguido con esto? ¿Hemos conseguido algo con esto?

Estas preguntas no se plantearon casi nunca en el seno de nuestras generaciones. La mayoría de ellas sucumbieron en el antijudaísmo antes de que pudieran preguntar nada. Otras abrazaron el bautismo. Cuando dejaron caer sobre sus sienes esas gotas de agua, era como si quisieran ahuyentar mediante el frescor el ensoñamiento judaico que las tenía esclavizadas. Pocas generaciones pudieron propulsar su judaísmo conscientemente hasta la hora de la muerte natural. ¿Conscientemente? Con la conciencia de los soñadores. En cuanto a la conciencia de los despabilados, sirve mejor para alejarse del judaísmo que para

perseverar en él. Si no hacemos nada para destruir el brillo fatuo que esmalta nuestras pupilas, ese brillo no es privado de su consistencia. Si queremos percibir nuestra singularidad judaica, cerramos los ojos fuertemente. La alianza hecha entre los israelitas y la deidad nos aseguró la perduración, porque gracias a ella nos deslizamos como fardos de neblina, porque anidamos indistintamente en la casa y en la tumba, porque florecemos y nos secamos como lágrimas y porque obedecemos a nuestra angustia como le obedecen los sueños.

Al principio cargamos con el Decálogo, luego con la Torá que envuelve al Decálogo, después con el Talmud que envuelve a la Torá, acto seguido con el deber de estudiar día y noche, deber que envuelve al Talmud, a la Torá y al Decálogo, y finalmente cargamos con la deidad extraexistente e inimaginable que lo envuelve todo. ¿No éramos efigies de sueño? ¿Nos teníamos acaso a nosotros mismos? Huíamos hasta la corporeidad de las artes escultóricas y pictóricas. Hasta ayer no éramos ni escultores ni pintores y ni siquiera compositores; siguiendo la portentosa prohibición de la Ley, nuestros maestros temían la falsedad que se puede exteriorizar en la obra de arte y que no puede ser contrarrestada como en lo que pensamos, lo que sentimos y lo que escribimos. Estudiábamos y meditábamos con los ojos cerrados, meciendo la cintura, como los que bailan en sueños. Pecábamos, dejábamos de pecar y volvíamos sobre los pecados, igual que los padres de nuestros padres que escribieron la historia de sus maldades en el Antiguo Testamento. Pero tanto el estudio como los pecados los llevábamos a cabo con nuestra lacerante an-

gustia decalogal en las entrañas, de suerte que a veces era lo mismo: pecar o meditar. Avasallados por la prohibición de crear obras de estatuaría y de empujar nuestros irresistibles anhelos musicales hasta más allá del canturreo mesiánico, arrancábamos imagería sobre imagería de nuestra angustia, para alimentar la inspiración. Inspiraciones más exuberantes de las que generan los sueños nos visitaron. Pero a nuestros maestros no les bastaba con esto. Notábamos que nos arrastraban hacia algo con que incluso nosotros, soñadores empedernidos, no nos atrevimos a soñar. Nuestros maestros exigieron que todo Israel fuera como los mejores entre nosotros y que llegara a ser esa poca cosa que llaman la eminente minoría.

¿Sorprende que hayamos fracasado en esto? Sorprende que no hayamos fracasado totalmente.

Tal cual somos hoy, somos el testimonio de una prole que canturreaba en sus llantos más desgarradores para que nuestro Dios soñador quedase servido. Los soñadores del ghetto, las tramas de sueño que se deslizan por nuestros teatros, el régimen de húmeda suavidad que domina nuestras retinas, nuestro ciego sentimiento de solidaridad, nuestro sonámbulo apego a la familia, la fidelidad visionaria que guardamos a una Jerusalén no-existente, nuestra ensimismada renuncia al quehacer violento y el ahinco feérico con que nos agarramos a nuestro ensoñamiento preñado de angustia, todo esto atestigua lo que hemos querido hacer para cumplir con aquella alianza que se selló hace tres mil quinientos años.

Así como los chinos tornearon la lírica y el marfil y como los hebreos elaboraron el mármol blanco y la filosofía, nosotros fuimos sacando hilos y más hilos de la candorosa, febril y vidente angustia de nuestros

corazones para llegar a ser artífices de la religiosidad. Nosotros también hemos tenido filósofos portentosos; pero por admirables que resultaran sus creaciones a los espíritus no entrañados de la angustia decalogal, no fecundaron nuestras añoranzas ensoñadoras. Éramos un pueblo de mártires y queríamos ser un pueblo de santos. Nuestros maestros de la Edad Media se atrevieron a hacer como si pudieran engañar a la deidad. ¡Mira esta cofradía de sacerdotes!, decían. ¡Mira esta santa comunidad! Nuestros maestros esperaban que una porción del pueblo podría ser tomada por el pueblo entero.

Hemos escrito, hemos leído y hemos meditado tanto que la sabiduría no puede amarnos menos abnegadamente de lo que nosotros amamos a la sabiduría. Hemos sufrido de tal manera que generaciones de nuestras gentes se arrastraban como con sacos pesados sobre los hombros. Nuestros labios están destrozados de exhalar gemidos y proferir plegarias. Hemos huído la lógica, hemos huído la vida y hemos hecho lo imposible para no sentir que nacemos para morir prematuramente. Con nuestro Decálogo hemos conseguido arrancar a las generaciones del indigenismo en que evolucionaban. Nuestro profeta Samuel insinuó la portentosa posibilidad de vivir en la anarquía sagrada. Con elocuencia enternecedora bosquejó el martirio que entraña la servidumbre al César y la elevación que supone el servicio, sin intermediarios, a la divina impenetrabilidad. Ese Samuel se afanó para que fuéramos juzgados por preclaros jueces en vez de ser conducidos por mandadores vendidos a la vanidad. Mas, evidentemente, nada de esto bastaba para transmutarnos, a todos nosotros sin excepción, en un pueblo de orantes.

Cuando Hilel, el precursor de Jesús y, por algunos años, su coetá-

neo, empezó a iniciarnos en el comportamiento anárquico a favor del sueño que la deidad había soñado para nosotros, ascendimos al punto culminante de nuestra agonía: el judaísmo devino una nacionalidad espiritual, la única que hombres algunos lograran plasmar. Nuestra misión fué la fragancia de la flor de aquel mal que nos habían legado los quenitas para administrarlo.

No hemos llegado más allá. Hemos calentado nuestra pasión por la idealidad hasta abrazar con ella toda aquella verdad que se puede comprar con el martirio. Pero no hemos llegado más allá. No hemos vacilado en apiñarnos debajo del toldo de la muerte para llevar a buen fin la aventura que nos parecía tan digna a unos artífices del espíritu. Tuvimos que convencernos de que, si la Ley de la deidad era inhumana, el sueño de la deidad era tal vez incluso sobredivino. Sabíamos que la deidad era, en cierto modo, sobornable: que se dejaba sobornar por plegarias ardientes y actos portentosos. Pero asimismo sabíamos que el sueño es insobornable. La deidad no se había molestado en soñar para que un día se pasease solamente un grupo de justos por esos callejones que forma la muchedumbre apelotonada.

No obstante, con la congoja, con la ansiedad y la angustia de gentes que no cultivan ni el homicidio ni la producción artística y cuyo fervor cristaliza en ensoñamiento de religiosidad, adivinamos que uno de nosotros poseía la suficiente genialidad de corazón para arrastrarnos a nosotros todos hacia el escándalo sagrado con que soñábamos por haber soñado con él la deidad.

Pero entonces llevaron a seis millones de nosotros a la muerte. Creemos saber que entre esos seis millones se encontraba aquél con quien

habíamos contado. Se llevaron a más de una tercera parte de nuestras gentes. ¿Se da cuenta la historiografía de lo que esto significa? Hasta el fin de los días nadie nos quitará la idea de que aquél se encontraba entre los seis millones de seres humillados, vejados y exterminados. Estuvimos a punto de preguntarnos: ¿Quién descubrirá las cenizas de sus ojos? Entonces vino otra potencia, una potencia antinacional-socialista, y sorbió la esencia judaica de unos cuantos millones más de nuestras gentes.

Después de esto ya no nos extraña que, mientras el espíritu aplicado, y especialmente el de las ciencias, pueda celebrar triunfo sobre triunfo, el espíritu puro —el espíritu espiritual, el espíritu del espíritu— se halle paralizado por su propia esterilidad. Siendo como somos, más cenizas que carne, hemos comprendido que en esa historia de fratricidios que es la Historia, el que no se consume por ser Caín y Abel a un tiempo, es siempre Caín, sea el fraticida o su víctima.

MÁXIMO JOSÉ KAHN

NOTAS

Documentos

SOBRE ALEMANIA Y LA PAZ ¹

Entre las dos guerras dediqué no sé cuántos artículos a refutar la tesis —con demasiada frecuencia sostenida en el extranjero, particularmente en ciertos medios anglosajones— que el problema de la paz se reduce a un problema franco-alemán y que si Francia y Alemania logran entenderse, una tranquilidad idílica reinaría en el mundo. Este punto de vista, demasiado simple, chocaba con la evidencia. Por lo demás se originaba en los artificios de la propaganda alemana. En realidad el problema de la paz *era el de Alemania y Europa*. Es lo que vanamente intenté hacer comprender a mucha gente que no quería servirse de sus ojos para ver ni de sus oídos para oír.

Hoy digo, con la misma convicción, que el problema de Alemania y la paz no es ya un problema europeo sino un problema mundial.

Y no es sólo por el hecho que los Estados Unidos de América estén ahora comprometidos en él, contrariamente a lo que ocurrió después del conflicto anterior, ni porque la sede de la UN esté en Nueva York. Es porque las condiciones del mundo han cambiado radicalmente y porque, si no quiere comprenderse la revolución que el motor de avión ha hecho en nuestras costumbres —suprimiendo las distancias— no se comprende nada de los tiempos nuevos. En consecuencia, no se comprende nada tampoco del verdadero problema de la paz. Una vez más, como lo ha dicho Paul Valéry, corremos el riesgo de entrar en el porvenir a reculones, con los ojos vendados.

Considérese uno de esos grandes mapas de líneas aéreas que se publican en Estados Unidos. La comprobación que más se impone —es la de que alrededor

¹ Fragmento de una conferencia.

de los nueve décimos del mundo —hablo, está claro, del mundo terrestre— se hallan, por decirlo así, vacíos. La segunda comprobación, no menos impresionante que la otra, es la de que en este globo de inmensos espacios vacíos existe un pequeñísimo espacio limitado, recortado y como crispado sobre sí mismo, un espacio que no ocupa más lugar en la economía general de las tierras que el cerebelo en un cuerpo, un espacio que Paul Valéry llamaba “el pequeño cabo de Asia” y que es Europa, la vieja Europa, la madre de todos nosotros.

Claro que el Japón, la parte oriental de China, la India, el Este del Canadá, el Este de Estados Unidos, las regiones en que están situadas las capitales de los países de las Américas Central y Latina, la provincia de Buenos Aires en Argentina, la de Río de Janeiro en Brasil, la de México en México y aun Egipto, Nigeria, África del Sur, un rincón de Australia, etc., tienen también una población densa, aunque la densidad sea muy sensiblemente inferior a la de Europa. Pero no son, en esos casos, sino fracciones de países, mientras que Europa representa, ella sola, más de veinte países.

¿Cómo extrañarse entonces de que esas crisis espantosas —cuyas repercusiones, transmitiéndose de un país a otro, trastornan la humanidad entera— provengan todas de Europa? Europa estalla. Europa está superpoblada, superindustrializada. Es una especie de contracción, de exageración, de crispación permanente. Una caldera cuyo vapor no tiene ya suficientes válvulas de escape.

Fácil es concebir que tal situación haya existido durante siglos cuando la tierra era vasta, es decir, cuando los islotes humanos que la pueblan aquí y allá quedaban separados por grandes intervalos de espacio y de tiempo, cuando faltaban los medios técnicos para llevar y desarrollar la civilización. Pero que esta situación siga existiendo cuando la distancia ha quedado reducida a *quantité négligeable*, cuando París, Londres, Wáshington, Moscú, están a 36 horas de Buenos Aires, de Ciudad del Cabo o de Calcuta — he ahí lo inconcebible.

Lo que podría llamarse la revolución de la distancia ha trastornado nuestros hábitos materiales. Frente a ella nuestros hábitos intelectuales, sin embargo, permanecen inertes. He ahí la paradoja —la paradoja insensata— de nuestra época.

En otros términos: o “repensamos” todos juntos el mundo, sus nuevas dimensiones y nuevas posibilidades, o nos aplastaremos todos, como insectos ciegos, junto a la salida abierta para nuestra liberación.

No quisiera dejarme arrastrar por un plano inclinado peligroso. Pero ¿no

puedo acaso permitirme decir que hay sin embargo una cosa incomprensible en este mundo achicado —y, lo que es más, en este mundo arruinado, ensangrentado y huraño— cuando se ven las más grandes potencias de esta época empeñadas en algo así como en hipnotizarse sobre minúsculas zonas de influencia en tal o cual parte de Europa, cuando las nueve décimas partes del mundo están vacías? ¿No ha llegado el momento de hacer estallar nuestras dimensiones políticas y económicas para acordarlas con las dimensiones de espacio y de tiempo? ¿No ha sonado la hora de convencerse de que un cierto arreglo del mundo, una cierta manera de encarar los problemas políticos e internacionales, una cierta manera de resolverlos —o de no resolverlos— por la muerte en común, han sido superados, han terminado y acabado, y que debemos poner a contribución todas las potencias de nuestra imaginación para salir de nuestras costumbres intelectuales? Corremos riesgo de ver encenderse mañana una nueva catástrofe, más apocalíptica aún que la de que apenas acabamos de salir... ¿Y por qué? ¿Por qué, siendo así que todo en el mundo está por hacerse, por mejorarse, por desarrollarse, por crearse, y que ahora disponemos de los medios de realizar esos milagros, que el hombre no está ya solo y abandonado en ninguna parte, que las tierras más ingratas pueden ser transformadas en habitables y que, por lo demás, en la inmensidad de este mundo tan hermoso hay tantos espacios que no piden sino ser habitados.

No, no. Nosotros los franceses (¿oyen ustedes?) no aceptamos esa especie de insensato fatalismo que quisiera condenar a la vieja Europa —y al mundo todo— a nuevas torturas. Creemos en la vida. Creemos en la imaginación. Creemos en la posibilidad de ser felices. Nos negamos a admitir esa abdicación del hombre frente a los hombres.

Y aquí es donde digo que el problema de la paz, considerado en su verdadero plano, el plano mundial, ofrece también la sola solución razonable al problema de Alemania. Porque no es posible dejar que la nación alemana recobre mañana su libertad destructora. Nos rebelamos y nos rebelaremos siempre contra toda debilidad, contra toda laxitud, contra toda ceguera que permita un nuevo germinar de la mala semilla. Locura sería no ver el peligro alemán. Pero contentarse con esa visión y limitar a ello nuestra política sería otra locura. Porque si a esas masas alemanas les negamos el derecho a la posibilidad de una nueva guerra no les negamos ciertamente el derecho a la vida de los pueblos pacíficos. Esas masas están compuestas de hombres y de cristianos como nosotros. Por

lo demás, les conocemos, al lado de atroces defectos, las cualidades de que son capaces. Sabemos que su genio inventivo y su capacidad de trabajo pueden contribuir poderosamente al desarrollo de la prosperidad común.

Queríamos, en el futuro, poder asociar el pueblo alemán a esas grandes empresas internacionales de carácter civilizador, a esas grandes empresas cuya creación deseo —con cuya creación sueño quizás— y que me parecen más nuevas y más necesarias que las revoluciones ideológicas o sus contrarrevoluciones. Queríamos que el pueblo alemán nos ayude a descongestionar Europa. Que tome su parte en la tarea que ha de permitir, poco a poco, distribuir mejor las poblaciones apretujadas, ofrecerles salidas, asegurarles medios de vida y de creación de riquezas. Alemania tiene ante sí, desde luego, largos y penosos años, como penitencia proporcionada a los males que ha infligido. Pero podemos ofrecerle la esperanza; la verdadera esperanza; no la de los desquites en la muerte, sino la de la reconstrucción en la vida.

Así, y sólo así, se resolverá este problema de la guerra y de la paz que, ciertamente, es político, psicológico, social, pero cuyas raíces profundas son, sin embargo, demográficas y económicas.

Creo que en el mundo moderno hay algo más que jugar al escondite alrededor de la idea de la guerra; que el establecimiento de la paz tampoco es de un carácter simplemente jurídico y que nos exige a todos una renovación total de nuestras concepciones, un salto heroico de nuestra imaginación.

Ese problema, del que depende la vida de todos nosotros, no consiste ya en replegarse en actitudes que los hechos han dejado atrás. Consiste en considerar con inteligencia y con fe este vasto mundo que ahora nos cabe en la mano.

WLADIMIR D'ORMESSON

Música

AARON COPLAND Y SU TERCERA SINFONÍA

La música de Aaron Copland tiene las tres cualidades que podríamos llamar esenciales en la música moderna: personalidad, perfección técnica y concentración expresiva. Es indudable que el músico de hoy que reúna una o dos de

estas características no tendrá un valor sólido completo; y, por lo tanto, aunque su música obtenga éxitos transitorios, no desarrollará una influencia definitiva en el arte de su época ni perdurará en el tiempo. La personalidad de Copland, modelada a través de largos años por influencias diversas y transformada por una facultad crítica excepcional, ha llegado a poseer tal fuerza que sus procedimientos rítmicos y armónicos son reconocibles no sólo en cada una de sus obras sino en las de la generación más joven de músicos norteamericanos. Leonard Bernstein, William Schuman, Lukas Foss, Harold Shapero, sienten en mayor o en menor grado su influencia; y es así que, sin proponérselo, Copland es, en la actualidad, un *chef d'école* en los Estados Unidos. Observemos bajo qué circunstancias y a través de qué acontecimientos adquirió Aaron Copland su recia personalidad convirtiéndose en uno de los grandes compositores de nuestra generación.

Nació en Brooklyn, suburbio de Nueva York, el 14 de noviembre de 1900. Sus estudios musicales comenzaron a la edad de 13 años, cuando sus padres decidieron hacerle estudiar el piano. A los 15 años sintió por primera vez deseos de componer y a los 17 estudió armonía con Rubin Goldmark. En 1921 realizó un viaje a Francia para estudiar en la escuela de Fontainebleau con Nadia Boulanger, cuyas maravillosas dotes pedagógicas han beneficiado a los principales compositores estadounidenses. Copland reconoce siempre en ella a una mujer extraordinaria, cuya influencia en el campo de la creación musical perdurará por mucho tiempo.

En 1925, una beca de la Fundación Guggenheim le dio la tranquilidad económica necesaria para poder trabajar en la composición. Anteriormente, en los años de formación, ya había escrito una sinfonía para órgano y orquesta (luego arreglada para orquesta sola, que figura como su *1ª Sinfonía*) y algunas obras menores para piano, coros *a cappella*, canto y piano. Pero estas obras eran todas de carácter universal y Copland con su inquietud de buscador decidió inspirarse en el *jazz* para obtener de esta forma popular un nuevo idioma propio. A este período pertenecen *Música para el Teatro* (1925), *Concerto para piano y orquesta* (1926), dos *Blues* para piano (1926). En la *Oda Sinfónica*, compuesta en 1928 y en las obras subsiguientes el estilo de Copland se hace más concentrado y menos directo. Las *Variaciones para piano* (1930) marcan el período culminante de ese estilo conciso, austero y al mismo tiempo incisivo que le dio fama de *enfant terrible* entre el público de conciertos pero que le conquistó la admira-

ción de los entendidos. Realizó en esos años un viaje a Europa, visitando también México. Durante su estadía en este país se inspiró para escribir *El Salón Mexico* (1936) obra con la cual conquistó gran popularidad.

Copland ha luchado para imponer la música moderna no sólo con la creación de obras renovadoras sino también organizando conciertos junto con el compositor Roger Sessions, escribiendo artículos, dando conferencias y componiendo música para el cine y la radio. Por todos estos medios trató de llegar al pueblo para educarlo en el culto del arte moderno. Sus obras, que al comienzo provocaban escándalo, se fueron imponiendo más y más, solistas y directores de orquesta comenzaron a querer interpretar sus composiciones, recibió diversas comisiones de sociedades o de particulares y hoy su nombre es considerado en su país al lado de los grandes creadores de la hora actual como Hindemith, Stravinsky y Bartok. Fenómeno curioso éste, que revela el alto grado de cultura alcanzado por el público norteamericano. Cuando un pueblo aprende a admirar a sus artistas ha superado la etapa del esnobismo que impone siempre la moda de lo extranjero.

Copland como verdadero músico que vive para su arte y de su arte ha dedicado muchos de sus esfuerzos en la llamada *Gebrauchsmusik*. En este campo se destacan por su interés las músicas de fondo que compuso para varias películas: *Of Mice and Men* (1939), *The City* (1939), *Our Town* (1940), *North Star* (1943), *The Cummington Story* (1945). Copland fué uno de los primeros compositores de categoría que escribió para Hollywood y su actuación fué tan eficaz que ha sido una de las causas por las cuales actualmente directores, productores y críticos se interesan en la música aplicada a la cinematografía y la consideran como uno de los factores importantes para el éxito de las películas. Para el teatro escribió música de escena en diversas ocasiones: *El Milagro de Vedun* (1931), *Los Cinco Reyes* (1939), *Ciudad Tranquila* (1939) y ha comenzado a trabajar para una producción de Broadway: *Tragic Ground*, de Erskine Caldwell. También ha compuesto obras especialmente para orquestas de radio y esto ha contribuido en gran parte a su popularidad.

Pero junto a estas producciones accidentales Copland continúa siempre escribiendo composiciones importantes para el teatro y el concierto. Entre ellas mencionaré algunos de sus ballets.

Billy the Kid, comisionado por el Ballet Caravan en 1938 y estrenado en octubre del mismo año en Chicago; el personaje central es la figura de un bando-

lero del "Far West"; el ambiente de *cow-boys*, las agradables danzas y los temas de carácter popular, que el compositor emplea con habilidad, le dan a este ballet gran originalidad.

Rodeo (1942), comisión del Ballet de Monte Carlo, fué estrenado con coreografía de Agnes de Mille y escenarios de Oliver Smith; carece de argumento propiamente dicho; en los programas de su estreno aparecía la siguiente explicación: "En todo el sud de Norteamérica el rodeo del sábado a la tarde es una tradición. Tanto en los ranchos remotos como en los centros más importantes y en los pueblos la gente se reúne para demostrar su destreza en montar y enlazar. Muchas veces en los ranchos más lejanos el rodeo se realiza para un grupo que consiste sólo en varios trabajadores, sus mujeres y los vecinos más cercanos que pueden viajar desde 80 millas de distancia. La exhibición de la tarde generalmente está seguida por un baile que se realiza el sábado a la noche en el rancho principal. El tema del ballet es básico. Se refiere al problema que ha tenido toda mujer americana desde los tiempos de los *pioneers* y que no ha cesado de ocuparlas a través de toda la historia del desarrollo de nuestro país, es decir el problema de encontrar un marido adecuado."

Appalachian Spring (1944) es un ballet de cámara para 13 instrumentos, que fué comisionado por la Fundación Coolidge para Martha Graham. Esta gran bailarina norteamericana realizó la coreografía y lo estrenó con su compañía en octubre de 1944, en los Festivales de la Biblioteca del Congreso en Washington. El asunto, muy simple, trata de los primeros colonos que llegaron a los Estados Unidos y allí se establecieron trayendo a ese nuevo mundo su religión, sus ideales y su trabajo. La original coreografía está completamente identificada con la música. La partitura que compuso Copland fué reinstrumentada por el autor para orquesta sinfónica y las múltiples ejecuciones y grabaciones fonoelectricas la han convertido en la obra más escuchada de la escuela moderna norteamericana.

Lincoln Portrait (1942) para *speaker* y orquesta también mereció el favor del público y contribuyó en gran parte para cimentar el nombre del compositor. Es la primera de sus obras importantes en que se manifiesta la tendencia de Copland hacia el diatonismo, tendencia que llega a expresarse con toda su fuerza en *Appalachian Spring* y en la *Tercera Sinfonía*. *Lincoln Portrait* fué comisiona-

do por André Kostelantz y estrenado por este director con la Sinfónica de Cincinnati en mayo de 1942. Con una economía de medios y una claridad de escritura sorprendentes el autor evoca la figura de Lincoln. Toda la obra está concebida dentro de un ambiente severo de gran concentración y dignidad emotivas.

Esas mismas cualidades se encuentran en la *Tercera Sinfonía* estrenada por la Boston Symphony en octubre de 1946. He tenido la oportunidad de escuchar dos veces esta obra dirigida por Koussewitzky durante mi reciente viaje a los Estados Unidos. La sinfonía, que fué comisionada por la Fundación Koussewitzky y que está dedicada "A la memoria de mi querida amiga Natalie Koussewitzky" fué comenzada en 1944 y terminada en 1946. Escrita en el concepto clásico consta de cuatro movimientos. El primero, *Molto moderato*, es de carácter expresivo y amplio; el segundo movimiento, *Allegro molto*, es un *scherzo* de forma tradicional; el tercero, *Andantino quasi allegretto*, y el cuarto, *Molto deliberato, allegro risoluto*, se ejecutan sin interrupción y están unidos por una *Fanfarra* basada en la *Fanfarra para el Hombre Común*, que Copland compuso en 1942. La sinfonía termina con una reexposición amplia de la primera frase con que comienza la obra. La *Tercera Sinfonía*, escrita con frescura y claridad, impresiona desde el primer momento por la maestría con que está concebida. Es que Copland alcanza con ella la madurez artística condensando todos los elementos que encontramos en obras anteriores. Y como dijo Virgil Thomson crítico del *Herald Tribune* de Nueva York: "Ésta es una obra fuertemente personal. Nadie podría haberla escrito. Y por esta razón está destinada, según creo, a ocupar un lugar de importancia en la historia de la música americana". Frase muy justa pues Copland es, a los 46 años, un verdadero maestro lleno de saber y de concentración personal. Ha llegado a esa perfección después de buscarse a sí mismo en obras como *Música para el Teatro*, *Oda Sinfónica*, *El Salón México*, *Billy the Kid*, *Sonata para piano*, *Lincoln Portrait* y *Appalachian Spring*, todas de tan variado carácter pero que reflejan una misma personalidad que lucha por expresarse. Al escuchar la *Tercera Sinfonía* ya no pueden quedar dudas sobre el verdadero valor de Copland ni sobre la influencia que ejercerá en la nueva escuela musical norteamericana.

Según se anuncia, el Departamento de Estado enviará este año a Aaron Copland a Sud América para fortalecer las relaciones culturales entre los distintos

países del Continente. Esperemos que a su paso por Buenos Aires podamos escuchar muchas de sus composiciones y entre ellas su *Tercera Sinfonía*, obra maestra de un compositor y obra fundamental de una escuela.

ALBERTO GINASTERA

W. A. MOZART: *Divertimento en fa para euphonium, dos violines, viola y violoncello*. (K. s. n., entre 513 y 514; W. 514 b.) Polidor 2837-9; un álbum de dos discos de 25 cms. más un folleto de 4 págs.

“La musique a toujours eu partie liée avec la mécanique” dice, aunque en un sentido general, un libro reciente de Georges Duhamel¹. No hay que llegar hasta el *Madrid* de Strawinsky, compuesto especialmente para pianola, para encontrar ejemplos de músicas mecánicas. El siglo XVIII, plagado de *boîtes y tabatières à musique*, relojes musicales, carillones acuáticos y jugadores mecánicos de ajedrez con música, cuenta con dos o tres ejemplos felices de máquinas sonoras. En la segunda mitad de ese siglo, además, se introdujeron en Europa los instrumentos orientales de lengüeta libre, sin tubo. Johann Xavier Quandt, oboísta de la Ópera de Dresde, imaginó una maquinaria que combinaba el rodillo dentado de las cajas de música con el principio de la lengüeta libre, y la denominó pomposamente *euphonium aeolicum*. Para aumentar el interés musical y comercial de su invención, se dirigió a W. A. Mozart, joven músico que había estrenado dos óperas en el Teatro de la Corte de Viena y tenía reputación de ser un compositor serio de música instrumental, pidiéndole compusiera alguna cosa que pudiera ser ejecutada en su eufonio.

Mozart comentó el encargo —y probablemente su condición gratuita— con su padre, en una carta perdida, destruída quizás por el propio Leopoldo Mozart².

¹ Georges Duhamel, *La musique consolatrice*. Monaco, Éditions du Rocher, 3er. tiraje, 1946, pág. 152.

² “Su (de las cartas), desaparición ha sido explicada por Marianne de Sonnenburg de una manera muy satisfactoria. En 1785, Leopoldo Mozart pasó algunas semanas en Viena con su hijo, y durante este período se afilió a la francmasonería, muy probablemente por instigación del mismo Wolfgang, que ya era miembro de ella desde el precedente otoño. Marianne cree que a partir de ese momento Leopoldo destruía las cartas de su hijo a medida que las recibía, porque contenían cosas cuya revelación juzgaba peligrosa. Pusilanimidad

Lo cierto es que éste, escribiendo a su hija la baronesa de Sonnenburg, estalla en recriminaciones como no se habían oído desde el casamiento de Wolfgang “con esa Weber”:

“...y nunca hará nada, ni sabrá cómo comportarse para su provecho. Es inútil cuanto hagamos para dirigirlo. Se rodea siempre de gentecillas de poco que le sorben los sesos y el dinero. Como si no bastara Da Ponte y toda su cáfila, el bribón de Quandt lo ha engatusado para que le escriba una música —que ni puede ni piensa pagar— con el cuento de un aparato de ruedas. Ya volvemos al tiempo de las *académies*, cuando tocaba por un ducado...”

Mozart debe haber contestado con una carta igualmente violenta: nada lo ponía tan fuera de sí como las calificaciones —que su padre no escatimaba— a sus amigos y a la “*compagnie*”. Algo aparece en una carta del 26 de marzo de 1787 a Marianne, que permite datar aproximadamente el *divertimento*:

“*Potz sapperment*... Querida hermanita:

...No permito que nadie dude de *mon honneur*, que yo pongo por encima de todo. *Enfin*, su reprobación llega tarde. Mi *musique* ya está compuesta... y remitida. Quandt queda encantado con el *rondeau* —entre nosotros, es del mejor *gusto*, *ma chère canaille*—. ...Le he puesto un *quartetto*, por si hay algún músico que quiera agregarse. Cada parte del *concertante* puede ir sola, sin las otras, o pueden tocarse dos o tres, no importa cuáles. *Soeur très chérie! Je fais mes complimens* (sic) al barón, y a ti”. (Siguen varias palabras rimadas sin sentido).

Otto Karl Jahn —hijo de Otto Jahn, primer editor de la correspondencia de Mozart y descubridor de la clave de sus pasajes cifrados— señaló en 1934 estos párrafos del epistolario mozartiano y la posibilidad de reencontrar el *divertimento*. Después de numerosas búsquedas, dió con el manuscrito de Mozart entre los

que concuerda con todo lo que se sabe de este hombre timorato, pero bastante sorprendente, puesto que la “sociedad secreta” a la que se había adherido sólo tenía de secreto su nombre; el emperador José II la toleraba, y muchos artistas célebres, Gluck y Haydn entre otros, eran miembros de ella.” (Reinaldo Hahn, *Thèmes variés*, Paris, Janin, 1946, págs. 40-41.) Es sabido que durante muchos años la familia Mozart mantuvo correspondencia cifrada.

papeles de la familia Quandt, en Hannover, junto con la minuciosa descripción del *euphonium*, aparato absolutamente irrealizable. Su versión fonográfica, cuya grabación ha dirigido con carácter de primicia absoluta, ha sido ejecutada en forma impecable por el Cuarteto de cuerdas Max Brand con Julius Körn tocando en armonio la parte del *euphonium*.

El *divertimento* tiene un plan sencillo, similar al de alguno de los *divertimenti* salzburgueses. Una delicada *intrada* (andantino grazioso) lleva a los tres *minuetos* alternativos (fa, do y si bemol mayores). En el delicioso *rondó* alternan el *refrain*, confiado al *euphonium* con inagotables variaciones de cada uno de los instrumentos de cuerda a cada nueva exposición, y los diferentes *couplets* para las cuerdas solas. Una breve *coda* termina con una gama descendente de fa, escrita con toda seguridad para confirmar las exactas palabras de Louis Laloy: "Nada encierra un misterio más profundo que las notas de la escala en un aire de Mozart" ¹.

DANIEL DEVOTO

Artes Plásticas

CONVERSANDO CON CÁNDIDO PORTINARI

Cándido Portinari ha llegado por primera vez a Buenos Aires. A nuestra ciudad le toca pues conocer después de Nueva York y de París la obra del gran pintor de un país vecino. Deberíamos extrañarnos por que esto suceda; sólo podemos lamentarlo y alegrarnos de que, pese a la cercanía, Portinari esté, por fin, entre nosotros.

Durante mi corta estadía en Río de Janeiro, en el año 1942, Portinari me mostró en su casa gran parte de sus cuadros; reconocí en ellos la campiña paulista que yo acababa de atravesar en tren; su tierra púrpura, sus árboles calcinados, sus postes de la fiesta de San Juan; los chicos en camisas cortas remontando barriletes; los globos de papel flotando como burbujas en el cielo verde-azul; las mujeres de pechos pesados y piernas macizas entre las chozas disemina-

¹ LOUIS LALOY: *La musique retrouvée*. París, Plon, 1928, pág. 285.

das por las suaves colinas; los solitarios espantapájaros. En formas y colores que causaban un intenso goce estético, el artista expresaba un mundo vital pero desamparado.

Cuatro años después, aprovechando una escala del avión en Río, fuí de nuevo a ver a Portinari. Había trabajado mucho esos años. Eran enormes las telas que, una tras otra, me iba mostrando. Sus colores eran más apagados que los de sus pinturas anteriores y que los de los frescos de la Fundación Hispánica en la Biblioteca del Congreso, en Washington; pero en grises finísimos y en ocres leves, sus figuras eran gritos contra el desamparo; cada nudillo de una mano, cada racimo de lágrimas, cada espalda encorvada era más que un testimonio; era una protesta, pero sin que la línea y el color perdieran el don mágico de causar alegría.

De lleno en la corriente revolucionaria que va transformando al mundo, Cándido Portinari no se contentó con pintar: entró en la lucha política. Sobre estas dos actividades, consideradas por muchos como contradictorias o excluyentes, hablé con Portinari.

—Los que afirman que un artista no debe ser político, dicen un desatino —comenzó diciendo—. David fué diputado en la Convención de la Revolución Francesa; Courbet, diputado por la Comuna; Delacroix, concejal de París... y es curioso advertir que fueron los pintores de mayor producción y los que pintaron telas más grandes. Esto demuestra, además, que el artista político no es una novedad. Pero al artista le es hoy más difícil que nunca quedar al margen de los acontecimientos. ¿Su primera condición no es acaso ser sensible?

—¿Cree usted en el arte social?

—La pintura, antes de ser social debe ser buena —me contestó—. Los que no puedan dar su mensaje social en buena pintura, que vayan y hablen en la plaza pública.

—¿Y el llamado “arte de masas”?

—Yo llamo arte de masas a la pintura que refleja las inquietudes, el dolor o la esperanza de un pueblo; pero decir que a la masa le gusta la calidad plástica de ésta o aquella pintura es una injusticia. Una masa no es como un *stock* de sillas salidas de una fábrica: está compuesta de individuos. Las condiciones sociales, el hambre, la desocupación, la falta de vivienda deben encararse de manera colectiva. Los placeres estéticos, en cambio, son personales. Por ejem-

plo, si exponemos un cuadro en un lugar público podrán desfilan ante él diez obreros y es posible que ninguno concuerde con el otro sobre esa pintura; sin embargo, sobre el salario insuficiente, el hacinamiento y los problemas de la salud de sus hijos todos opinarán de la misma manera. La frase corriente, y un tanto despectiva de que "al pueblo le gusta esa pintura" es una afirmación por demás simplista. Pero como los obreros no han tenido todavía la posibilidad de cultivarse estéticamente, les interesará más, sin duda alguna, un cuadro que refleje sus condiciones de vida.

—¿Cree usted en un arte americano?

—El arte no puede ser americano, ni europeo, ni asiático: es universal. Y si bien debe reflejar el ambiente de donde surge, al artista debe preocuparle ante todo, manifestarse a través de la buena pintura; es decir, hacer arte. Esto no quiere decir que si la fuente inspiradora es el pueblo, no pueda expresarse de manera universal lo que él nos inspira.

—Tengo entendido que usted es el artista que ha pintado más gente de color, y muchos sostienen que lo ha hecho por razones estéticas...

—He pintado a la gente que he visto desde mi infancia, en el campo, en la ciudad. Mi pueblo es de raza mezclada; lo he pintado como es, aunque esto haya disgustado a muchos patrioterros.

—¿A qué atribuye usted el hecho de que en América haya tan pocos pintores?

—En el mundo entero los pintores han pintado para la burguesía, y nuestra burguesía no es ni tan rica ni tan culta como lo fué la europea. Tampoco tiene su tradición. La de los Estados Unidos, aunque también sin tradición y sin mayor cultura, es rica; por eso protege a los artistas de fama, aunque por lo general compra una firma, no un cuadro. En una sociedad socialista todo será distinto; las condiciones permitirán al artista desarrollarse totalmente, sin preocupaciones económicas.

—¿Entonces usted cree que el Estado debe proteger materialmente a los artistas?

—Sí, siempre que a cambio de ello no los obliguen a traicionar al pueblo, es decir a traicionarse a sí mismos.

—¿Y no teme que el Estado pudiese impedir la libertad creadora?

—No, no en un Estado verdaderamente socialista.

Portinari hace sus afirmaciones sin titubear un instante. Sonríe, guiña los

ojos en su gesto habitual, y si para aclarar un concepto uno se cree obligado a repetir lo que él ha dicho, no permite que se cambie ni una sola palabra. No le teme a la repetición; sí a los sinónimos, siempre inexactos para lo que él quiere decir.

—¿Recuerda lo que le dije de los pintores franceses? —me pregunta, ya de pie para marcharse—. Pues bien, encuentro que en América Latina los artistas tienen que desempeñar un papel más importante aún; por ser ellos los hombres de percepción instintiva más aguzada, en países de nivel cultural bajo, tienen más que nadie el deber de participar activamente en los problemas que conciernen al pueblo.

MARÍA ROSA OLIVER

ESCULTURA ANTIGUA DE MÉXICO

La seducción que ejercen los llamados pueblos primitivos sobre los modernos es la de la libertad. En esas viejas culturas —de estructura mucho más simple que la nuestra— el artista moderno encuentra que lo individual y lo social no se oponen, sino se completan. De este equilibrio brota la obra de arte con plena naturalidad, como un fruto: nada parece conseguido por el esfuerzo o el rigor y todo —la vasija, el lienzo, la danza— posee esa gracia, libre y fatal al mismo tiempo, de la hoja, el fruto y la flor. La imaginación y la realidad se dan la mano y se confunden: ya no se sabe dónde termina la primera y dónde principia la segunda. Ninguna regla, ninguna convención parecen servir de contrapeso al soplo de la fantasía; este mundo de correspondencias mágicas está regido por la imaginación en libertad; gracias a ella la diosa de la muerte es también la de la vida, la serpiente es alada como las águilas, una pluma desprendida del sol fecunda a la estéril y hace nacer al héroe...

Es posible que esta concepción de las culturas primitivas refleje, más que la realidad, los sueños de los modernos, cansados de una vida que ha perdido ya, simultáneamente, el gusto por el orden y el goce de la libertad. Es cierto que en las antiguas culturas de América el equilibrio entre la sociedad y el individuo no se había roto, pero no es menos cierto que ese equilibrio se lograba a través de la absorción del hombre por el Estado-Iglesia. Se trataba de una servidumbre —

voluntaria, sí, pero no por eso menos rígida y total. En todas las obras que conocemos de los antiguos indios no alienta ningún rasgo personal; el artista lo sacrificaba todo —y en primer término a sí mismo— a una concepción estética que no era suya, sino de su ciudad. El estilo no es el hombre, sino la sociedad. Y quizá la fuerza extraordinaria de la escultura precortesiana brote de ese rigor despiadado del artista para consigo mismo, de su absoluta sumisión al genio de su pueblo y de su decisión implacable de servir a sus dioses.

Empeñado en expresar una realidad siempre en movimiento y en la que todo —el viento, el fuego, la semilla— poseía una significación religiosa, el indio crea un arte realista y abstracto a la vez. Aprehende lo general a través de lo concreto —máscara de la realidad— y expresa conjuntamente al movimiento y al reposo, formas de una misma totalidad. Todos los elementos de la realidad son sagrados — porque en cada fragmento alienta el todo, no de una manera simbólica, sino efectivamente. Por eso se ve constreñido a simplificar sin eliminar y a reducir cada cosa a su forma más elemental; de allí también que se vea obligado a someter todos los elementos dispersos que componen la realidad a un orden superior —que no tiene relación ya con la realidad que ven los ojos de carne—. La acumulación de formas y elementos deja de ser una simple acumulación porque la geometría reduce todo ese conjunto a sus leyes. Este rigor geométrico da unidad a cada creación y la hace universal. Pero el arte indio no es solamente realista y abstracto, intelectual y concreto, sino es sobre todo un arte que no se satisface con un pedazo del mundo, sino con su totalidad. Cada obra es un mundo en sí y no un fragmento, como ocurre con frecuencia en la escultura occidental.

Aunque están muy lejos de nosotros —al menos en apariencia— las creencias y concepciones de los antiguos mexicanos, su visión del mundo resulta extrañamente moderna. Hay en la escultura azteca —además de este gusto por la abstracción que la acerca al arte actual— un sentimiento del horror que aparece también en algunos grandes artistas contemporáneos. Horror que es una especie de vértigo frente al abismo de la realidad: el hombre ve a esa realidad, eternamente cambiante, como una gran boca hambrienta y vacía, que terminará por devorar a todos, tumba y matriz al mismo tiempo. El valor mágico de la sangre, capaz de divinizar a la víctima y al sacrificador; la ausencia de todo antropocentrismo —base del arte clásico y renacentista—; el gusto por una belleza que no excluya lo horrible y lo grotesco; y, sobre todo, la fascinación que ejerce sobre el hombre desvalido una realidad siempre a punto de destruirlo y a la que hay que comprar con sangre,

son rasgos que aproximan también el arte precortesiano al de ciertos pintores y escultores contemporáneos.

Pero todas estas afinidades no nos pueden hacer olvidar una diferencia fundamental: mientras las obras de arte contemporáneas son hijas del esfuerzo de una conciencia individual, muchas veces en lucha con la misma sociedad que la ha engendrado, las del antiguo México son el fruto de la identificación del artista con la sociedad. Sus creaciones no solamente estaban destinadas al culto público, sino que expresaban el gusto público. Su desaparición —a la llegada de los conquistadores— significó una catástrofe, no para una minoría, sino para todo el pueblo, que veía en ellas algo más que formas artísticas: la substancia misma de su cultura y la promesa de su perdurabilidad. Cuando cayeron los dioses cayó todo un pueblo con ellos.

OCTAVIO PAZ

CUESTIONES CIENTÍFICAS DE NUESTRO TIEMPO

DE LAS PARADOJAS LÓGICAS A LA SEMÁNTICA

Pequeñas causas: Las paradojas.

Alguien desea redactar la lista de todos los escritos de su propiedad que no se citen a ellos mismos. Descubre, perplejo, que no sabe si anotar o no al nuevo catálogo. Si lo hace, éste quedará señalado como ejemplar que no figura en sus mismas páginas, lo cual sería falso; por otra parte, si no se presenta en ellas deberá hacerlo, ya que reúne a cuantos poseen esta condición.

Paradojas como la enunciada ¹, pese a su aspecto caprichoso e inofensivo, ejercieron notable influencia en la evolución del pensamiento actual. La expuesta

¹ El enunciado teórico de esta paradoja, debida a Bertrand Russell, presenta conjuntos en lugar de escritos. La dificultad aparece en cuanto se ha definido el "conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí propios como elementos". Si éste no se contiene como elemento, debe contenerse, y viceversa. Russell consiguió provocar gran revuelo con ella, y fueron muchas las teorías edificadas para explicarla. No admite solución inmediata; para ello sería necesario emplear la "teoría de los tipos lógicos", de Russell, que no es accesible ni sencilla. El error parece deberse a la noción de "conjunto que se contiene a sí como elemento", que es abusiva.

—aparte el excéntrico bibliófilo— puso en entredicho la rama de las matemáticas llamada *teoría de conjuntos*. Parte de la lógica pareció invalidada y hasta se dudó del principio de tercero excluido. Más tarde se advirtió su relación con profundos problemas lingüísticos.

Clasifiquemos los adjetivos en dos clases: en la primera coloquemos todos aquellos cuyo significado genérico los alcanza (p. ej., en castellano, el adjetivo *corto*, pues es corto); en la segunda, los restantes. Llamemos *homológicos* a aquéllos y *heterológicos* a éstos. Se pregunta: ¿a qué clase pertenece *heterológico*? Si a la última, su sentido no le es asignable, es decir, no es heterológico. Pero si es homológico puede aplicársele su significado, resultando heterológico.

Esta paradoja no es tan grave como la anterior, y deja entrever abusos de lenguaje¹. Los hombres de ciencia, en especial algunos matemáticos, encontraron cierto placer en construir laberintos lógicos de este tipo; su número llegó a ser grande. Algunos no pasaron de simples entretenimientos; otros incidieron profundamente en la ciencia exacta. De ahí su importancia en filosofía científica; sin ellos no hubiera sido urgente plantear problemas lingüísticos. Existieron muchos otros factores que llevaron a tal resultado; pero debe agradecerse a las paradojas el haber servido de estridentes señales de alarma.

Grandes efectos: Revisión de la Lingüística.

Cuando se habla de *Filosofía Científica* muchos se preguntan, con cierta razón, si existe tal filosofía. Las investigaciones a las que se asigna ese rótulo son relativamente nuevas, resultando prematuro adelantar una respuesta definitiva. En la actual etapa de desarrollo, la Filosofía Científica parece reunir varios movimientos paralelos inspirados en un deseo análogo: *unificar los problemas básicos de la filosofía y de las distintas ciencias*. Resulta más fácil señalar algunas de sus características generales que indicar con precisión su frontera con la filosofía tradicional. Una de ellas, quizá la distintiva, es la que constituye el tema de este trabajo.

Es ya lugar común afirmar que la ciencia de hoy se halla en crisis. Si esta situación se hubiera presentado sólo en el campo de la física u otra ciencia

¹ El error está en hablar de "adjetivos cuyo sentido recae sobre sí". Para evitar círculos viciosos, es necesario tener en cuenta que el significado de un adjetivo designa una propiedad que existía antes de la creación del tal. Por consiguiente, para definir un adjetivo no podemos presuponer la propia existencia de éste.

natural, no habría existido motivo para alarmarse; no hay razón para que el Universo deba poseer una estructura al alcance de una mentalidad científica de nuestro siglo. Pero en cuanto las dificultades aparecieron en el terreno matemático, las circunstancias cambiaron de cariz. Los problemas afectaron la médula misma de la lógica y el edificio de las ciencias exactas se tornó vacilante¹. Esto resultó enojoso a los matemáticos, que consideraron casi un agravio el que hubiera grietas que vulneraran el cristalino templo de "la reina de las ciencias". De ahí que, en primera instancia, la Filosofía Científica sea obra de matemáticos.

No demoraron los físicos en sumarse a estas investigaciones. Su ciencia resultaba víctima de una doble embestida: por un lado, la evolución de la física los había obligado a poner sobre el tapete las nociones tradicionales acerca del cosmos y sus leyes; por otro, la crisis de las matemáticas afectaba la raíz misma del método que respalda su estudio. Para enfrentar esta situación, hicieron causa común con los matemáticos. De aquí que se produjera un florecimiento de la metodología, la lógica y la epistemología, rama fresca de la tradicional teoría del conocimiento.

No cabe dentro de nuestro cometido el ocuparnos del proceso oscilante que caracteriza la evolución de la Filosofía Científica en las últimas cuatro décadas. Baste indicar que culmina en un nuevo estudio, obra también de matemáticos y físicos: *la semántica moderna*. Tal vez sea esta disciplina la más adecuada para establecer un lazo de unión entre la ciencia y la filosofía.

La ciencia de los signos.

Puede resultar sorprendente que ciertos físicos y matemáticos se hayan visto forzados a tratar de un asunto en apariencia lejano de su especialidad: el lenguaje. Es probable que ellos mismos no hayan sido los menos asombrados. Pero la confrontación de las actitudes de las diversas escuelas de filosofía cien-

¹ No hay que exagerar los alcances de esta descripción. Lo que con frecuencia y no poca pompa se denomina "crisis" de las matemáticas, es en realidad un conjunto de dificultades que afectan la fundamentación de esta ciencia y no al cuerpo de la misma. Las matemáticas no han alcanzado nunca alturas y amplitud como las que hoy día ofrecen a los ojos del estudioso. Salvo pocas excepciones, sus distintas ramas han continuado desarrollándose haciendo caso omiso de las tormentas que se cernían sobre el campo filosófico. Ver el artículo *La Nueva Lógica*, de Carlos Menger (*Crisis y reconstrucción de las ciencias exactas*. Colección *Teoría*. Universidad de la Plata).

tífica indicó con nitidez que el substrato común de los males que aquejaban a las ciencias encerraba dudas de orden lingüístico. Este estado de cosas se acentuó con el correr de las discusiones y terminó por obligar a la formulación rigurosa de ciertas reglas, con el fin de evitar discrepancias en el modo de enfrentar los problemas. Estas reglas se reunieron en un cuerpo de doctrina llamado por algunos estudiosos *Semiótica* o "ciencia general de los signos".

Siguiendo a C. Morris y a R. Carnap, vamos a considerar trifurcada la Semiótica. Varias son las causas que mueven a ello, pues están vinculadas a las dudas de la filosofía científica. En primer término, algunas cuestiones se plantean porque ciertos investigadores *usan* partes del lenguaje en forma distinta a la de otros. Además, el *significado* de muchas expresiones no se presenta claro en determinados casos, lo que con frecuencia lleva a la falta de sentido o a abusos de interpretación. Finalmente, existen maneras de emplear los signos en las que importa la *forma* de éstos y no su significado (v. g., en matemáticas). Al analizar una expresión, podemos hacerlo según tres aspectos: atendiendo a su *uso*, su *significado* o su *forma*. Esto da origen a las tres ramas de la Semiótica, que llamaremos, siguiendo a los autores citados, *Pragmática*, *Semántica* y *Sintaxis*.

La Pragmática constituye la parte ortodoxa de la ciencia de los signos y engloba el estudio llamado ordinariamente *Lingüística*. Es una disciplina empírica, cuyo cometido es analizar los hábitos humanos en relación al lenguaje, sus distintos usos, las preferencias de los diferentes grupos sociales, étnicos y geográficos en la elección de las expresiones, etc. Toda investigación en la que interviene explícitamente el ser que emplea el lenguaje (o experimenta sus efectos) pertenece a este dominio. La Pragmática se ocupa de una clase especial de conducta humana y utiliza los resultados de los diferentes capítulos de la ciencia (sociología, biología, psicología, etc.). No fué éste el tipo de conocimiento requerido por la filosofía científica para resolver sus problemas. Ha sido necesario atender a las otras dos ramas de la Semiótica.

Sin duda, la existencia de estudios semánticos y sintácticos no es nueva. Pero en su carácter tradicional no sobrepasaron su matiz descriptivo: la Semántica se limitaba a verificar la forma en que se utilizan, en los distintos idiomas, los signos que señalan objetos, así como las variaciones de sentido de las locuciones según la época o el lugar; la Sintaxis indicaba el modo de ensamblar los signos de un lenguaje para obtener frases o proposiciones correctas; observaba,

también, el distinto papel que las diversas palabras desempeñan en una expresión y sus relaciones mutuas. No es difícil advertir que, con tales características, la Semántica y la Sintaxis no pasaban de capítulos de lo que hoy llamamos Pragmática; para desarrollarlas, era preciso efectuar previamente observaciones acerca del *uso* de un determinado idioma, prestando atención a aspectos especiales, como el significado y la forma de las expresiones.

Sin desdeñar la orientación antigua de estos temas, los matemáticos y físicos se vieron impulsados a considerar otras de sus facetas. Crearon el análisis teórico de los lenguajes, ya sean etnológicamente originados o artificiales. Surgió la Semántica Pura, contraponiéndose a la existente, la Semántica Descriptiva; su objetivo, en principio, sería estudiar teóricamente las propiedades de la relación de *designación*. La Sintaxis Pura (también llamada Sintaxis Lógica, por causas que luego se verán) atendería al análisis de las estructuras formales que pueden dar pie a la edificación de un idioma (real o teórico).

No se advierte con claridad, a primera vista, en qué reside la utilidad de tales disciplinas para un hombre de ciencia. Sin embargo, una incursión profunda por ellas nos deparará grandes sorpresas. Hallaremos problemas como el de la *verdad*, la *verdad lógica*, la *deducción*, etc. Descubriremos un terreno mixto que abarca la Semántica y la Sintaxis, así como sus recíprocas relaciones; sus frutos se traducen en la posibilidad de establecer un fundamento firme para las disciplinas científicas.

Las investigaciones formales.

La Sintaxis Pura antecedió a la Semántica en el desarrollo de la filosofía científica. Las matemáticas del último siglo sirven de ejemplo; los investigadores se inclinaban cada vez más a dar un carácter formal a la geometría y al álgebra. La distinción entre matemáticas aplicadas y abstractas se definió cristalizando en una concepción mecánica de las últimas. Tal tendencia, conocida por *formalismo*, tuvo consecuencias enormes en el progreso de la ciencia exacta y domina aún hoy el panorama matemático.

El formalismo considera las expresiones matemáticas como desprovistas de significado. Establece ciertas reglas para ligar y manejar los signos, denominadas *axiomas* o *postulados* (lo que justifica el nombre de Axiomática que con frecuencia se da a este método). Con el sólo auxilio de ellas se procede mecáni-

camente a construir fórmulas y conglutinar relaciones. Los distintos sistemas matemáticos se obtienen variando los signos y los postulados iniciales, así como el procedimiento de deducción empleado. Es inmediata una analogía con el ajedrez: los signos estarían representados por los trebejos, los axiomas por la formación inicial y el mecanismo matemático por el movimiento de las piezas.

¿Cuáles es la utilidad de tal sistema? En primer término, su generalidad. Diversas estructuras, distintos procesos físicos, pueden, a menudo, ser representados por un mismo cuerpo de signos matemáticos. El auge de las matemáticas contemporáneas está en su capacidad de adaptación a diferentes estudios y análisis. Por otra parte, el extremo rigor obtenido al despojar al firmamento matemático de toda niebla metafísica y considerar sólo su aspecto lógico. Añejas discusiones acerca de la *verdad* de una determinada especie de geometría, se hicieron inútiles dentro de las matemáticas puras. Los conceptos lógicos ordinarios encontraron una interpretación formal desprendiéndose de su ropaje filosófico. En cada sistema matemático, los axiomas son verdaderos por definición, así como toda fórmula obtenida de aquéllos mediante el mecanismo deductivo adoptado. También se postula que toda fórmula determina otra, su *negación*; *deducción* es el proceso formal que liga dos fórmulas verdaderas.

Tal estado de cosas permitió a los matemáticos desempeñar con comodidad sus tareas; sólo persistía un peligro: que se llegara a demostrar una fórmula y su negación dentro de un mismo sistema. Esto no puede admitirse en ninguna circunstancia, de acuerdo con el principio de no-contradicción; un cuerpo de doctrina en que tanto una proposición como su negativa sean verdaderas no es lícito. Antes de aceptar una estructura matemática, es indispensable establecer su coherencia; tarea ímproba, verdadera llaga de la orientación formalista.

El entusiasmo que el método despertó fué grande, y no tardó en aplicarse a la Lógica. Se obtuvo así la Lógica Simbólica o Matemática, forma remozada de la vieja Lógica Formal. Estudiosos hubo que llegaron a creer en la reducción del pensamiento a un simple cálculo, con el auxilio de la nueva lógica, reviviendo el sueño de Leibniz de construir una *mathesis universalis* que encierre todos los problemas de la filosofía.

Sin los tropiezos del formalismo, la filosofía científica habría prescindido de la semántica; la sintaxis lógica llenaría por sí sola las necesidades de la ciencia y —tal vez— las de la filosofía. Así lo creyó, p. ej., el Círculo Vienés de

Filosofía Científica. Consideróse eliminado del campo filosófico todo problema que no pudiera reducirse a una incógnita formal. La Metafísica resultó ser la investigación más comprometida, y los empiristas radicales (nombre que designa los miembros de ese círculo) se sintieron forzados, sin mucho titubeo, a expulsarla de los estudios filosóficos.

Aspectos no formales de la ciencia.

Un lenguaje es, en principio, un conjunto de elementos empleados para comunicar experiencias e inspirar acciones. Los signos no pueden limitarse a ser estructuras muertas, sino que deben *expresar* cosas. Reducir el análisis de los lenguajes al aspecto formal impide poseer una visión de conjunto de su papel.

El cálculo matemático puede en sí ser interesante, mas para ser útil necesita *interpretación*. Interpretar un cálculo significa dar sentido a sus signos y a los axiomas del sistema considerado. Para poder aplicar las matemáticas a la física, o para verter los resultados de una rama matemática sobre otra, es necesario dar interpretación a las fórmulas. La ventaja del formalismo estriba en la posibilidad de dar numerosas y diversas interpretaciones a un sistema determinado; pero esto presupone nuestro conocimiento de la acción de *interpretar*, que no pertenece a la esfera formal.

El concepto formal de *verdad* tiene poco de común con la acepción que en lo corriente damos a esta palabra. Cuando enunciamos que cierta proposición es verdadera, no queremos decir que “es deducida de ciertos axiomas mediante un proceso formal de inferencia”, sino que “los hechos acaecen del modo por ella afirmado”. La vinculación entre ambos usos del vocablo es la siguiente: si ciertos postulados son interpretados de manera que se obtengan proposiciones *verdaderas* en sentido ordinario, lo serán también, desde luego, las proposiciones deducidas mecánicamente de aquéllas. Para que la verdad formal pueda equipararse a la no-formal, es necesario tener presente el proceso de interpretación. Henos aquí de nuevo fuera de la sintaxis.

La acción de interpretar cumple otro cometido. Si conseguimos interpretar un sistema matemático abstracto mediante un conjunto finito de elementos y relaciones, estaremos seguros de lo lícito de nuestro sistema, visto que toda contradicción formal se traduciría en una real, circunstancia imposible si hemos elegido convenientemente nuestros objetos. De donde los edificios matemáticos

necesitan de una operación extra-formal para descansar sobre cimientos sólidos.

Interpretar una expresión equivale a darle significado. En todo ello se está dentro del horizonte semántico. Existe otra razón que nos conduce dentro de éste: la lógica. No puede satisfacer a un filósofo el que esta ciencia se reduzca a un mero hormigüear de símbolos; cuando se habla de *proposiciones* se quiere dar a entender *afirmaciones* de carne y hueso y no meras fórmulas. Esto es lo que se tiene en cuenta al concebir la lógica como ciencia normativa del pensamiento exacto. Luego, para que la Lógica Simbólica no se reduzca a un simple juego de signos, es necesario dar significado proposicional a los mismos. Todo ello nos lleva con insistencia al problema del *sentido* y por lo tanto a la Semántica Pura.

Los estudios semánticos son necesarios.

Hasta aquí hemos pasado revista a las razones que condujeron al estudio de la Semántica. Es importante subrayar en consecuencia: *los estudios semánticos son necesarios para establecer con rigor las bases de toda investigación científica y filosófica*. Sin ellos, la Lógica y el Formalismo pueden prestarse a errores metodológicos. Los filósofos científicos, interesados en el análisis de estos problemas, deben dedicarles gran parte de sus energías. El estudio de los lenguajes deja de ser ya únicamente ciencia, para convertirse en instrumento indispensable de toda otra disciplina exacta. En otro artículo veremos cómo la Semántica Pura, capítulo esencial de la moderna teoría de los signos, intenta solucionar los problemas de la filosofía científica.

GREGORIO KLIMOVSKY

Libros

BERTRAND RUSSELL: *A History of Western Philosophy* (Simon and Schuster, New York, 1945). —

En *How to become a philosopher*, Bertrand Russell definió a la filosofía como “el arte de la conjetura racional”: en cuanto conjetura, participa de la

credulidad propia de los salvajes; en cuanto racional, participa del conocimiento científico. Ahora, en su tentativa de ofrecer *A History of the Western Philosophy*, modifica ligeramente aquella definición y la transforma en una imagen: la filosofía es una Tierra de Nadie, ubicada entre la teología y la ciencia, y expuesta a los ataques de ambos bandos. Hombre de ciencia, Bertrand Russell no podía atacar sino desde un bando y escribir una historia unilateral de la filosofía. Pero su interés por esa Tierra de Nadie llega a ser tan grande que termina por olvidarse de los del otro bando: para Bertrand Russell no existen ni Schleiermacher ni Kierkegaard, y casi no existen Fichte ni Schelling. No se considera obligado a seguir el consejo que en su *How to read and understand history* dió a los aspirantes a historiadores: usted no puede prescindir de Mahoma, le guste o no le guste, porque las consecuencias de la actuación de Mahoma fueron importantes. Si de lo que se trata, en una historia, según el mismo Bertrand Russell lo ha dicho, es de contestar a la pregunta *¿Cómo se llegó a esto?*, en una historia de la filosofía occidental no puede prescindirse de aquellos filósofos, salvo que se prescinda del *esto*. Bertrand Russell optó por prescindir del *esto*, es decir, de Heidegger, y pudo entonces prescindir de unos cuantos filósofos anteriores. Pero Bertrand Russell va más lejos y llega a olvidarse hasta de los que están en su propio bando. Cree que “una hora con Galileo o con Newton ayuda más a filosofar seriamente que un año con Platón o con Aristóteles” (aunque no precisa a qué Newton se refiere, pues Newton, como el mismo Bertrand Russell diría, es un nombre que designa no a un objeto sino a una serie de objetos, entre los cuales figura el comentarista de la Biblia y geógrafo del infierno). Y a pesar de esa creencia no se entretiene con Galileo y con Newton más que con Platón y con Aristóteles, lo que permite sospechar que su historia no es una historia de la filosofía seria. Es que Bertrand Russell se acerca a esta Tierra de Nadie como un francotirador tan hábil que nadie puede saber si pertenece al bando de los hombres de ciencia o al de los teólogos.

Bertrand Russell se ha impuesto la norma, que quisiera ver convertida en norma universal, de ser inteligente y feliz, y feliz a través de la inteligencia. Como hombre inteligente, cuando piensa quiere limitarse a pensar; y, como hombre feliz, expresa su pensamiento con buen humor. Su Historia de la Filosofía Occidental se diferencia, en eso, *de todas las demás*. Forzado, en matemática, a expresarse con fórmulas constituídas por signos *apáticos*, Bertrand Rus-

sell libera su espíritu cuando dispone del lenguaje filosófico. A diferencia de lo que sucede en matemática, en filosofía se sabe, aunque sólo sea aproximadamente, de qué se habla y si aquello de que se habla es cierto o no; y esto permite la introducción subrepticia de aquel humor que en matemática está vedado, y que todos los historiadores de la filosofía siguieron considerando vedado, tal vez por una mala interpretación de la exigencia impuesta a quienes deseaban entrar en la Academia.

Aunque algunos filósofos o algunos períodos de la historia de la filosofía reciben, en esta *Historia*, un análisis detenido, a lo que Bertrand Russell aspira es, siempre, a expresarse en una fórmula. ¿Qué fueron los filósofos griegos, por ejemplo? Hombres infieles a su máxima "nada en demasía". Los griegos fueron exagerados en todo: en pensamiento puro, en poesía, en religión, en pecado. "Heráclito dijo que *todo* cambiaba; Parménides que *nada* cambiaba". Bertrand Russell aconseja al lector que, antes de repetir el lugar común de la serenidad o equilibrio de los griegos, lea *Las Bacantes* de Eurípides y "trate de imaginarse a las matronas de Filadelfia comportándose de esa manera aunque sólo sea en una pieza de O'Neill". Pero para que no se desestime a los filósofos griegos porque algunos de ellos llegaron a sostener que *toda* la realidad estaba compuesta de agua, Bertrand Russell recuerda que, hace apenas veinte años, en pleno siglo XX, los hombres de ciencia sostenían que la realidad consistía en hidrógeno, que es dos terceras partes de agua. De Pitágoras, otra vez Bertrand Russell nos dijo que era "la serpiente del paraíso filosófico". Ahora nos aclara en qué reside su capacidad de tentar: en haber sido mitad Einstein y mitad Mrs. Eddy, lo que le permitió ser el hombre de más influencia en la esfera del pensamiento universal, tanto del bueno como del malo: del de la teoría de la relatividad y del de la *Christian Science*. Platón fué un "abogado del totalitarismo", cuya *República*, si se prescinde de las palabras bonitas, no ofrecía a los hombres más perspectivas que las de comer bien y hacer bien la guerra. Aristóteles sirve para ejemplificar esta importante verdad: que cuanto peor es la lógica de un hombre, más interesantes son las consecuencias que de ella puede sacar. Aristóteles es una combinación de Platón y sentido común; y por eso resulta un filósofo difícil: porque Platón y el sentido común no combinan fácilmente. Los *Elementos* de Euclides son uno de los libros más grandes que jamás se hayan escrito. Y no hay que burlarse de Euclides si consideró evi-

dentes por sí mismas tal vez demasiadas cosas, pues siguieron hablando su lenguaje quienes pusieron su firma al pie del Acta de Independencia, donde también se consideran *self evident* demasiadas cosas. Hegel, Marx y Spengler son, como filósofos de la historia, los tres más grandes creadores de mitos. (En el folleto *How to read...* Bertrand Russell había agregado un cuarto ejemplo: el de los intérpretes de la Gran Pirámide, que ven, en su "divino mensaje", todo lo que ha sucedido en el mundo desde la construcción de la Gran Pirámide hasta la redacción del último libro en que se habla de lo que ha sucedido en el mundo desde la construcción de la Gran Pirámide hasta la redacción de ese último libro.) En el caso de Hegel, lo que no se entiende es por qué el Espíritu se ha sometido a ese juego dialéctico; y Bertrand Russell se siente tentado de suponer que el Espíritu ha estado tratando de entender a Hegel y que a cada momento objetivaba lo que estaba leyendo. Y en cuanto a Marx, que se declaraba ateo pero que sostuvo un optimismo cósmico que sólo el teísmo puede justificar, se trata de un adventista.

Sólo dos veces, en esta historia, Bertrand Russell se pone serio: al hablar de Plotino y al hablar de Espinoza. También se pone serio, aunque no tanto, cuando intenta sacar conclusiones después del diálogo que les hace entablar a Buddha y al "profesor" Nietzsche. Entre Buddha y Nietzsche, opta por Buddha, aunque confiesa no poder demostrar, con procedimientos científicos, que es Buddha quien tiene razón. Su simpatía por Buddha tiene motivos que Bertrand Russell ha confesado en su artículo *Física y Metafísica*: allí, después de exponer su teoría de la instantaneidad de los objetos, confiesa que esa "no es ninguna idea nueva: ya los budistas de la época de Asoka lo sabían". Y en cuanto a la seriedad con que habla de Plotino y de Espinoza, también aquel artículo da la explicación que en esta Historia se calla: la de la concepción mística del saber, en que éste es "una especie de desposamiento del que sabe con lo sabido". "Yo no quiero predicar —decía Bertrand Russell— en favor de este misticismo, sino únicamente indicar, para concluir, que todavía puede ser valioso". Leyendo los capítulos dedicados a Plotino y a Espinoza, el lector sospecha que Bertrand Russell no está tan de *este lado*, como nos quiere hacer creer. Está, casi, del otro.

VICENTE FATONE

WILHELM PINDER: *El Problema de las Generaciones en la Historia del Arte* (Editorial Losada, Bs. As.). —

A base de la fecha del nacimiento de los artistas organiza Pinder una historia parcial y fragmentaria del arte. Admite, en principio, la influencia de factores determinantes de orden general, pero sólo en el enunciado, pues los deja aparte al desarrollar su teoría y somete definitivamente el proceso artístico al fatalismo del calendario, tanto más riguroso cuanto mejor se conoce la cronología. Todo parece transcurrir de tal modo que el día y la hora dan forma y espíritu a los estilos. Las grandes cumbres de la plástica se desentienden del medio social, y sólo responden al oscuro designio de una fecha precisa. Pero como no siempre es fácil acordar cabalmente el día del nacimiento a la filiación estética de los artistas, crea Pinder "brotes tempranos", establece extrañas excepciones y confunde la regla acomodándola más a su pertinacia de teórico que a la realidad de los hechos.

El artista es, de consiguiente, un episodio concluido en sí, y si bien importa mucho el instante preciso de su llegada al mundo, poco importa el carácter de la sociedad donde nutrió su espíritu. Sea en la espesura de la selva africana, fuera a orillas del Sena —con todo cuanto esto significa de diferente clima histórico—, el artista habría producido inevitablemente lo que produjo, en fuerza de la acción infalible del minuto cuando lanzó al mundo su primer vagido. El problema de las generaciones no alcanza a decirnos (siendo que a juicio de Pinder Europa es una "unidad biológica", y que "la unidad de los procesos vitales espirituales de Europa traspasa las fronteras de los pueblos"), por qué y cómo coexisten, por ejemplo, Ghiberti y Della Quercia, Masolino de Panicale y Masaccio, Piero della Francesca y Botticelli, Goya y David, Ingres y Delacroix, Monet y Cézanne. Y no ya en el dilatado ámbito de Europa, sino codo con codo. La explicación a este propósito se enmaraña en sutiles pero inoperantes coartadas, ajenas por completo al recto discurrir de una teoría bien fundada y valedera.

El libro de Pinder está ataviado con el rigor científico alemán del siglo XIX, mas en su interior circula la fría sangre del fatalismo oriental. El individuo es una esfera de acero, impenetrable a toda influencia, una especie de ser primario que, llegado el caso, y para atender a la hora de su aparición, se alimenta de su propio cuerpo con tal de no deberle nada al cuerpo social. Así, el hermoso,

claro y amplio panorama de la historia del arte se constriñe hasta la nimiedad y se disgrega en minúsculos alegatos referidos al calendario. No es ya cuestión de épocas: es cuestión de generaciones, y aun de generaciones contemporáneas. El gran problema de las épocas se reduce al problema del año, y cuando el autor halla que Gérard y Thorwaldsen nacieron en 1770, decide que Gérard "es un Thorwaldsen en pintura." Pero ocurre que Gros nació con un año de retraso respecto de Gérard, y entre uno y otro está de por medio un concepto diferente de la vida y el mundo y también la influencia de un momento histórico denso de sucesos. Y esto, en definitiva —fuera de lo específicamente temperamental— es lo que cuenta en realidad. Entre la edad de Corot y la de Delacroix hay tres años de diferencia, nada en definitiva; no obstante, los vemos separados por distancias cósmicas en orden a ideas y estilo.

Ni las convulsiones de los pueblos, ni la condición de los artistas, sus dolores, alegrías y trabajos intervienen en el genio de su producción. El instante del nacimiento es para Pinder como "el ángel de las escuelas" para la filosofía tomista: indiferente y soberbio con lo que no es su idea, desdeña la severa razón de los hechos. Y es así como a través de este libro nunca sabremos lo que pudo ocurrirles a las generaciones de artistas bizantinos, para quienes el tiempo discurría como una sombra vana y sin objeto por la ancha ruta de la eternidad, y tenían del estilo artístico la oscura sensación de lo inmutable derivada de la aparente invariabilidad del Imperio. Para ellos carecía de sentido, no ya el año sino la centuria de su nacimiento; y quién sabe si no son ellos quienes, desde el fondo del tiempo y la quieta penumbra de San Vitale y San Marcos, levantan el mejor argumento contra la teoría de las generaciones, apegada al minuto y desentendida de las épocas.

GEO DORIVAL

HERMANN BROCH: *Los sonámbulos*. (Ed. Castelar, Buenos Aires, 1947).

Aunque a nadie, por suerte, se le ha ocurrido todavía elaborar la correspondiente teoría racista, sería posible hablar de la incapacidad novelística de los germanos. Así, si se exceptúa al checo Franz Kafka y al Thomas Mann de las novelas breves, los pueblos germánicos no han dado en todo el siglo veinte, ni

tuvieron durante el siglo pasado, figuras comparables a Tolstoy o Dickens, a Stendhal o Melville.

Con sistemas filosóficos atrevidos y algunas veces cautivantes, con algunos poetas líricos que comparten la gloria general del romanticismo, con una música magnífica y unas artes plásticas pobres, los intelectuales germanos más bien han tenido impedimentos que estímulos para el cultivo de este tipo tan amplio de creación literaria que se llama "novela". La filosofía, sobre todo, puede señalarse como el obstáculo más serio —casi siempre invencible— que se ha interpuesto entre ellos y la buena creación novelesca. Acostumbrados a la obscuridad de sus metafísicas, generalmente se han inspirado en sus complejos e improbables métodos de elaboración y casi nunca han rechazado los halagos importunos de sus *verdades trascendentales* como fundamento de las ficciones. Es decir, generalmente han sido demasiado ambiciosos.

Hermann Broch, por cierto, no escapa a estas críticas generales que suscita la ficción de su país, Austria, y del vecino. También él es demasiado ambicioso, y de las innovaciones —si es que ésta puede ser llamada así— que se han hecho en el arte de la novela durante el siglo XX, opta por la más discutible técnica y más ingenuamente codiciosa: por la dilatada "novela-río" en la que ya tanto talento francés se ha ahogado.

Los sonámbulos es un tríptico¹, cada una de cuyas secciones se centra en un personaje —Pasenow, Esch, Huguenau— que sirve para titularla y que se adopta como símbolo de un momento de la evolución social alemana entre 1888 y 1918. Además, cada sección contiene en germen a la siguiente, de modo que la trama se abigarra constantemente, no sin perjuicio para la totalidad del libro, pues si la primera parte algunas veces llega a ser bastante buena, la segunda suele ser casi insoportable, y en cuanto a la tercera sólo puede decirse que es muy repudiable.

Por otra parte, este proceso de "decadencia" se repite en la misma técnica narrativa, que Broch complica simultáneamente con el desarrollo del relato, logrando un conjunto que está mucho más cerca de los "experimentos" de un Doeblin o de un Dos Passos que del orden riguroso de Joyce, a quien se supone que imita.

¹ Su edición original apareció entre 1928 y 1930.

Debe destacarse que de la dilatada y abrumadora lectura de este libro queda una impresión, sobre todo: la de que Broch nunca estuvo interesado en la creación artística propiamente dicha sino en la demostración de cierta tesis sobre el presente y el porvenir de la cultura occidental, de una tesis bien resumida en esta proposición que finalmente enuncia: "cada cual ha de realizar su ensueño, perverso y santo al mismo tiempo, y lo hace para participar de la libertad en la obscuridad y opacidad de su vida".

Ajeno a un propósito netamente artístico, era inevitable que a Broch le faltara fe en sus personajes, que los redujera a las funciones de marionetas. Por esto, en su obra no faltan esos mismos homosexuales que pueblan toda la literatura alemana reciente. Por esto, de sus héroes, del *junker* neurótico y de la anciana repugnante que despierta violentas pasiones eróticas, ni siquiera intenta sacar partido para reconstruir verdaderos sentimientos humanos o para sublimarlos.

Además, en la última sección de la obra, cuando la trama se ha complicado a tal punto que se vuelve inextricable, cuanto en la primera parte era casi invisible y en la segunda todavía no estaba muy en claro, se vuelve evidente: las vastas disertaciones filosóficas (que bien pudieran haberse acumulado en un libro aparte, en un libro muy aburrido) le sirven de pretexto para ocultar —por lo menos, así debía creerlo Broch— su mala voluntad hacia la vida real y la fantasía pura, su conmovedora fidelidad a un sistema muy metafísico, muy germánico y muy poco novelesco.

E. L. REVOL

JAMES BURNHAM: *The struggle for the world*. (The John Day Company, 1947). —

Si este libro hubiera aparecido en 1943 ó 1944, su autor habría sido calificado (con justicia) como nazi. Pero apareció cinco días después de enunciarse la "doctrina Truman"; y coincide en tanta medida con las tesis implícitas de ésta que da la impresión de haber sido escrito con el propósito exclusivo de contribuir a su justificación teórica. Nada ilustra mejor la diferencia que va de las ilusiones de ayer a la dura realidad de hoy.

Esa realidad tiene para Burnham un nombre: es la lucha entre los Estados

Unidos y la Unión Soviética por el dominio del mundo. Se trata de una guerra a muerte, que sólo puede terminar con la destrucción del vencido. Siguiendo a Toynbee, cuyas conclusiones comparte, cree Burnham que la civilización occidental libra hoy "las guerras púnicas y las luchas civiles decisivas de los tiempos de turbulencias, las guerras de aniquilamiento"; ellas habrán de concluir cuando una potencia aplaste a todos sus rivales para erigir un imperio universal.

Sólo Estados Unidos y la Unión Soviética pueden aspirar a constituir ese imperio; de ahí que el conflicto entre ambas potencias sea inevitable. Es erróneo pensar, dice el autor, que el problema haya surgido a raíz de la bomba atómica; ésta sólo aceleró en medida extraordinaria el proceso dialéctico. La lucha —que Burnham califica de "tercera guerra mundial"— comenzó en abril de 1944, cuando la sublevación de la flota griega en Alejandría, y desde entonces ha continuado en muchos países —Grecia, China, Irán— favorecida por una confusión. Se creyó en efecto que esas guerras civiles eran consecuencias de la conflagración reciente; son en realidad movimientos estratégicos para afirmar la posición de la Unión Soviética en la fase futura, desembozada, de la tercera guerra mundial. Las líneas están tendidas y el mundo debe optar entre la supremacía norteamericana o la soviética.

Pero los Estados Unidos —y esa es su tragedia— no se encuentran aún maduros para representar el gran papel a que la historia los llama. Burnham repite la amarga advertencia que en 1912 formulara Homer Lea, en *The Valor of Ignorance*, a sus compatriotas: pueblo y gobierno estadounidenses se adormecen en una falsa sensación de seguridad, derivada de su enorme poderío material, y ello habrá de aparejarles la derrota en la guerra que se avecina. Su rival no habrá de ser esta vez una nación o grupo de naciones, como en el pasado, sino una gigantesca organización internacional: el partido comunista, infiltrado en todas partes, dispuesto a servir sólo los intereses de la Unión Soviética, con cualesquiera medios a su alcance. El partido comunista internacional es, para Burnham, la más vasta conspiración jamás organizada para el dominio del mundo; su objetivo básico es la conquista del poder por una minoría que habrá de gobernar imponiendo miserias, hambre y esclavitud a las masas. Aunque teñido de parcialidad, el análisis que Burnham hace de los métodos soviéticos, de los resultados obtenidos, es extraordinariamente agudo y eficiente; muchos móviles aparentemente oscuros de la sinuosa política del Kremlin surgen revelados en sus verdaderas finalidades.

Los Estados Unidos no podrán afrontar al enemigo con sólo su técnica y su insuperable capacidad de organización y producción en masa; necesitan sobre todo una política coherente. Este libro la ofrece; ofrece al mismo tiempo el rostro odiado y odioso del imperialismo americano.

Es sintomático que, de las cuatro partes en que el libro se divide ("El problema"; "Lo que debería hacerse"; "Lo que podría hacerse"; "Lo que se hará"), la más breve sea la segunda: un capítulo, de los veinte que integran la obra. Burnham no quiere enfrentarse con soluciones elevadas sino con realidades; sabe bien, y lo declara, que "lo que debería hacerse" es la renuncia absoluta al poder, o sea la más profunda de las revoluciones: la revolución dentro del alma humana. Pero sumariamente rechaza la propuesta por impracticable y pasa a "lo que podría hacerse". Existen dos caminos a adoptar ante la amenaza comunista: la defensiva y la objetiva, como bases permanentes de la política internacional estadounidense. La defensiva coincide con la "doctrina Truman" en cuanto apoyo a los gobiernos anticomunistas, la cual resulta así un "programa mínimo"; pero es insuficiente. El ideal es la ofensiva, cuyo paso primordial consiste en la formación de una federación mundial de estados no comunistas bajo la dirección de los Estados Unidos (que sería en la práctica una federación anticomunista). Todo el continente americano debe integrar esa federación, servirle de base; por lo tanto las naciones del hemisferio occidental no podrían ni deberían gozar de la autonomía, a veces "excesiva" de que hoy disfrutan. "La independencia y la libertad —dice el autor— son, después de todo abstracciones".

Inglaterra debería asociarse a los Estados Unidos para servir de célula orgánica a una federación europea que fuera un muro anticomunista. No es tan importante la situación de los países no comunistas que no participan íntegramente de la civilización occidental, pues no habrán de decidir el conflicto.

Quedaría aún más por hacer: ayudar a los habitantes de Rusia y de los demás estados bajo influencia soviética a sacudir sus cadenas, derrocando el régimen comunista. Y, paso muy importante, el movimiento comunista debería ser reprimido hasta su total exterminación dentro de los estados integrantes de la federación no comunista. Ello debería ser aún previo a todos los otros pasos, para impedir que los comunistas de cada país trabaran la ejecución de tal política.

Burnham no teme ser motejado de imperialista. En la alternativa histórica, sostiene, nadie que haya vivido bajo la tiranía comunista se negará al mando americano.

La última parte del libro expresa incredulidad. La política que propugna no será seguida, dice; y como resultado los Estados Unidos serán derrotados. Irónico consuelo, nos ofrece la perspectiva de la destrucción de ambos rivales, que sería muy posible dadas las armas que hoy se emplean.

La política propuesta por Burnham no es original; tiene su precedente más notorio en el pacto anticomunista suscrito en 1936 entre Alemania, Italia y Japón.

ALFREDO JUAN J. WEISS

HÉCTOR VELARDE: *Arquitectura peruana*. (Fondo de Cultura Económica. México, 1946).

Faltaba que alguien nos diera de la arquitectura peruana una visión que, capaz de abarcar técnicamente su delicado proceso de simbiosis, nos hiciese también apreciar en toda su intensidad la raíz humana de donde ese arte emergió. La tenemos ya con este libro de Héctor Velarde que nos llega de México, en la pulcra edición de Tierra Firme.

Héctor Velarde, arquitecto por designio, no tardó en dejarse llevar hacia una de las revoluciones artísticas que los peruanos queremos contar entre los sucesos que más alta jerarquía han dado a nuestra cultura en los últimos tiempos. No existe nada en América parecido a un Palacio de Torre Tagle ni a una casa de Oquendo coloniales, pero tampoco a una residencia de las tres o cuatro construídas por Héctor Velarde en San Isidro y Orrantía, de las cuales, no sé por qué modestia, no nos da vistas sino en dos retaceadas fotos (tan llena de luz una de ellas) entre las que adornan brillantemente su libro. Son unas casas como cubos en asimétrico pero ordenado laberinto, que nos dejan reconocer la forma sólida de la casona limeña, sólo que aligerada por una suerte de alterna disposición rítmica, y animada a la vez por un impulso decorativo donde lo incaico y lo barroco se aúnan, no en mezcla híbrida ni de ocasional confección folklórica, como pudiera sospecharse, sino en verdadera síntesis de arte. Ya se comprenderá el interés con que los conocedores de Velarde debían esperar el libro que ofreciese su análisis histórico de un arte nacional que corona su propia concepción artística.

La obra comienza por una reseña de las arquitecturas pre-incaicas, en que Velarde precisa la índole de algunos caracteres antes inadvertidos. Sus interpretaciones no pueden menos que destacar las circunstancias geográficas y culturales de los pueblos indígenas más antiguos, pues de esas peculiaridades, que aún hoy perduran en algún aspecto, nacieron formas estilísticas (el vano trapezoidal, por ejemplo) de una simplicidad que raya en lo quintaesenciado y que desafía a través del tiempo las influencias culturales más temibles. El Tahuantinsuyo las armonizó y adaptó a sus fines: pareciera imposible depurar más, eliminar más, desnudar a tal extremo el perfil de las cosas y dejar algo como una arquitectura de la piedra, lisa, hosca e individual, y como a pesar suyo vecina de las que forman con ella el vasto palacio, la fortaleza encumbrada, la hermética chulpa. Su estilo sobrevive —como no podía ocurrir de otro modo, dado su individualidad implacable— por encima mismo del torbellino hispano.

Tras la descripción artística del Imperio, sucinta pero comunicativa ante el doble prodigio monumental y técnico, detiene el autor su mirada —y serán éstas sus páginas más ricas de doctrina— en lo que constituye el meollo de la problemática histórico-cultural del Perú: la Colonia. En ella brota la paradójica re-indigenización de ciertas maleables formas estilísticas españolas, que el ambiente acabará por subyugar e impregnar, y de las cuales surgirán diversas unidades de estilo peruano específico, el limeño, el trujillano, el arequipeño, el ayachuchano, etc., englobando todos ellos los más disímiles y pintorescos valores ornamentales llegados al Perú de muchas partes del mundo. Pero es en Arequipa, bella ciudad serrana, donde advierte el autor el encuentro decisivo entre los rasgos típicos y extremos de las dos arquitecturas rivales, fundidas sin embargo en una creación totalmente nueva. La luz intensa de la ciudad, la piedra sillar y el frío son el molde en que se vierten y cuajan esos rasgos. No han perdido por ello su singularidad: se han amalgamado y revestido de faz nueva, y se diría que no ha sido el hombre sino la naturaleza, fundente imperioso, quien ha determinado ese reencuentro y ensamble. Por el contrario, en el Cusco, cogollo imperial, las divergencias entre lo indígena y lo español, reflejadas desde el comienzo en los monumentos coloniales, se resuelven en una imprevista unidad, indesbaratable, más fuerte que el antagonismo de los dos mundos allí extrañamente anudados. El geometrismo inca queda así dispuesto para servir de base a una más avanzada mestización, hija de la piedra individualizada y abstraída de toda emoción y vida,

y de aquel oleaje barroco, que a su vez irá serenándose, y como contrayendo sus ondas. Es en verdad curioso comprobar, en la arquitectura de neto cuño indígena, cómo aquella abstracción pulida que era la piedra india, fría e indómita, llegó a contagiarse, a su turno, del impulso envolvente del barroco, para animarse con súbita independencia y venir a dar al fin en este vasto recipiente cúbico, de tan inconfundible valor plástico, dentro del cual pululan indistintamente agrupados, pero suavizados ya, los valores ornamentales de la fantasiosa vivacidad hispana. Fácil es comprobarlo en las fotos que acompañan el libro de Velarde. Y mejor se verificaría si Velarde nos hubiera presentado en ellas sus propias construcciones, donde ese proceso —el del mudo diálogo entre lo indígena y lo español, al parecer ya atisbado antes por Piqueras Cotelí, nuestro gran escultor— alcanza el colmo de la intelectualización estética.

ALEJANDRO LORA RISCO

JOSÉ BABINI: *Origen y Naturaleza de la Ciencia*. (Espasa-Calpe, Argentina, 1947).

Las últimas tendencias culturales de la humanidad son esencialmente desinteresadas: la rehabilitación de lo abstracto es quizá una nota fundamental en el pensamiento contemporáneo. Todos los que de algún modo cultivan la ciencia la sienten, anticipándose al análisis, como valiosa en sí misma. Esto trae aparejado inevitablemente el amor a la especulación filosófica: puesto que se ha advertido la independencia de lo intelectual respecto de un presunto finalismo utilitario, nada más aceptable que la dedicación sistemática a los productos *puros* de la inteligencia. El amor al conocimiento por el conocimiento mismo es el hallazgo inevitable de quienes, como José Babini, han realizado largas y fructíferas incursiones por los caminos de la ciencia, del arte y de la filosofía. En todo el libro de Babini se vive este amor al conocimiento, cuya fundamentación es, en resumidas cuentas, la tesis implícita de la obra.

Las primeras páginas de *Origen y Naturaleza de la Ciencia* se ocupan de ciertos tópicos de filosofía elaborados a la manera clásica, pero que necesitan un mayor desarrollo para adquirir solidez. Decir, por ejemplo, que "todo conocimiento es un saber objetivado, pues él consiste en la aprehensión de un pensa-

miento y con él de su objeto", es sentar un dogma, y por añadidura un dogma que, si no se precisan convenientemente sus términos, puede caer en la metafísica más oscura.

El capítulo II nos introduce en un ambiente de genuino interés: el autor sabe mostrar, con citas y ejemplos atinados, el significado especulativo de la historia de la ciencia. No es esta primera parte del volumen un mero acopio de material ni una revelación de curiosidades más o menos llamativas, sino una sistematización consciente de los datos adquiridos, que permite al autor valorar y ubicar las distintas épocas históricas.

En medio de la abigarrada producción griega, Babini sabe captar lo que es verdaderamente esencial: el espíritu griego. Pone en claro el gran descubrimiento de la ciencia helénica: *la demostración*. Entre los egipcios, por ejemplo, el enunciado del teorema de Pitágoras en cualquiera de sus formas y la correspondiente verificación experimental, eran suficientes para colmar todas las necesidades humanas relacionadas con ese conocimiento. La demostración es, en cambio, el síntoma de una nueva necesidad vital: una necesidad de la inteligencia. Su advenimiento no implica una mayor capacidad mental, sino una diferente postura del espíritu. Entre la organización de los sistemas de riego y la edificación de la geometría teórica hay un vuelco de las facultades cognoscitivas: el hombre advierte que su propio pensamiento asume categoría de valor.

Siempre en busca de relaciones profundas, Babini caracteriza las ciencias hindú y árabe mediante su legado fundamental: el álgebra, que se muestra a los ojos del autor como la encarnación científica de aquella condición de "malabaristas y prestidigitadores, proverbial en el pueblo hindú".

Sutil investigador, Babini descubre el fundamental acercamiento metodológico que, por encima de la diversidad de temas, revelan las obras de Copérnico y de Vésale. Esas obras (respectivamente sobre astronomía y sobre anatomía) se presentan simultáneamente, consagrando en distintas ramas de la ciencia las características que asumiría desde entonces, y por un largo período, la investigación científica moderna: "el equilibrio entre empirismo y racionalismo, la tendencia a una mayor objetividad", y también aquel penetrante análisis de temas especializados que marcó la bancarrota de la "concepción de unidad cósmica" que tanto amaron los filósofos antiguos y medievales.

Los *Estudios Cartesianos* contienen muy interesantes observaciones sobre el

racionalismo de Descartes. El autor pone de relieve que el célebre filósofo francés no rinde culto a la razón en sí misma, como lo hace Leibniz, sino en cuanto ella es útil para comprender la realidad y para no dejarse engañar por falsa apariencia. Esta idea se advierte en la edificación de su *Geometría*, donde se ve que Descartes “comparte esa doctrina de la matemática como calistenia mental, que tanta y tan exagerada importancia ha tenido en la educación”.

Aquel racionalismo utilitario de Descartes sufre un golpe definitivo con la creación de las geometrías no-euclidianas. “Definir esta nueva actitud espiritual —dice Babini— no es tarea fácil, pero si quisiéramos destacar su rasgo característico diríamos que lo constituye el afán de objetividad que se revela en una tendencia del espíritu hacia la conquista del objeto puro”. Es en cierto modo, y aunque tal vez sus autores no se den cabal cuenta de ello, un retorno a la concepción griega: construcción de una ciencia pura, valiosa por sí misma, para llenar únicamente necesidades vitales de la inteligencia. Señala Babini, con notable acierto, que las geometrías no-euclidianas marcan el período de “crisis de la intuición” en la matemática, período al cual esta disciplina llega antes que todas las otras, “en su habitual puesto de avanzada científica”.

Concluye la primera parte del volumen con un cuidadoso estudio de la ciencia argentina, tanto más valioso por la escasez de elementos que la realidad histórica proporciona al tenaz investigador.

En la segunda parte, *Naturaleza de la Ciencia*, Babini no se dedica a exponer con detalle los hondos problemas filosóficos a que conduce el conocimiento científico, sino más bien a fundamentar algunas ideas personales acerca de la relación entre las ciencias, la realidad, el hombre, la filosofía y el arte. La mayoría de estas ideas son interesantes y, hasta donde podemos ver nosotros, originales. Sobre todo en la parte dedicada a la matemática el autor muestra predilección por el tema del acercamiento entre esa ciencia y la poesía. En lo concerniente a la física la exposición se hace más sistemática. Babini cita algunas modernas corrientes filosófico-científicas, como la del Círculo de Viena, por ejemplo. Pero, como ya hemos dicho, no se detiene en la investigación ordenada de los problemas correspondientes. Así, no plantea en toda su amplitud las funciones de la lógica simbólica y del lenguaje en la fundamentación de la ciencia, limitándose a efectuar esporádicas incursiones en el tema.

Origen y Naturaleza de la Ciencia no es un libro de divulgación, ni es su principal objetivo exponer la historia y la filosofía científicas. Más bien lo vemos como un testimonio del amor y la fidelidad al conocimiento puro, como la expresión de un espíritu universal, refinado y sensible.

JORGE EDUARDO BOSCH

CALENDARIO

ARGENTINA

UNA NUEVA ESTÉTICA

Madí (Nemisor N° 0 del Movimiento Madí Universal), define en breves palabras los principios del arte epónimo. Su pintura postula "planos articulados con movimiento lineal, rotativo y de traslación"; su poesía sólo expresa el "suceder conceptual puro"; su música es "inscripción de sonidos en la sección áurea". Por fin tenemos una nueva estética, que quizá sea exportada con provecho por el Instituto Argentino para la Promoción del Intercambio.

EL INEVITABLE CISMA

Todo gran movimiento necesita una ortodoxia, necesita herejías. *Madí* las tiene. Un volante adjunto al número de la revista informa que *Arte Concreto - Invención* ha sido disuelto, y que los divisionistas que siguen utilizando ese nombre pretenden apropiarse ilegítimamente de los principios. Se estigmatiza su crimen: pretender "sobar ese largo calambre que fué nuestro Arte Concreto Invención". Como prueba, se reproducen dos fotografías de reuniones sociales.

SARMIENTO SIGUE DANDO QUE HACER

Francisco Ayala (SUR N° 150) pedía, como el mejor destino para el reciente *Sarmiento* de Martínez Estrada, el de suscitar polémica. No habrá de verse defraudado. Ya Carlos Alberto Erro ha expresado su disenso; declara "ahistórico" el personaje, tal como lo ve el autor.

UNA RAÍZ EN LA TIERRA

Los cuatro cuentos de Luis Gudiño Kramer que trae el N° 10 de *Davar* tienen honda raíz en nuestra tierra. En su buscado desaliño, en la hábil captación de ambiente, de personajes, de giros del litoral santafesino y entrerriano, aparecen el amor de este provinciano a su tierra y un encomiable sentido del realismo literario.

PRUEBA DUDOSA

En su casi polémica con Ibarguren, el diputado Ernesto Palacio, actual presidente de la Comisión Nacional de Cultura, afirma que el movimiento de la institución ha aumentado, basándose en que el número de expedientes en trámite se ha triplicado. La prueba es dudosa. Legítimamente podría inferirse que el ritmo de trabajo es ahora tres veces menor.

BRASIL

OTRO PERICLES

A Silvestre Pericles Goes Monteiro, gobernador del estado de Alagoas, no le basta que los comunistas hayan sido puestos fuera de la ley. Añade algunas consecuencias que aplicará por su cuenta: "Mi orden — dijo en declaraciones a la prensa — es: respeto a la ley, a la sabia sentencia del tribunal. Si los criminales, ladrones y asesinos, con fantasías ideológicas o sin ellas, me aburrieren, serán apaleados".

MÉXICO

CRÍTICA CONTUNDENTE

Refiere Rodolfo Usigli (*Cuadernos Americanos*, enero-febrero de 1947) una anécdota de Bernard Shaw. Parece que un dramaturgo joven, bastante malo, le había dado a leer una obra. Shaw leyó la pieza y le envió luego esta carta: "Muy señor mío: Con relación a su pieza tal, soy de usted atento y seguro servidor."

LA METAFÍSICA DEBILITA

En el mismo número, Edmundo O'Gorman refiere sus desilusiones en el congreso sobre "el futuro de las humanidades" reunido en Princeton en octubre último. No se llegó a ninguna conclusión; imputa la carencia de resultados a "...una muy notable y extendida falta de inquietud metafísica" entre los norteamericanos. "La ausencia de congoja metafísica le permite al norteamericano, he ahí su fuerza, sentirse imperturbablemente, irremoviblemente e indestructiblemente a sus anchas en el mundo, según lapidaria frase de Henry James."

ALEMANIA

1 MARCO POR ASESINATO

Nurenberg. (UP) — Oswald Pohl, quien administraba los campos de concentración, manifestó al tribunal norteamericano de crímenes de guerra, que no podía preocuparse por asuntos tan insignificantes como el costo de la exterminación de los prisioneros.

Pohl dió este testimonio cuando el fiscal le pidió que identificara una cuenta de 127 marcos que se cobraba el campo de concentración de Natzweiler en 1942 por la ejecución

de 127 prisioneros. "Yo no era empleado —dijo Pohl—. ¿Cómo puede esperarse que yo supiera en qué se empleaban tan insignificantes sumas de dinero?"

SUIZA

NO SÓLO RELOJEROS

Ha muerto C. F. Ramuz, cuyas novelas, de considerable difusión años atrás, sirvieron para probar al mundo que la república helvética no sólo producía relojeros.

TARDARON EN DARSE CUENTA

La sombra de Calvino parece presidir aún los actos de las autoridades de Ginebra; pero las decisiones se toman con ponderable lentitud. A noventa años de la publicación de *Madame Bovary* y *Salammbô*, el prefecto de policía ginebrino ordenó el secuestro de los ejemplares de ambas obras que hubiera en las librerías de la ciudad, por "pornográficas". También prohibió que se representen sus adaptaciones teatrales.

BÉLGICA

SOBRE UN SONETO DE MALLARMÉ

En *Empreintes* (otoño 1946), que nos llega con retraso, E. Noulet hace una rigurosa exégesis del famoso soneto de Mallarmé *Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui...* No se trata —señala— de la queja platónica del alma desterrada, que desprecia el mundo en que está forzada a vivir. Esa interpretación corriente es inexacta; el desprecio sólo al poeta se dirige. "El viejo mito de Prometeo se rejuvenece; el gigante encadenado ya

LIBRAS PARA LA LIBERTAD CIVIL

En el número 3 del periódico antes mencionado se publica una carta enviada a los directores por el Comité de Defensa de la Libertad, "fundado en 1945 para ocuparse de los casos de violación de las libertades civiles de cualquier ciudadano que se halle dentro del Imperio Británico". "A fines de 1946 —dice la carta— tuvimos un déficit de 50 libras. Necesitamos de inmediato una suma de 250 libras si hemos de mantener una oficina y un mecanógrafo, y con el fin de continuar eficazmente nuestra tarea necesitamos una entrada regular de 500 libras al año, por lo menos". La carta es firmada por los escritores Herbert Read y George Orwell, y cualquier suma con relación a ella puede ser enviada a: The Treasurer, Freedom Defence Committee, 8, Endsleigh Gardens, London, W. C. 1.

LA BIBLIOTECA DEL MUSEO BRITÁNICO

A propósito del reciente libro *The British Museum Library*, por Arundell Esdalle, en *John O'London's Weekly* (LVI, 1304) Mr. Kenneth Hopkins dedica una interesante nota a la Biblioteca aludida. "Durante muchos años —dice—, en ella Karl Marx elaboró su obra maestra. Unas pocas mesas más allá, George Gissing estaba escribiendo sus sombrías novelas. En la vasta sección central, quizás se podría haber visto a Matthew Arnold susurrando con Patmore, u hojeando el catálogo. En otra mesa, Samuel Butler, examinaba pacientemente un trozo de un talento característico, y la desvaída figura de James Thomson atravesaba la puerta para hundirse en la Ciudad de la Noche Terrible".

HENRY JAMES Y LOS ESTADOS UNIDOS

En *Horizon* (XV, 86) se reproduce la notable introducción que el poeta W. H. Auden ha escrito para la nueva edición norteamericana de *The American Scene* de Henry James. Aunque narración de un viaje por su patria después de muchos años de exilio en Europa, ésta no contiene —como podría esperarse— ningún ingrediente periodístico, pues como Auden observa "pocos escritores han tenido menos talento periodístico que James"; de modo que la razón de su maestría nada tiene en común con éste sino que procede —como Auden destaca— de la falta de temor que James sentía ante los Estados Unidos como motivo literario.

DE NUEVO NIETZSCHE Y EL NAZISMO

En una conferencia transmitida por la B. B. C., reproducida en *The Listener*, XXXVII, 944), el poeta y crítico Herbert Read explicó "por qué había sido inspirado por Nietzsche". Al final de su disertación, destacaba que "los existencialistas reconocen su deuda con Nietzsche, pero yo no encuentro nada de valor en Sartre, Jaspers o Heidegger que ya no fuera expresado con más energía y belleza en las obras de Nietzsche".

Con motivo de esta conferencia, un señor llamado Ralph Edwards, que ha frecuentado algunas páginas contra el poeta-filósofo en la reciente *History of Western Philosophy* de Bertrand Russell, protesta ante el editor de *The Listener* (en el núm. 945) y le escribe: "Después de seis años de guerra total y desastrosa, a la cual los escritos de este filósofo contribuyeron directamente, ¿pueden sernos recomendados como los medios para desarrollar un tipo humano más elevado?"

Lo lamentable es que Edwards se olvidó de

un hecho que el conferenciante había destacado y sobre el cual vuelve en el número 946 del mismo periódico, a saber: que su admiración por Nietzsche no incluye su adhesión a la "ética de la fuerza" que éste promulgó.

ESTADOS UNIDOS

MEDIO MILLÓN Y UNA HERMANA DESOLADA

En Nueva York, al morir Mrs. Mady Lyon le ha dejado casi toda su fortuna a Dios, mejor dicho, a una entre tantas versiones negras de Dios, a la llamada Padre Divino (quizás no por su hermosura física). Así, este dirigente de una secta espiritual que se anuncia con costosos letreros luminosos, se ha embolsado la no despreciable suma de medio millón de dólares. Mientras tanto, se puede imaginar qué clase de pensamientos cruzarán la mente de la hermana de Mrs. Lyon, pues a ella sólo le tocaron 500 dólares.

DELIBERANDO SOBRE LA POESÍA

Lo que ahora llaman "poesía experimental"—sobre todo, en los pueblos anglosajones—mereció en sus comienzos, en los tiempos heroicos en que ni Eliot ni Joyce encontraban editores, epítetos aun menos complacientes. Entre éstos, quizás el más conocido fuera el de "poesía bodrio".

Pero, con los tiempos, las cosas han cambiado. Y ahora no pasa año, casi no pasa mes, sin que se dedique algún simposio (que generalmente degenera en batahola) a esa poesía, la más notable del siglo XX, que inauguraron Pound y Eliot.

Con tanta crítica, la convulsión se ha vuelto general. Quienes no gustaban el *Love Song of J. A. Prufrock* siguen sin leerlo, pero por razones estrictamente semánticas (o sociológicas, o psicoanalíticas, o escatológicas) lo alaban o no. Y quienes alguna vez pudieron leerlo tranquilamente, con devoción, hoy apelan a complejísticas interpretaciones científicas o anti-científicas, patrióticas o anti-patrióticas, comunistas o anti-comunistas, religiosas o anti-religiosas para leerlo tímidamente.

Una buena muestra de lo que están haciendo ciertos críticos con la mejor poesía moderna se tiene en el simposio, dirigido por Allan Swallow, que publica *The New Mexico Quarterly Review* en su último número (XVI, 4), y de cuyo resumen se nos disculpará por razones obvias. Sin embargo, conviene destacar que nada es comparable en confusión e ineficacia a las *Notes Toward a Marxist Criticism* que firma Mr. Thomas Mc.Grath y en la cual se dicen cosas tan novedosas y verídicas como ésta: "el gran valor del marxismo es que no considera aisladamente a la literatura—como es el caso con la mayoría de los críticos o historiadores burgueses—sino que la ve en primer lugar como un producto social, como el resultado de condiciones históricas objetivas". Conveniría saber lo que opinaría M. Taine.

MUY BIEN HECHO

Nueva York (Reuter). — La señora de Fred Kendrick, de Seattle, solicitó el divorcio de su esposo, aduciendo que permaneció tres días en la cama leyendo *Por siempre ámbar* y le pidió a ella que le llevara la comida al lecho.

E. L. R.

EL MUNDO TAL COMO ES

LA ACTRIZ ESTUDIA

Jean Arthur, principal intérprete de *Mr. Deed Goes to Town*, volvió a su carrera cinematográfica después de asistir durante un mes al Stephens College de Columbia, Missouri. Mientras estuvo en el colegio, la actriz estudió psicología, filosofía, literatura inglesa y biología.

LO PRECISO NO QUITA LO VALIENTE

Rudolf Hoess fué condenado, en Varsovia, por el exterminio de 4.000.000 de obreros esclavos, como jefe del campo de Oswiecim (Auschwitz). Al escuchar la sentencia de muerte en la horca el reo permaneció impasible y sólo dijo que había matado porque ésa era la orden. Agregó: "Si hubiera recibido la orden de encerrar en la cámara de gas a mi esposa y a mis cinco hijos, así lo habría hecho, sin duda alguna." Dicho esto, volvió a su asiento sin que se moviera un solo músculo de su cara, permaneciendo en la misma actitud impasible que mantuvo durante los quince días que duró el proceso.

Antes que se iniciara la sesión del tribunal, el corresponsal de la United Press hizo al reo la siguiente pregunta: "¿Qué sensación se experimenta al poner en funcionamiento una máquina que dará la muerte a 4.000.000 de personas?". Hoess, poniéndose de pie, respondió, imperturbable: "No lo sé, porque yo dí muerte a 2.000.000, no a 4.000.000."

NO SOLAMENTE LUDWIG

"Sin duda alguna, cuando Aspasia llegó a Atenas, estableció inmediatamente contacto con sus conciudadanos... Tales de Mileto... Anaximandro... todos ellos, figuras máximas de la intelectualidad, procedían de la tierra

de Aspasia. Es muy probable que recibieran a su paisana con los brazos abiertos y la ayudaran en su carrera en la metrópoli." (René Kraus: *La vida pública y privada de Sócrates*.)

EL BUEN CONDE

En la galería infernal de la ortodoxia surrealista figura Isidoro Ducasse, que se llamó a sí mismo Conde de Lautreamont. No hay inconveniente en aceptarlo, pero hay el deber de observar que es una contribución más bien inofensiva. El conde es pueril: como a los chicos, le gusta disfrazarse horriblemente y asustar a los vecinos. Cuando dice que le gustaría desgarrar con sus uñas las carnes de una criatura de pecho, nos enternece, porque se ve que es un hombre excelente; ningún hombre malo hablaría así: se callaría y lo haría en la primera oportunidad. El hecho que Ducasse escribiera larguísimos capítulos en ese tono demoníaco muestra su natural bondadoso y su vocación literaria. Con gusto se le podría tomar como preceptor de un hijo.

HOMENAJE

Vous allez nous quitter, princesse,
Pour devenir archiduchesse,
Et sur le trône des Habsbourg
Faire asseoir le sang des Cobourg.

(HYMANS a la princesa Estefanía).

HERACLITIANA

"Ese gran hombre que maneja los destinos de Italia" (CHURCHILL, 1930).

"Ese payaso de Roma" (CHURCHILL, 1942).

ESPECTADOR.

ÍNDICE

	Pág.
<i>Julien Benda</i> : Sobre la dialéctica materialista y otros racionalismos "modernos"	7
<i>Waldo Frank</i> : Prólogo a la nueva edición de <i>The Re-Discovery of America</i> y <i>Chart for rough water</i>	18
<i>Silvina Ocampo</i> : Lamento de Abdurrahmán. Lamento de la palma	34
<i>Jorge Luis Borges</i> : La busca de Averroes	36
<i>Emmanuel Berl</i> : El Occidente y el problema del maldito	46
<i>Rafael Alberti</i> : 1917	55
<i>Máximo José Kahn</i> : Judaísmo, sueño soñado por la deidad	59

N O T A S

DOCUMENTOS:

<i>Wladimir d'Ormesson</i> : Sobre Alemania y la paz	76
---	----

MÚSICA:

<i>Alberto Ginastera</i> : Aaron Copland y su Tercera Sinfonía	79
<i>W. A. Mozart</i> : Divertimento en fa para euphonium, dos violines, viola y violoncello, por Daniel Devoto	84

ARTES PLÁSTICAS:

<i>María Rosa Oliver</i> : Conversando con Cándido Portinari	86
<i>Octavio Paz</i> : Escultura antigua de México	89
<i>Gregorio Klimovsky</i> : Cuestiones científicas de nuestro tiempo	91

LIBROS:

<i>Bertrand Russell</i> : A History of Western Philosophy, por Vicente Fatone	98
<i>Wilhelm Pinder</i> : El problema de las Generaciones en la Historia del Arte, por Geo Dorival	102
<i>Hermann Broch</i> : Los sonámbulos, por E. L. Revol	103
<i>James Burnham</i> : The struggle for the world, por Alfredo Juan J. Weiss	105
<i>Héctor Velarde</i> : Arquitectura peruana, por Alejandro Lora Risco	108
<i>José Babini</i> : Origen y Naturaleza de la Ciencia, por Jorge Eduardo Bosch	110
CALENDARIO, por A. J. J. W. y E. L. R.	114
El mundo tal como es, por Espectador	120

ESTE CIENTO CINCUENTA Y DOS NÚMERO DE
"SUR" SE ACABÓ DE IMPRIMIR EL DÍA
DIEZ DE JULIO DE MIL NOVECIE-
TOS CUARENTA Y SIETE EN LA
I M P R E N T A L Ó P E Z,
PERÚ 666, BUENOS AIRES,
REP. ARGENTINA