SUR

NUMERO 207 - 208 ENERO - FEBRERO DE 1952

BIBLIOTECA NACIONAL ★ BUENOS AIRES ★

HEIDEGGER
Y LA FÁBULA DE HIGINIO

"UNA vez que yo me haya apoderado de alguien, el mundo entero no le servirá de nada. Ya se trate de dicha o de tormento, los remitirá al día siguiente. Tendido siempre hacia el futuro, ese alguien nunca habrá de cumplirse". Esto le había dicho a Fausto la Cura. Fausto se jactaba de conocer el mundo, de haber aprendido a no esforzarse por ver a lo lejos, entornando los ojos, el sitio donde todos los caminos quedan interceptados. No quería escuchar a esa Cura que obligaba a andar a tientas, que convertía en sofocación los respiros de alivio; esa Cura por la cual los hombres no podían estar ni totalmente resignados ni totalmente desesperados. La Cura era el cuidado, la preocupación, el afán, las aflicciones y hasta el remordimiento. Tenía por compañeras, en aquella visita a Fausto, a la Carencia, que es privación de algo; a la Culpa, que es falta; a la Necesidad, que es insuficiencia. Pero la Cura se quedó a solas con Fausto. Sus compañeras no tenían por qué estar allí, ya que no eran sino formas de la ausencia. La Cura se bastaba para condenar al hombre a ser un ser incumplido.

Fausto quiso desafiarla. Pero la Cura le sopló en la cara y lo dejó ciego. Los hombres eran ciegos durante toda su vida; que Fausto lo fuese al final de la suya. Fausto creyó entonces ver brillar en sus tinieblas una nueva luz. ¡Por fin iba a conocer la sabiduría!...

Conquistar día a día la libertad, para merecerla; vivir libre en un pueblo libre. En el principio fué la acción, y todo lo demás es una paráfrasis. Ésa sería la única manera de detener, en el esfuerzo común, el instante fugitivo. Las huellas del hombre en la tierra serían imborrables. El tiempo habría de detenerse. El pasado no moriría. ¡Nada moriría! . . .

Pero Mefistófeles, ese señor de todos los impedimentos, ese gran negador, sonreía: ¿De qué ha de valerte tu eterno esfuerzo? Lo pasado carecerá de sentido. Todo será como si nunca hubiese sido. Todo desembocará en la nada. ¿No es preferible, a eso, el vacío eterno?

En su comentario a esta escena de la Cura, Burdach invoca, como antecedente del pensamiento de Goethe, la fábula del poeta hispánico Higinio. La fábula dice así:

"Una vez, al disponerse a cruzar un río, la Cura miró el barro de arcilla. Recogió un poco, y se puso a modelarlo. Contemplaba lo que había hecho, cuando apareció Júpiter. La Cura le rogó entonces que infundiese espíritu a su obra, y Júpiter accedió inmediatamente. La Cura quiso luego darle su propio nombre a lo que había hecho; pero Júpiter se opuso, diciendo que era el suyo el que debía dársele. Mientras la Cura y Júpiter discutían, apareció la Tierra y también ella quiso dar su nombre al ser a quien había dotado de cuerpo. Tomaron por juez a Saturno; y éste, justo, decidió así: —Tú, Júpiter, ya que le diste el espíritu, el espíritu recibirás, a su muerte; tú, Tierra, ya que le diste el cuerpo, el cuerpo recibirás; y la Cura, ya que fué quien primera lo formó, téngalo mientras él viva. Pero, en cuanto al nombre sobre el que discuten, llámesele hombre, visto que está hecho de humus".

Heidegger reproduce en *Sein und Zeit* [1] esta fábula, para mostrar la antigüedad del tema que en su filosofía va a ser central: el de la Cura como dueña de ese ser incumplido que es el hombre. Ya lo había dicho Higinio: *Cura prima finxit*: La Cura fué quien hizo al hombre. El origen del ser del hombre es la Cura misma. *Cura teneat, quamdiu vixerit*: El hombre, mientras viva, pertenecerá a la Cura, estará bajo su signo. La Cura, el cuidado, es la naturaleza misma de ese *Dasein*, de ese ser que es ahí, en el mundo. La Cura

[1] Disponemos ahora de una traducción castellana de esta obra fundamental de Heidegger, hecha por José Gaos (*El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951). Independientemente de las objeciones o reparos a tal o cual criterio adoptado en la traducción, los lectores de habla castellana deben agradecer el esfuerzo de José Gaos, esfuerzo heroico y sostenido durante más de quince años.

es el ser del *Dasein*, que sin ella no puede ser, pues fué ella quien lo hizo. El hombre, mientras sea *en el mundo*, será un ser incumplido, un ser deficiente, incapaz de alcanzar el todo de la resignación o el todo de la desesperación; el hombre es un ser que habrá de postergarse para el día siguiente, un ser que *se adelanta a sí mismo*; un ser que merece ser llamado hombre porque es un poco de humus *abandonado*. Ese su ser ya en el mundo es su facticidad; ese su adelantarse a sí mismo, su existencia; ese su ser abandonado, su caída.

Aunque invocada cuando ya el curso de *Sein und Zeit* está muy avanzado, la fábula de Higinio —tomada del comentario de Burdach a la escena del *Fausto*— tal vez haya sido el punto de partida de las reflexiones de Heidegger. *Sein und Zeit* es una tentativa de desarrollar esa fábula. La obra de la Cura y la decisión del Tiempo quedan aclaradas en la primera parte de ese libro. Lo que no está aclarado es el deseo de Júpiter. El más alto de los dioses quiso dar su nombre al hombre, después de infundirle el espíritu; el Tiempo se lo impidió. Pero el Tiempo resolvió, también, que el espíritu del hombre fuese devuelto a Júpiter cuando ya la Cura dejase de ser dueña de su obra. Heidegger, escoliasta de Higinio, pareció cohibirse ante Júpiter. Tal vez por eso su libro sigue "incumplido".

El hombre no puede ser sino como siendo en el mundo; su pensar, su sentir, su querer, son un pensar, un sentir, un querer en el mundo. Piensa *algo*, siente *algo*, quiere *algo*. Ese mundo le está dado ya en la relación que él mismo es, y sin la cual no puede ser. No está el hombre frente al mundo como ante otra cosa que él no es: su ser en el mundo es su ser; ése es su modo de ser originario, en que se fundan sus modos de ser derivados, como el pensar, el sentir, el querer. Pero ser en el mundo es ser en un mundo de cosas que no están extrañadas de sí mismas; que no se preocupan de su ser; que no tienen carencia; que no están condenadas al incumplimiento; que no tienen que hacerse, porque son; cosas que no existen, que no están fuera de sí, que no se tienden al mañana, que no se aplazan a sí mismas, que no pertenecen a la Cura. El hombre sí, existe, *ex-siste*: ése es su modo de ser; a eso lo ha condenado la Cura: a cuidarse de sí mismo, a cuidarse de las cosas, entre las cosas, que ni siquiera son un mundo sino que se constituyen en mundo en cuanto el ser del hombre es un ser en el mundo. El hombre se encuentra ya, como hombre, en el mundo, que es ante todo ese mundo

de cosas con las que tiene que habérselas; y lo primario de esas cosas es su estar al alcance del hombre, su ser utensilios, su condición de instrumentos. El hombre se encuentra con cosas. Pero ese encontrarse no es una pasividad ni una contemplación sino un hacerse a sí mismo, pues sólo porque tiene que hacerse a sí mismo, porque no es sino que existe, puede el hombre encontrarse con algo, tiene el hombre que encontrarse con algo. El problema fundamental de la filosofía no es, por ello, el del conocimiento, sino el de ese ser en el mundo que es un tener que hacerse en él. Intentar demostraciones de que hay cosas, de que hay objetos, de que hay mundo, es una insistencia aberrante de ciertas filosofías. El hombre, en cuanto es un ser que es en el mundo, es *en el mundo,* y aquel problema no existe. La verdad no es el pretendido acuerdo entre el hombre por un lado y las cosas por otro; el acuerdo no tiene que producirse: las cosas son ya patentes en el simple hecho de que el hombre sea lo que es: un ser ahí, en el mundo. Todo lo que en el mundo cree descubrir el llamado conocimiento objetivo, no es sino el descubrimiento del hacerse del hombre en el mundo. Hasta el espacio no es más que un conjunto de referencias al hombre que en él tiene que hacerse. "Lejos", "cerca", "ahí", "aquí": reino de la cualidad y no de la cantidad, de lo heterogéneo y no de lo homogéneo. La homogeneidad del espacio es un concepto tardío de la actitud "científica" que considera a todo objeto como dado y al hombre frente a él disponiéndose a conocerlo sin poner en el conocimiento nada de sí mismo. El hombre no comienza estando ante cosas, sino en ellas. El hombre, por ser un ser en el mundo, no tiene más que dejar que las cosas sean, para que se le haga patente la verdad, que no es sino el ente al descubierto.

Esta concepción de Heidegger está más cerca de la mentalidad "primitiva" que de la mentalidad "científica". También para el primitivo, "lejos", "cerca", "ahí", "aquí" son referencias cualitativas que sólo más tarde, por reducción abstracta, se convierten en "espacio", de la misma manera que la multiplicidad de las instrumentaciones posibles, los "para" que son las cosas, se convierten, por reducción abstracta, en lo que habrá de llamarse "el mundo exterior".

Como ser abandonado en el mundo de sus preocupaciones inmediatas, cotidianas, el hombre es un ser caído. Su *cura* es entonces

simple búsqueda de las *securitas*, y su preocupación una ocupación en que el ser en el mundo ya no parece exigir un hacerse en él. Éste es el yo caído en la insustancialidad del *Man*, de lo neutro; el yo entregado a la indeterminación del *uno* que no es nadie. *Uno* dice, *uno* hace tal o cual cosa. En ese *uno* —que es "lo general" de Kierkegaard— el hombre se convierte, podríamos decir, en algo menos que un animal de costumbres: es un animal de costumbres ajenas. El *Man* de Heidegger es eso: un animal de costumbres siempre ajenas y, por eso, de nadie. "*Uno* se acostumbra a..." El hombre *hace* entonces más que nunca y *se hace* menos que nunca; y cree hacerse, en ese hacer, y hasta cree que se anticipa a sí mismo, al futuro, y que se está realizando como persona, eligiendo entre posibilidades concretas, decidiendo su ser, comprendiéndose mejor a sí mismo. A las masas, como dirá Jaspers, se las puede dirigir, pero a condición de que se les haga creer que son ellas las que dirigen; es decir, a condición de que el modo de ser de su *securitas* no parezca suprimir el modo de ser del riesgo, de la posibilidad, de la referencia a sí mismo. En lo cotidiano, en la entrega al *Man*, el hombre se siente aliviado de toda responsabilidad: el responsable es *uno*: Nadie. Nuestra época —era Kierkegaard quien lo decía— se caracteriza porque enseña a eludir la responsabilidad. Esa responsabilidad se pierde siempre que el hombre intenta comprenderse en lo que hace y no en lo que hace de sí mismo, no en lo que hace de su ser, no en el ser que se hace.

Este modo de ser inauténtico cobra, en la cotidianidad, las formas de la curiosidad y de la charla. El saber por saber, el "estar enterado", el "estar al tanto", constituyen la *curiosidad*. Esta palabra castellana muestra, mejor que la alemana *Neugier*, la índole de ese modo de ser inauténtico: la *curiosidad* es como un paliativo de la *cura*. Y la charla, el hablar que tiene por objeto no la realidad sino lo que de ella *se dice* (y que nos da la ilusión de la verdad, pues siempre es cierto que eso es lo que *se dice*, aunque eso que se dice no sea cierto), muestra también su relación con la cura, con el cuidado, con la preocupación, pues es siempre un hablar despreocupadamente, con incuria. Abandonado en el mundo, entre cosas, el hombre no puede dejar de ser de ese modo, que es un modo de su ser, modo original y no agregado, y que pertenece a la estructura del *Dasein*, del ser ahí que el hombre es. Por eso Heidegger advierte que la inautenticidad del *Man* no es una desestimación moral del hombre sino la indicación de un modo de ser de su estructura.

Su *Man* es el *uomo qualunque,* expresión que aunque en un principio sirvió para justificar una agitación política, ha sido retomada por algunos existencialistas italianos. El éxito de las formas de organización que hacen del hombre un *uomo qualunque* es posible no porque impongan al hombre un modo de ser ajeno a su estructura, sino, al contrario, porque aprovechan exclusivamente ese modo de ser original, reduciendo toda *cura* a promesa de *securitas,* toda preocupación a ocupación.

Abandonado en el mundo, el hombre es un *ser con,* un *Mitsein.* Su cura le exige curarse en ese mundo, de las cosas y de los otros, con las cosas y con los otros, entre las cosas y entre los otros. Pero su cura auténtica no es la *securitas,* pues esa *securitas* es precisamente descuido de sí mismo. No hay *securitas* para el hombre; el hombre es un ser siempre amenazado. "De nada le valdrá el mundo entero, a aquel de quien yo me apodere una vez", había dicho la Cura a Fausto. *Cura teneat, quamdiu vixerit*: El hombre, mientras vive, pertenece a la Cura, había decidido Saturno. El hombre *puede* entregarse a la cotidianidad, pero *puede no* entregarse a ella; *puede* perderse en el *Man,* pero *puede* encontrarse a sí mismo; *puede hacer,* pero *puede hacerse.* El hombre es su propia posibilidad, y, por ser su propia posibilidad, es elección de sí mismo. En esa elección está su riesgo: su *insecuritas,* que resulta ser no un descuido sino un cuidado de sí; no incuria, sino cura. *Cura prima finxit.*

Goethe había dicho que el hombre, poseído por la Cura, estaba condenado a ser siempre incumplido, a tenderse hacia el mañana, a postergar su placer y su tormento. Higinio había dicho que, por decisión del Tiempo, la Cura tendría al hombre mientras éste viviese; y con ello el hombre quedaba definido como ser preocupado. Kierkegaard se había preguntado si al hombre le era posible realizar un todo cumplido, "trazar la raya", esa raya en la que nadie piensa y que da sentido a la suma. Para todos ellos, la existencia era postergación, aplazamiento, "todavía no", deficiencia, posibilidad. El hombre es el ser que siempre *puede.*

Pero ¿cómo es posible la posibilidad?, ¿qué la hace posible? La sola pregunta es una paradoja, pues es pregunta por una posibilidad anterior a la posibilidad. Kierkegaard le llamaba a eso la "brujería" de la posibilidad. La posibilidad tiene que ser posible y por lo tanto presuponerse a sí misma; ¿pero cómo puede haber una po-

sibilidad antes de la posibilidad?: ¿cómo puede haber algo que haga posible la posibilidad? La posibilidad antes de la posibilidad era, para Kierkegaard, la libertad; y esa "brujería" de la posibilidad antes de la posibilidad se le revelaba al hombre en la experiencia de la angustia. Mostrándose en éste más que en ningún otro tema de su filosofía fidelísimo a Kierkegaard, Heidegger va a repetir que en la angustia se revela la posibilidad de la posibilidad.

Kierkegaard era un teólogo; su análisis de la angustia carece de sentido si se prescinde de lo que él aceptaba: la revelación bíblica. Lo que Kierkegaard se preguntaba era "¿cómo es posible el pecado?"; y se lo preguntaba porque la inocencia no puede pecar. Para que haya un primer pecado es necesario que antes no haya habido pecado; pero si antes no hubo pecado no pudo haber pecado nunca, porque ese *antes* era inocencia y la inocencia no puede pecar. Tuvo que haber pecado antes del pecado. Ésa es la "brujería".

El hombre ha caído, está caído en el pecado, que es pecado de su origen: el pecado de Adán. Pero ¿el pecado de Adán significa lo mismo que el pecado de cualquier otro hombre?; ¿o Adán ocupa una situación de privilegio, de excepción, ya que fué él quien trajo el pecado al mundo? El pecado de Adán es el pecado original —contesta Kierkegaard— porque Adán, como todo hombre, es la especie además de ser él mismo. Por eso el pecado es un problema: porque va a parar a su punto de partida; y esto de que haya problemas en el hombre constituye lo que llamamos la historia, que en el animal no puede darse. Adán no fué un primer hombre, anterior a la especie, que con su pecado provocase la pecaminosidad de la naturaleza humana, pecaminosidad fundamentadora de los pecados que pueden cometer y cometen los demás hombres. El primer pecado no es *un* primer pecado; si lo fuese, no determinaría la pecaminosidad del hombre, porque *un* pecado es una cantidad; a un pecado pueden seguir otros, un segundo, un tercer pecado, sin que se engendre nunca la cualidad del pecado, o sea la pecaminosidad del hombre. No hay, pues, *un* primer pecado; y si no hay un primer pecado pero hay pecado, el pecado se supone a sí mismo. Si Adán fué inocente ¿cómo pudo pecar? Si Adán pecó, es porque no era inocente; si Adán pecó, es porque había pecado. Pero esta suposición del pecado por el pecado no es una serie infinita de pecados, una cantidad: de ella no surgiría nunca la condición cualitativa del pecado; esa condición es cualitativa precisamente porque se supone a sí misma pero sin regresión infinita. La pecaminosidad

surgió por el pecado que, sin embargo, sigue al pecado. Esta es la paradoja, el escándalo sin el cual Adán quedaría fuera de la historia; y como él es el primer hombre, la humanidad toda quedaría sin historia, ya que habría empezado no teniéndola. El pecado de Adán se supone a sí mismo y por eso Adán tiene historia; y por eso Adán, como cada hombre, es él mismo y la especie. Pecar es haber pecado, así como toda conciencia es conciencia de haber sido: ni hay un momento en que la conciencia surja sin conciencia que la suponga, ni hay un momento en que surja el pecado sin pecado que lo suponga. Sólo el pecado como salto cualitativo puede hacernos comprensible la pérdida de la inocencia.

Pero ¿qué era aquella inocencia? La inocencia es ignorancia, decía Kierkegaard. La inocencia nada sabía de la distinción entre el bien y el mal; y, porque nada sabía, era ignorancia de nada, pues si hubiera sabido que era ignorancia de algo, habría sabido algo y no habría sido ignorancia. Adán, en su inocencia, *no podía entender* las palabras que le prohibían comer del árbol del bien y del mal, ya que ignoraba esta distinción. La prohibición no pudo despertar el deseo, porque la prohibición no pudo ser entendida por la inocencia, que era ignorancia de aquel bien y de aquel mal. Para experimentar el deseo de usar de su libertad, Adán hubiera debido tener lo que no tenía: un saber de la libertad. Lo único que la prohibición hizo fué angustiarle; pero angustiarle de nada, porque Adán no sabía ni podía conocer el sentido de aquella prohibición. La angustia, que es angustia de nada, hizo surgir de nuevo una nada: la posibilidad de poder, que es una nada porque Adán no sabía qué era lo que podía.

El "Morirás" que siguió, tampoco pudo ser entendido por Adán. Sólo pudo angustiarle y fué, como toda angustia, una nada. No miedo, porque el miedo supone algo.

Adán, que no es culpable, se angustia de nada, y su inocencia se siente como perdida. Su angustia es la realidad de la posibilidad antes de la posibilidad. Es la libertad sujeta en sí misma: puro poder, vértigo en que la libertad mira el abismo de su propia posibilidad. Puro poder que es al mismo tiempo impotencia, porque para la libertad la posibilidad es lo futuro y lo futuro parece fuera de nuestro alcance. Sujeta en sí misma, la libertad está, por eso, como extrañada de sí misma. La angustia es la experiencia de un puro *poder impotente*, y a la vez un puro *saber ignorante* en que la realidad entera se proyecta como una nada.

En el mundo pagano, la angustia tiene su objeto —objeto que no es nada— en el destino, dice Kierkegaard; el mundo cristiano lo tiene en la culpa. Quien quiera ver a Dios ha de tornarse culpable, descubrirse no como el culpable que fué, sino como el culpable que es siempre, como culpa antes de la culpa, como pecado antes del pecado, como posibilidad antes de la posibilidad, como libertad. La angustia es la escuela de la posibilidad, y por ello aprender a angustiarse es lo más alto que cabe aprender. Este aprendizaje es mucho más pesado que el de la realidad, donde todo se puede eludir o trampear. En la escuela de la posibilidad se aprende a descubrir la culpa para salvarse de ella, asumiéndola. Es en el coraje de la angustia no eludida donde el hombre llega a la reconciliación y al reposo. Así el cristiano acepta este su destino, para desprenderse de él; así aprende a vivir en la infinitud. Por eso, cuando empiezan las otras angustias, las de la finitud, y cuando los discípulos de esa finitud pierden la cabeza, el que ha pasado por la escuela de la angustia puede "ponerse a bailar".

Para la libertad, lo posible es lo futuro; si hay angustia del pasado, la hay sólo en cuanto ese pasado es reiterable, repetible, recuperable. La flecha del pasado es entonces peligrosa "como las hordas escitas".

En el pensamiento de Kierkegaard se unen, como van a unirse en el de Heidegger, los conceptos de angustia, posibilidad, libertad, temporalidad, historicidad, recuperación. El coraje que Kierkegaard quería aprender a adquirir, es el mismo que querrá aprender a adquirir Heidegger. Con la diferencia de que para Kierkegaard la angustia es la escuela de la infinitud, en tanto para Heidegger no hay, o parece no haber más escuela que la de la finitud.

La libertad, que es la posibilidad antes de la posibilidad, se revela, para Kierkegaard, en la angustia. Heidegger, insistiendo en el análisis de Kierkegaard, busca también en la experiencia de la angustia aquella posibilidad antes de la posibilidad. Para que encontremos la posibilidad en toda su pureza —es decir, la posibilidad que no sea posibilidad de esto o de aquello, sino posibilidad de nada determinado— es preciso recurrir a la experiencia en que se nos dé la totalidad del ente pero en su indeterminación absoluta: en que se nos dé la totalidad del ente sin que se nos dé ningún ente. Y eso sólo puede suceder cuando la totalidad del ente se nos dé

negada. Pero la totalidad del ente, si es totalidad negada, no es nada, porque la nada se puede definir precisamente como la negación pura y simple de la totalidad del ente. La angustia es la experiencia que nos descubre la nada. La angustia no es angustia de esto o de aquello, por esto o por aquello, sino angustia de nada: "uno" se angustia de nada; el ente en total, se nos escapa, en la angustia. La nada lo anonada todo, como también decía Kierkegaard, pero sin aniquilar nada; y lo anonada todo sin aniquilar nada, porque es rechazo total del ente, y no su supresión; la nada se nos patentiza, en la angustia, simultáneamente con el ente que se nos escapa. Rechazo del ente, la nada nos remite a eso mismo que rechaza, y nos lo revela como ente y no como nada, como ente indeterminado, como ente de determinación imposible, como ente que no es éste o aquel ente, sino el ente. Es por la nada, pues, que surge la totalidad del ente; es la nada la que hace posible el advenimiento del ente. Y así la experiencia de la angustia revela, en su puro existir en que no hay nada, que la existencia está, más allá del ente, en la nada, pues es la nada la que nos pone en relación con el ente en total y nos abre a él. Existir es sostenerse dentro de la nada. Sin la nada, no hay ente y no hay el ente que yo soy. Es la nada la que hace posible al ente y me hace posible a mí mismo y me pone en relación con el ente. La nada no se agrega al ente, ni está junto a él como otro ente, ni menos aún lo aniquila. La nada es la posibilitación del ente y por lo tanto la posibilidad antes de la posibilidad, como decía Kierkegaard, o la posibilidad de toda posibilidad, como dice Heidegger. La posibilidad antes de la posibilidad era, para Kierkegaard, la libertad; y, para Heidegger, sin aquella originaria experiencia de la nada, no hay libertad. En los dos casos, lo que la angustia nos revela es la libertad.

Por la libertad estamos condenados a no ser nunca seres hechos, cumplidos, acabados, *perfectos*. La Cura, que por el fallo del Tiempo tendrá al hombre mientras éste viva, hace que el hombre sea siempre posibilidad, anticipación a sí mismo, *todavía no*. Pero ¿no es la muerte del hombre su cumplimiento?; ¿no es la experiencia de la muerte experiencia del término último, sin *todavía no*, sin posibilidad, sin anticipación a sí mismo; experiencia del *ya no más*? La muerte sería esa experiencia, si en la vida el hombre fuese posible un último sumando que por ser último implicase "la rayita",

como decía Kierkegaard. Pero todo momento de la existencia es aplazamiento, como Goethe hizo decir a la Cura. No hay una experiencia de la muerte, del *ya no más;* y lo que la psicología crea enseñar de ella será siempre algo sobre la experiencia de la vida del moribundo, nos dice, por último, Heidegger. No hay experiencia de la muerte, porque la muerte no es *una* posibilidad de ser, una posibilidad entre otras, que viniese a sumarse a ellas cuantitativamente. Es la posibilidad de no ser: la posibilidad de mi imposibilidad, según la fórmula de Heidegger (que Sartre invertirá así: la muerte es la imposibilidad de mi posibilidad).

El hombre que muere no muere cumplido, porque el hombre no puede cumplirse, nos dice Heidegger. El hombre no queda colmado, en su muerte, como en su crecimiento queda colmada la luna o como en su madurez queda colmado el fruto. El hombre no puede agotar sus posibilidades, porque *es* posibilidad. "Moriré" no significa que habré de cumplirme; "moriré" significa que mi posibilidad última —la de morirme— es mi propia imposibilidad, porque yo soy, fundamentalmente, *para la muerte.* Ésta es la nueva forma que cobra la paradoja de Kierkegaard. Soy para la muerte, y sin embargo no realizaré ese *para,* esa posibilidad. La muerte es mi propia posibilidad, mi posibilidad cierta, mi posibilidad sin condiciones, mi posibilidad indeterminada —porque no es posibilidad de esto, ni de aquello—. La muerte es mi posibilidad desde que soy. Por el simple hecho de nacer, el hombre ya es lo suficientemente viejo como para morirse. Hace mucho, Manilio había dicho lo mismo en rápida fórmula: *Nascentes, morimur.* Nacer, ya es morirse. También para la muerte valdrían las palabras de Goethe: "Todo lo demás es paráfrasis". O lo de Quevedo:

Los plazos que la muerte me va dando
prolijidades son . . .

Me moriré; me moriré solo; existo para morirme; todo lo que puedo hacer, lo más que puedo hacer, es morirme; no puedo no morirme; me puedo morir ahora mismo. También así podrían expresarse los caracteres de la muerte que señala Heidegger. El tema pascaliano del hombre que como ser que sabe que muere y es por ello gran señor miserable, se repite en Heidegger. También se repite el tema oriental de la muerte en que nadie puede substituir a nadie. Una vieja parábola budista enseña que la muerte es la cala-

BUENOS AIRES ★ BIBLIOTECA

midad en que nadie puede ayudar a nadie. "El hombre muere, y muere solo. Ni la madre puede morir por el hijo" es la enseñanza que los textos atribuyen a Buddha. Heidegger repite: "Nadie puede descargar a otro de su muerte".

Soy un ser *para* la muerte: soy un ser *para la imposibilidad*. El fundamento de mis posibilidades es la posibilidad de mi imposibilidad. Por eso la muerte, para la que soy, no me colma, ni puede colmarme. Mi potencia última es mi impotencia. Eso es lo que quiero disimularme. Y me lo disimulo en esa caída en la cotidianidad que expreso con la fórmula *"uno" se muere*, o *"uno" puede morirse en cualquier momento*.

Para esa cotidianidad, siempre se mueren "los otros", "la gente", "uno". El *"uno" se muere* es la caída en la que se intenta arrastrar hasta a los moribundos. Cuando se los consuela, por ejemplo; o cuando se les reprocha esa "falta de tacto" de morirse, como se la reprochaban los familiares a Iván Ilich, el personaje de Tolstoi recordado por Heidegger y por Berdiaeff. ("Lo que más atormentaba a Iván Ilich era la mentira, la mentira sostenida por todos, que le decían que él sólo estaba enfermo, y no moribundo... Le atormentaba el hecho de que no quisiesen confesarle eso que todos sabían... y obligarle a él mismo a tomar parte en esa mentira... que rebajaba el solemne acto de morir al mismo nivel de las cosas cotidianas como las visitas, los cortinados, los platos del almuerzo... El hecho terrible de su paulatina muerte fué considerado por todos como... un accidente desagradable, una inconveniencia.").

El ser para la muerte es el ser mismo del hombre. La muerte es el *todavía no* que sostiene y funda a todos los *todavía no*. Aquí se nos presenta (y ha de seguir presentándosenos) el mismo juego de Kierkegaard: la posibilidad antes de la posibilidad, pero bajo esta forma: la muerte antes de la muerte. Los *todavía no* particulares son las pequeñas muertes a que tendemos; y podemos tender a esas pequeñas muertes, porque somos para la muerte. La muerte es la posibilidad ejemplificada, por así decir, en todas las posibilidades; y, por eso mismo, no es una posibilidad hacia la que nos proyectemos, una posibilidad que queremos realizar, pero sí es la posibilidad gracias a la cual nos proyectamos hacia ésta o aquélla posibilidad determinada. La muerte, posibilidad que sin embargo no quiere realizarse, es, como el hombre Nietzsche, demasiado vieja para sus victorias.

El hombre es posibilidad, y por eso hay posibilidades para el hombre. El hombre es un ser para la muerte, la muerte es su posibilidad última, y por eso hay para el hombre esas muertes que son las muertes de todo aquello que realice. El juego de la posibilidad antes de la posibilidad se nos ha convertido en el juego de la muerte antes de la muerte. Ese juego, por muchas formas que adquiera en el pensamiento de Heidegger, es siempre el mismo. Todo su secreto consiste en mostrar que el *después* ya era *antes*, porque el *antes* original es un *después*.

En el planteo del problema del fundamento o razón también puede advertirse el juego. Cuando en las presentaciones clásicas del problema del fundamento se dice que nada puede ser sin un fundamento que lo haga ser, sólo se dice algo con respecto al ser, y lo que se dice es que, para ser, el ser necesita ser fundado. Nada se dice —señala Heidegger— con respecto al fundamento mismo. El juego, aplicado a este problema, no puede sino ofrecernos esta solución: el hombre es fundamento, y por eso hay fundamentos. O sea, que hay un fundamento antes del fundamento. Ese fundamento antes del fundamento es la libertad. En esto, Heidegger va, más allá de Kierkegaard, al encuentro de Meister Eckart, para quien el fundamento era precisamente la libertad.

La esencia misma del fundamento —nos dice Heidegger— es la libertad, porque la libertad es la que hace que haya un mundo; y por ser lo que hace que haya un mundo la libertad es el fundamento del fundamento, *der Grund des Grundes*. Ese fundamento no es *un* fundamento, así como la posibilidad no es *una* posibilidad. La libertad, por fundar sin nada que la funde, está sobre un abismo (*Abgrund*). Ese abismo es abismo del *ser ahí* del hombre, porque es por la libertad que el hombre es puesto como un poder ser, como posibilidad.

El hombre está arrojado entre los entes como libre poder ser, pero su libertad es libertad de finitud. La libertad para fundar es libertad de finitud, y no es sino en la finitud que el hombre puede cumplir su destino. La libertad constituye fundamentalmente al hombre; y por ser lo que fundamentalmente lo constituye es lo que llamamos la trascendencia, y esa trascendencia es su ser en el mundo, pero no como ser cumplido sino como posibilidad de ser en un mundo que no es *ya* mundo sino que se estructura como mundo por su relación con el hombre. Ese excederse hacia el mundo es

la libertad misma. La libertad hace que haya un mundo, proponiéndose y oponiéndose algo. Hacer que haya un mundo, eso y no otra cosa es la libertad.

Decimos "la libertad *del* hombre". También decimos "la muerte *del* hombre". Parecería que la libertad, como la muerte, pertenece al hombre. Pero con respecto a la muerte hubiéramos podido decir, mejor, que no es *del* hombre, pues lo que sucede es lo contrario: el hombre es *de* la muerte, le pertenece a ella. Eso, que hubiéramos podido decir de la muerte, nos lo dice Heidegger de la libertad: El hombre es quien pertenece a la libertad y no la libertad quien pertenece al hombre. También un pensamiento de Kierkegaard podría aclararnos esto: *Mío* es aquello a lo que pertenezco, no aquello que me pertenece; Dios es *mi* Dios, porque le pertenezco, no porque él me pertenezca. (De la misma manera, no digo *mi* amada sino refiriéndome a la mujer a quien pertenezco). *Mi* posibilidad, *mi* muerte, *mi* libertad. Éste es otro juego que puede ser generalizado: *Mi* pasado, *mi* presente, *mi* futuro...

San Agustín había definido el tiempo como una *distensión* del alma. El tiempo no era ni una relación entre movimiento y espacio, ni un medio en el que estuviesen las cosas y, con ellas, el hombre. Pasado, presente, futuro, tenían su realidad donde reside la verdad: en el interior del hombre. El alma, siempre presente a sí misma, se distendía en la memoria, y era pasado *presente*, y en la esperanza, y era futuro *presente;* el llamado presente de la percepción era presente *presente*. El tiempo consta necesariamente de esos tres momentos, pero no es una simple sucesión, pues en la simple sucesión la temporalidad del tiempo se desvanecería: el pasado habría dejado de ser, el futuro aún no sería y el presente perdería toda realidad por no ser sino un límite entre dos nadas. Heidegger, retomando el viejo análisis de San Agustín, para quien el hombre era *distentio animae*, dirá que el hombre es *extensión* de sí mismo. Esa extensión se resuelve en los ex-stasis que llamamos pasado, presente, futuro.

El hombre, que por la cura es anticipación a sí mismo, se futuriza; pero toda futurización determinada, hacia esto o aquello, es futurización inauténtica, pues en ella el hombre se oculta aquel ser para la muerte que es como su futurización fundamental. Pero el

hombre, además de ser un *haber de ser*, es un *haber sido*. El hombre es, también, *ya*. El futuro, el haber de ser, es un modo de ser suyo; pero otro modo de ser suyo es el pasado, el haber sido. La temporalidad no se disgrega, sin embargo, en esos éxtasis, sino que se unifica en ellos. El hombre se *anticipa*, pero esa anticipación es *a sí mismo*: el hombre, anticipándose, vuelve sobre sí, y precisamente por ello es *anticipación a sí mismo*. El futuro es futuro de un pasado; futuro de un pasado, realiza ese mismo pasado. La futurización es decisión que exige la aceptación del pasado y fidelidad a él. Renegar del pasado es renegar de sí mismo. Toda proyección hacia el futuro que no se funde en ese pasado será una proyección que impedirá comprender el propio ser. Pero el pasado no contiene al futuro, ni siquiera virtualmente, y menos aún lo determina. El pasado funda al futuro, pero a su vez el futuro funda al pasado, porque vuelve sobre él en cuanto es futuro de ese pasado, así como ese pasado es pasado de ese futuro.

Este tema de la fidelidad del futuro al pasado, y de la reiteración del pasado en el futuro, es paralelo al del ser para la muerte. La muerte es la posibilidad fundamentante de todas las posibilidades; la futurización auténtica es la de la muerte. Pero la muerte es uno de los términos entre los cuales se extiende el *Dasein*: el otro término es el nacimiento. Todo haber de ser auténtico tiene que ser fidelidad al haber sido. El hombre es para la muerte, y ésa es su fidelidad a su nacimiento. El no haber de ser es fidelidad al no haber sido. El muerto, que *ya no* realiza una presencia, es fiel al *no haber* realizado presencia. Ser fiel a la muerte, a mi ser para el fin, y ser fiel al nacimiento, a mi ser para el origen, ése es en definitiva el destino que tengo que asumir con coraje, según este pensamiento. Así es como nacimiento y muerte se coheredan, y así se coheredan el fin y el principio.

De Waehlens, que se ha consagrado al estudio del pensamiento de Heidegger, declara que ese análisis de la temporabilidad es "oscuro y confuso" y hasta "torpe". Pero probablemente todo esto se deba a que el tema importante para Heidegger no es el de la temporalidad sino el de la historia, o, más precisamente, el problema de la situación política de su época y la necesidad de justificar lo que ésta parecía exigir: la "decisión" en que el hombre "asume su destino" y se muestra fiel al pasado de su pueblo. Es aquí donde el filósofo más se esforzará por disimularse el salto mortal con que intenta pasar de la temporalidad a la historicidad.

Ser para el fin o para la muerte, el hombre es, también, ser para el origen o para el nacimiento. Entre esos dos términos, entre esos dos "ser para" se extiende su *Dasein*. El futuro, que es futuro de un pasado, hereda ese pasado; el hombre, en cuanto se realiza a sí mismo —realizando su pasado—, acepta esa herencia, la hace suya, y descubre las posibilidades hacia las que se proyecta. Esa herencia no le está impuesta: se la impone a sí mismo; es decir, la elige. Así es como se unifica, volviendo sin cesar sobre su pasado, sobre sí mismo, para realizar el ser que es. Pero un hombre es, en cuanto elección de sí mismo, un destino que sólo puede realizarse por la presencia de otros hombres. Estoy con otros, entre otros, en una situación de la que no puedo evadirme; asumo esa situación, asumiendo a esos otros y asumiendo, al asumirlos, el pasado que ellos asumen. Mi ser es ser con otros, copresencia; mi fidelidad al pasado, fidelidad al pasado común. Mi temporalización es historialización. Así como no estoy en la temporalidad, sino que mi temporalización hace surgir esa temporalidad, no estoy en la historia sino que existo históricamente, me historializo, en cuanto soy ser con otros. Al presentarme a mí mismo, me presento a mi tiempo histórico; al asumirme, asumo mi tiempo; al asumir mi destino, asumo el destino de mi tiempo; y, al proyectarme, me proyecto con otros en la historia común, que es futurización de un pasado al que toda futurización vuelve siempre. Ni quise ese pasado, ni lo elegí, ni pude quererlo ni elegirlo; pero lo quiero y lo elijo, lo hago mío, lo asumo, para poder ser. Mi poder ser es una reiteración, una rememoración, una repetición, una recuperación. La fidelidad a mí mismo, a mi propia presencia que fué, exige la fidelidad *a esa historia común*, a la copresencia que fué. Aquí es donde está el salto.

La historia en cuanto ciencia es posible por la repetición en que la historia consiste como destino, como presencia que se hereda y se elige a sí misma y es siempre disponibilidad; sólo así la historia puede revelarnos el pasado; y porque éste es siempre la posibilidad a la que el futuro vuelve, puede la ciencia histórica ahondar en ese pasado inagotable, que no es "cosa", como no es "cosa" el pasado de cada hombre. Ni el pasado es lo que ha sido para siempre y ya no es, ni el futuro un haber de ser que aun no es, entre los cuales sólo tuviese realidad el presente. El presente que se aleja del comienzo y lleva al fin es una abstracción. La temporalidad es pasado y presente y futuro constituídos en unidad; la temporalidad es

fundamento de la cura, y es en la cura que está arraigada la historicidad. Pero así como no es la suma de los momentos lo que constituye la temporalidad, no es la suma de los individuos lo que constituye la historia. El ser con otros es, constitutivamente, historicidad y destino común, como el propio ser es historicidad y destino. El ser con otros cobra, así, carácter de revelación última de las posibilidades del propio ser. El futuro, que es futuro de un pasado, descubre que el pasado es pasado de un futuro. Si la existencia auténtica es ser para el fin, y si ese su ser para el fin la hace asumir con coraje su destino, la historia es igualmente un ser para el fin y ese su ser para el fin le hace asumir a un pueblo con coraje su destino.

Es aquí donde está el salto mortal, porque para Heidegger la *historia común* no es la historia común de los hombres, sino la historia común de los hombres de un determinado pueblo; y el ser con otros que constituye al hombre es ser sólo con *algunos* otros, también determinados. Y esto es un salto mortal, porque no se ve cómo puede pertenecer *a la estructura* misma del *Dasein* el ser con *tales o cuales* otros, así como no se ve que pueda recortarse, en el destino común de los hombres, ese destino común que es la historia de un pueblo, y atribuir luego a la estructura misma del ser el tener como destino el destino de *un* pueblo.

Heidegger, después de dar el salto, puede continuar su análisis y decirnos que así como la existencia auténtica es ser para el fin y ese ser para el fin le hace asumir al hombre, con coraje, su destino, la historia es igualmente un ser para el fin y ese ser para el fin le hace asumir *a un pueblo,* con coraje, su destino. El hombre elige su posibilidad, y también la elige un pueblo; y así como el hombre elige su posibilidad con indiferencia al pasado y al futuro, en cuanto sabe que su posibilidad última es la posibilidad de la imposibilidad, un pueblo, que también sabe esto, elige su posibilidad con aquella misma indiferencia. El ser para la muerte es el fundamento oculto del hombre y también de la historia. Tanto en los hombres como en los pueblos, la aceptación de la finitud de la temporalidad es la que constituye el coraje ante el destino. La elección, que es libertad, es libertad finita, y resulta ser una *superpotencia impotente* (poder impotente, habría dicho Kierkegaard). Superpotencia, porque es libertad para el fin, para la muerte; e impotencia porque es libertad abandonada a sí misma. Superpotencia de la impotencia: auténtica historicidad en que el destino se hace posible y en que

no se confía la realización del propio ser (el propio ser del hombre, o el propio ser de un pueblo) ni a una tradición muerta que se trataría de resucitar, ni a un progreso ilusorio al que se trataría de dar vida.

No es únicamente en las páginas de *Sein und Zeit* donde se ve la arbitrariedad del paso de la fidelidad a sí mismo a la fidelidad al propio pueblo. En uno de sus comentarios a poemas de Hoelderlin, Heidegger expone con más franqueza ese pensamiento según el cual el ser con otros, que estructuralmente constituye al hombre, es ser con esos otros que son su pueblo; de donde resulta que, *estructuralmente* (estructuralmente, y no simplemente de hecho) cada *Dasein* sería *ser con unos hombres determinados* y, por lo mismo, *no ser con otros hombres también determinados.*

En su comentario al himno de Hoelderlin que comienza *Como en un día de fiesta,* Heidegger aplica a la poesía su esquema del ser *para el fin* como fidelidad al ser *para el comienzo* y del futuro como futuro de un pasado al que siempre vuelve. ¿Qué canta el poeta en ese himno? Canta a los poetas, se canta a sí mismo en esa comunidad que ha recibido el don de la palabra sagrada y con ella la realidad de lo Sagrado. Nada sino lo Sagrado educa a los poetas, pues ellos lo esperaron y lo vieron venir e hicieron de él su palabra. Esa palabra es la que lo crea todo de nuevo, como si nada hubiese sido creado nunca. *El día asoma.* El entusiasmo (la antigua posesión del poeta por un dios) se siente otra vez creador de todo. El dios de lo alto arroja su rayo incendiario sobre la mansión de Semele, sobre esta tierra humilde; pero de la ceniza nace el tempestuoso Baco. Los poetas son quienes recogen el rayo, quienes transmiten el don celeste, vistiéndolo con su canto. Ellos son como niños, son los únicos de corazón puro; ellos son los únicos de manos inocentes. El poeta no es consumido por el rayo del padre. El poeta es un corazón eterno que com-padece el padecer de un dios.

Heidegger ve en el poeta, y en ese su compadecer el padecer de un dios, la subsistencia de lo Sagrado, que hace el don de sí mismo, y cuyo padecer es un padecer desde el comienzo, firmeza eterna en el propio comienzo. En otras palabras: lo Sagrado es el fundamento, el *Grund.* Lo sagrado no es un ente entre entes; es un comienzo sin comienzo, un fundamento sin fundamento. Aquel

día que asoma es el advenimiento de lo Sagrado, el "tiempo" en que la historia asume sus decisiones esenciales. Ese tiempo, que es más viejo que los tiempos, es el tiempo en que lo Sagrado se nos revelará. Es el llamamiento. Y ese llamamiento es el *ahora*, el *jetzt*. Y ese ahora es el fundamento. Los poetas lo fundan en su canto; pero fundan lo que sin embargo permanece: ese ahora. El canto de Hoelderlin no es, por eso, canto a nada: ni a los poetas, ni a la naturaleza, ni a los dioses: es canto a lo Sagrado, que, al hacer al poeta el don de la Palabra, surge dándose él mismo. El fuego de lo alto se envuelve en una como sombra, para que la palabra se salve de tanto exceso de luz. ¿Y qué es esa Palabra del poeta en que lo Sagrado se entrega? . . .

Aquí nuevamente Heidegger intenta el salto, pues nos dice que esa Palabra es el nombre del tiempo único, del tiempo en que se decide la esencia de la Verdad, del tiempo *en que se prepara la estructura esencial de la historia futura de los dioses y los hombres.* Y como si esto no estuviese suficientemente claro, Heidegger agrega que esa Palabra que aun no ha sido oída, esa palabra siempre nueva y eterna, es *la Palabra que sólo se conserva en la lengua de los alemanes.*

¿Qué más puede decirse? Quien quiera oír, que oiga la Palabra. Esta Palabra es, para Heidegger, el gran advenimiento, el advenimiento nuevo pero eterno, de hoy pero de siempre, porque es el advenimiento de un comienzo anterior a este comienzo, un advenimiento que es siempre de antaño, el advenimiento original. Advenimiento impensable e imprevisible del que depende toda historia, tanto la de los dioses como la de los hombres. La Palabra que sólo Alemania puede, revelándose, revelar, es el *Grund*, el fundamento secreto. Estamos otra vez, más francamente que en las páginas de *Sein und Zeit* (De Waehlens no quiso detenerse a analizarlas, porque las consideraba "desvaídas"), en la coherencia, en el cohistorial, en la fidelidad como fidelidad al pasado del propio pueblo, que en este caso es el pueblo alemán.

¿Por qué esta inesperada e injustificada búsqueda del destino de los dioses y de los hombres en la repetición o recuperación de un determinado pueblo? ¿Y por qué ese descubrimiento en un poema de Hoelderlin? . . . Hoelderlin había dicho que la filosofía era el refugio de los poetas enfermos. Heidegger parece convertir a la poesía en refugio de los filósofos enfermos. Tal vez porque

la responsabilidad estética es más llevadera que la simple responsabilidad del hombre.

Pero dejemos esta ex-cursión de Heidegger, y volvamos a la fábula de Higinio que nos sirvió de punto de partida.

Cura prima finxit. El cuidado fué quien, primero, hizo al hombre; y por ello tendrá al hombre mientras éste se halle en el mundo. La Tierra le dió el cuerpo y por ello recibirá el cuerpo sin vida del hombre. El humus caído le dió el nombre: hombre. El Tiempo fué quien resolvió la disputa y es quien resuelve todas las disputas. Para que el desarrollo de la fábula fuese completo, faltaría Júpiter. En el comentario al poema de Hoelderlin, Júpiter aparece como el rayo sagrado, envuelto en la Palabra que sólo un pueblo conoce y que el poeta transmite para que la oigan quienes sean capaces de oírla. Pero en la fábula de Higinio se decía que Júpiter habría de recibir el espíritu del hombre, a la muerte de éste. ¿La aparición de Júpiter en el comentario al poema de Hoelderlin basta para justificar la fábula invocada por Heidegger? ¿Recibirá, Júpiter, el espíritu del hombre? ¿Tiene, Júpiter, algo que recibir?

Heidegger ha dicho repetidas veces que el "ser para la muerte", la libertad para la muerte, nada adelanta ni presupone acerca del llamado "después", ni acerca de otros modos de ser posibles del hombre. No ha necesitado, para su filosofía, de la palabra Dios, aunque luego haya recurrido al plural "dioses" y al *Ersatz* "lo Sagrado", y haya hablado del destino de los dioses y los hombres. Pero una vez se le escapó imprudentemente la palabra; imprudentemente, porque Heidegger, que en su *Sein und Zeit* había dejado trunca la fábula de Higinio, pretendió saber de Dios mucho más de lo que toda su filosofía existencial le autorizaba a decir que sabía. Y lo que Heidegger pretendió saber es esto: que en Dios *no hay libertad.*

Su Dios, que aparece de pronto en una enumeración de tipo tradicional (Dios, la piedra, el animal, el hombre), resulta ser como un ente entre otros entes: "En el ser de la piedra y en el ser del animal no hay carencia, porque no hay libertad; en Dios no hay libertad, porque no hay carencia". Pero ¿en qué experiencia se le ha revelado a Heidegger ese Dios que, por ser sin libertad y sin carencia, es como la piedra y el animal, que son sin carencia y sin libertad? Existir en el mundo no decide nada acerca de la relación con Dios, había dicho Heidegger. ¿Cómo existir en el mundo puede

entonces decidir nada acerca de la libertad o carencia en ese Dios? ¿Qué es lo que decide lo que Heidegger ha decidido, si no lo decide el "existir como ser en el mundo"? El hombre; la piedra y el animal (juntos, sin más diferencia que la de las palabras); Dios. El hombre: carencia y libertad; Dios y la piedra y el animal, sin carencia y sin libertad. Por una parte, el hombre; por otra, la piedra, el animal y Dios. ¿No es aquí donde el lenguaje exige lo que el mismo Heidegger dijo que "la verdad del ser" exigía?: "Todo depende de que la verdad del ser llegue a tener la palabra y de que el pensar logre penetrar en tal habla. Quizá el habla exija, entonces, más el recto silencio que el precipitado pronunciarse. Pero ¿quién de nosotros —gente de hoy— querrá imaginarse que sus ensayos de pensar tengan por hogar el sendero del silencio?" Palabras nobles, pero que agravan la imprudencia de haber cedido a la tentación de la cotidianidad. Heidegger había prescindido del Júpiter de la fábula de Higinio. Filosóficamente, su prescindencia estaba justificada; lo que filosóficamente no está justificado es que luego decida acerca de Júpiter con la misma desenvoltura con que decide acerca de la piedra. Caída en la cotidianidad semejante a aquella en que dijo que la verdad del ser tiene una palabra escondida que sólo el pueblo alemán conoce.

Heidegger no es un místico, como tampoco lo era Kierkegaard; pero emplea, a veces, un lenguaje que toma prestado de los místicos. En su análisis de la angustia como experiencia que nos descubre el ente en su total indeterminación, habla de «la clara noche» y concluye que en la angustia, experiencia de la nada, "todo hablar enmudece". Esa nada que hace posible el ser, que es una clara noche, que es silencio, y que es la libertad, había tenido ya su maestro en Eckart, en el siglo XIV. La nada era, para Eckart como para el misticismo especulativo germano posterior, fundamento del ser, aquello por el cual el ser era posible y, por lo tanto, libertad. Para que el alma se encuentre a sí misma y encuentre a Dios, es necesario —decía Meister Eckart— que lo pierda todo, que pierda hasta a Dios, pues el verdadero lugar del alma está en una "libre nada". Mientras tenga un dios, lo conozca, lo piense, el alma estará lejos de Dios. Dios quiere anonadarse él mismo en el alma. Para Eckart, como para sus "maestros paganos" de la teología negativa —especialmente Proclo, a quien tanto debe el pseudo Dionisio, padre a

su vez de toda la mística especulativa cristiana— Dios es aquel cuya nada llena el mundo y a quien no puede hallarse mientras el alma no se anonade. Quien quiera ir a Dios, ha de ir con nada, advertía Eckart; y por eso rogaba a Dios que lo liberase de Dios; por eso quería regresar a la nada que era antes de ser, pues Dios opera únicamente en la nada, en esa nada donde el hombre es eterno, y donde todo nace. (Prefiguración, todo esto, del *no haber de ser* heideggeriano como fidelidad al *no haber sido*). Sin esa nada, ni siquiera Dios sería. Nada sería. Y por eso quiere Dios anonadarse en el alma. Allí, en el abismo (*Abgrund*), que es fondo (*Grund*) del alma, surge —también es Eckart quien lo dice— todo lo que surge, sin porqué que lo haga surgir, pues allí está la libertad. Allí hay que buscar, pero de manera que no se encuentre nada, ni siquiera a Dios, pues Dios, en cuanto es no puede ser esa nada: allí no está Dios, sino la deidad en el abismo; no un ente sino lo que hace posible a los entes. El hombre tiene que hundirse en esa nada absoluta y hundirse en el abismo: sólo así se hace pie. Nadie puede hacer pie en los caminos del mundo: hay que ir más lejos, ir "hasta el fondo . . . y aferrar a Dios en su desierto y en su propio fondo". Por eso el alma no se declarará nunca satisfecha en el mundo; porque toda posesión es una carencia de Dios, un "no". Quien de todo esté desposeído, quien de todo esté liberado, ése ya no necesitará que Dios entre en él: Dios ya está en él por su esencia, porque el fondo de Dios y el fondo del alma son un único fondo, un único *Grund*, el *Grund* que es libertad y liberación. Por eso el hombre tiene que estar muerto, absolutamente muerto, "no ser ya nada en sí mismo", no tener nada en común con nada, para hallar a ese Dios que nada tiene de común con nada. Y Eckart concluía: "Mientras viva, mientras algo viva en él, el hombre no sabrá nada de esa muerte".

Meister Eckart es el pasado que Heidegger (lo declare o no, poco importa) ha querido recuperar. Dilthey ya había advertido que Meister Eckart era la primera configuración del espíritu germano. Heidegger quiso ser el futuro de aquel pasado, y recuperarlo, mostrándose fiel al "comienzo". Nuevo maestro de la nada, cometió, sin embargo, la infidelidad de confundir el "ahora eterno" de que hablaba Meister Eckart, con un simple ahora, con un momento de mil novecientos treinta y tantos. Cometida esa infidelidad, podía cometer otras, y tratar de que su pensamiento completase el esquema de la fábula de Higinio. Y así comenzó a hablar del Dios que

le exigía silencio, y que se lo exigía a través de aquellas palabras en que Meister Eckart declaraba *caídos* al nivel de las bestias a quienes, habiendo hecho la experiencia de la nada, creían poder decir algo de Dios así como se dice algo de la piedra.

VICENTE FATONE

EL DIABLO EN LAS COLINAS [1]

I

ERAMOS muy jóvenes. Creo que por aquella época no dormía nunca. Pero uno de mis amigos dormía aún menos que yo y, algunas mañanas, ya se lo veía pasear ante la estación a la hora que llegan y parten los primeros trenes. Nos habíamos separado de él casi al fin de la noche, en la puerta de su casa; sin embargo, después de dar un nuevo y solitario paseo, de ver la salida del sol y de tomar un café, Pieretto se demoraba todavía estudiando

[1] Cesare Pavese era piamontés. Su primer libro, aparecido en 1936, fué un volumen de versos titulado *Lavorare Stanca*. En los años anteriores y posteriores a la publicación de este libro, Pavese tradujo a Herman Melville, James Joyce, Sherwood Anderson, Dos Passos, etc. En 1941 apareció *Paesi Tuoi*, novela corta que tuvo mucho éxito. En esta novela, como en *La Bella Estate* y *La Luna e i Falò*, publicados posteriormente, se advierte la frecuentación asídua de la literatura anglosajona, pero también puede notarse —como señala Giacomo Antonini— un "talento excepcional de novelista, áspero, directo, muy ligado a su ciudad de origen, Turín, y a la campiña piamontesa cuya secreta melodía hace perceptible de manera inigualable". Durante la guerra, Pavese se afilió al Partido Comunista y se apartó por completo de los medios literarios. Sólo sus libros *Dialoghi con Leuco, Prima che il Gallo canti* e *Il Compagno*, lo mantuvieron en contacto con el mundo de las letras. Sin embargo, aunque sincero en sus opiniones, Pavese no era en modo alguno un comunista fanático. Como muchos escritores de su generación que se afiliaron a la misma tendencia política, sintió un malestar cada vez más agudo que provenía de su imposibilidad íntima de acatar las dogmáticas directivas de los jefes del Partido. En 1950 aceptó la dirección de una revista que, si bien permanecía fiel a muchos postulados esenciales del comunismo, se permitía cierta libertad de pensamiento y de crítica. La revista y su director fueron desautorizados y censurados violentamente por los órganos oficiales del Partido. Quizá esta desilusión contribuyera en gran parte a la muerte de Cesare Pavese. A fines de agosto de 1950, abandonó su departamento de Turín y fué a hospedarse en un hotel, donde tomó una fuerte dosis

el rostro de los barrenderos y de los ciclistas. Tampoco él recordaba las conversaciones de la noche pasada. La vigilia le había ayudado a asimilarlas y manifestaba con toda tranquilidad: "Se hace tarde. Voy a acostarme."

Algún otro solía seguir nuestras andanzas sin comprender qué hacíamos a cierta hora, una vez cerrados los cines, los lugares de esparcimiento, los bares, y agotadas las conversaciones. Se sentaba con nosotros tres en un banco; nos oía gruñir y lanzar estridentes risotadas; se enardecía ante la idea de turbar el sueño de las muchachas o de ir a esperar el alba en las colinas . . . ; después, advirtiendo un repentino cambio en nuestro humor, vacilaba y decidía regresar a su casa. A la mañana siguiente nos preguntaba: "Y luego, ¿qué hicieron?" La respuesta no era fácil: habíamos escuchado a un borracho, habíamos visto pegar anuncios murales, habíamos dado una vuelta por los mercados . . .: Pieretto contestaba entonces: "Conocimos a una mujer."

El otro no nos creía, pero se quedaba atónito.

—Hay que tener constancia —continuaba Pieretto—. Vienes y vas por debajo de su balcón. Toda la noche. Ella lo sabe, lo advierte. No hace falta conocerla: lo siente en la sangre. Llega un momento en que no puede más; salta del lecho y te abre las puertas de par en par. Tú apoyas la escalera . . .

Pero cuando estábamos los tres solos, no nos agradaba hablar de mujeres. Por lo menos, en serio. Ni Pieretto ni Oreste me contaban todas sus cosas. Por eso me gustaban. Las mujeres, las que separan, vendrían con el tiempo. En aquella época nos limitábamos a hablar de este mundo, de la lluvia y del sol. Y lo hacíamos con tanto placer que el hecho de ir a dormir nos parecía perder el tiempo.

Cierta noche, mientras estábamos a orillas del Po, sentados en un banco de la avenida, Oreste susurró: "¿Vamos a acostarnos?"

"Acuéstate allí", le respondimos. "¿Por qué te empeñas en desperdiciar el verano? ¿No puedes dormir con un solo ojo?"

Oreste, la mejilla apoyada sobre el borde del respaldo, nos miró de soslayo.

de un barbitúrico. Cuando entraron al cuarto, lo encontraron extendido en la cama, muerto, y junto al cadáver su libro de ensayos, *Dialoghi con Leuco*, en cuya primera página había escrito un breve mensaje a sus amigos y colegas rogándoles que "no hablaran demasiado" de su brusca desaparición.

"El diablo en las colinas" es un relato que forma parte del libro *La Belle Estate* (*El hermoso estío*), que SUR publicará en el curso de este año.

Argüí que en la ciudad nunca habría que dormir: "Siempre hay luz, siempre es de día. Sería necesario hacer algo todas las noches."

—Es que son jóvenes —dijo Pieretto—; jóvenes e insaciables.

—Y tú, ¿qué eres? —dije—. ¿Un viejo?

Oreste terció imprevistamente:

—Los viejos, dicen, no duermen nunca. Nosotros vagamos de noche. Me gustaría saber quién duerme.

Pieretto reía maliciosamente.

—Para dormir, primero hace falta la mujer —dijo Pieretto—. Es por eso que a ustedes y a los viejos les cuesta conciliar el sueño.

—Es posible —asintió Oreste, con voz queda—, pero igual me caigo de sueño.

—Tú no eres de la ciudad —dijo Pieretto—. Para la gente como tú, la noche tiene todavía un sentido. Eres como los mastines o las gallinas.

Ya habían dado las dos. Más allá del Po, brillaba la colina. La noche era fresca, casi fría.

Nos levantamos y volvimos hacia el centro. Yo pensaba y repensaba en la extraña habilidad de Pieretto para ponerse a salvo y hacernos decir que éramos unos ingenuos. Ni Oreste ni yo, por ejemplo, perdíamos el sueño pensando en mujeres. Me pregunté por enésima vez qué vida podía haber hecho Pieretto antes de venir a Turín.

Tendidos en sendos bancos de la glorieta de la Estación, a la sombra de unos magros arbolillos, dormían a pierna suelta dos pordioseros. Sin camisa, rizados el pelo y la barba, parecían gitanos. Las letrinas están cerca de aquel lugar y, como la noche era fresca y estival a un tiempo, la atmósfera estaba impregnada de un tufo, de una acidez que sabía a la larga jornada de sol ya superada, a movimiento y ruido, a sudor y asfalto, a multitud sin paz. Al atardecer, en esos bancos —mísero oasis en el corazón de Turín—, se sientan mujerzuelas, solitarios, vendedores ambulantes, menesterosos, y se aburren, esperan, envejecen... ¿Qué esperan?... Pieretto decía que esperan algo inusitado, el derrumbe de la ciudad, el apocalipsis. A veces, una tormenta de verano los obliga a huir y lava la glorieta.

Los dos de aquella noche dormían tan plácidamente como si los hubieran degollado. En la plaza desierta, algún letrero luminoso hablaba todavía al cielo sin nubes, arrojando sus reflejos sobre los dos muertos.

—Gente cabal; nos enseñan cómo se hace —observó Pieretto y se levantó para emprender el regreso.

—Ven con nosotros —dijo Pieretto—; en tu casa no hay quien te aguarde.

—Tampoco en el sitio al que ustedes quieren ir —dijo Oreste. Pero no se marchó.

Unos instantes después atravesábamos los pórticos nuevos.

—¿Qué ocurre? —pregunté con desconfianza.

—¡Ah!, esos dos... —dije quedamente—. Debe de ser hermoso despertar en la plaza, con el primer sol.

Pieretto ni se molestó en opinar.

—¿Adónde vamos? —pregunté deteniéndome.

Pieretto avanzó algunos pasos y también se detuvo.

—Supongo que vamos a alguna parte —dije—. Pero todo está cerrado. No se ve un alma. Me pregunto para qué sirven todas estas luces.

Pieretto no dijo según su costumbre: "Y tú, ¿sirves para algo?"; en cambio susurró:

—¿Quieres que vayamos a la colina?

—Es lejos —respondí.

—Es lejos, sí; pero hay un aroma... —dijo él.

Volvimos a recorrer la gran avenida central. Al cruzar el puente, sentí frío. Cuando comenzamos a subir la pendiente, apuramos el paso para abandonar más pronto los lugares conocidos... Humedad, tinieblas, cielo sin luna. Y el relampagueo de las luciérnagas...

Después aminoramos el paso. Mientras andábamos, hablábamos de nosotros mismos. Y lo hacíamos con fervor, procurando que también Oreste interviniera en la conversación. Ya habíamos recorrido aquellos caminos en otras ocasiones, exaltados por el vino o la compañía; pero todo eso no contaba: era un pretexto para avanzar, para ascender, para sentir la colina bajo los pies. Y cruzábamos campos, cercos, cancillas, aspirando el olor del asfalto y el olor del bosque.

—Para mí, es lo mismo una flor en un tiesto —dijo Pieretto.

Por extraño que parezca nunca habíamos llegado hasta la cima, al menos por aquel camino. Debía de haber un punto, un cruce donde el camino se allanaba —una prolongación última de la costa—, que yo imaginaba como una barrera extrema, como un balcón abierto al mundo exterior de las llanuras. Desde otros sitios de las

colinas, desde Superga, desde Pino, ya habíamos oteado los campos, en pleno día. Con el índice tendido hacia el horizonte de aquel mar de agrestes sombras leves, Oreste nos había enseñado dónde quedaba su terruño...

—Es muy tarde —dijo Oreste—. Antes había aquí muchos negocios.

—Cierran a determinada hora —dijo Pieretto—, pero los que están adentro continúan la juerga.

—Vale la pena —dije—, subir a la colina cuando llega el verano para divertirse a puertas cerradas.

—Debe de haber un jardín —dijo Oreste—, un prado. Quizá duerman en el parque.

—Llega el momento en que también los parques terminan —dije— y comienza el bosque y la viña.

Oreste gruñó.

—Tú no conoces el campo —dije a Pieretto—. Vagas toda la noche, pero no conoces el campo.

Pieretto no respondió. De rato en rato, nos llegaba, desde quién sabe dónde, el aullido de un perro.

—Detengámonos —dijo Oreste en una encrucijada.

Pieretto abandonó su mutismo y dijo apresuradamente:

—Tanto más, considerando que las liebres y las víboras se han refugiado bajo tierra y tienen miedo de los transeúntes. Por todas partes reina el olor de la nafta... ¿Cuál es el sitio del campo que más les gusta a ustedes?

Después, dirigiéndose a mí, con ferocidad, declaró con el tono perentorio que le era propio:

—Si alguien fuera degollado en los bosques, ¿crees tú que ocurriría como en los cuentos?: ¿que alrededor del muerto callarían los grillos?, ¿que el charco de su sangre valdría más que un escupitajo?

Oreste, que contemplaba el camino, escupió con disgusto.

—¡Atención! —dijo—, viene un auto.

El coche, un gran automóvil descubierto, de color verde muy pálido, avanzaba lenta y silenciosamente; después, dócil y sin ruido, se detuvo. La mitad posterior quedó oculta bajo la sombra de los árboles. Aquella extraña aparición nos dejó sin aliento.

—Tiene los faros apagados —dijo Oreste.

Por mi parte, pensé que podía tratarse de una pareja y me sentí asaltado por un agudo deseo de estar lejos de allí, de encon-

trarme ya en el cruce, de no haber topado con nadie... ¿Por qué no se lanzaban con su maravillosa máquina hacia Turín? ¿Por qué no nos dejaban solos en la paz de la campiña? Oreste, cabizbajo, sugirió que haciéramos algo.

Supuse que al acercarme al coche oiría susurros, voces, risas quizá; en cambio, sólo vi a un hombre joven, tendido ante el volante, con el rostro dirigido hacia el cielo.

—Parece muerto —dijo Pieretto.

Oreste ya había salido de las sombras. Caminamos sobre la voz de los grillos. Unos pocos pasos, es verdad, pero los pensamientos bullían en mi cabeza. No me animaba a volver la cabeza. Pieretto, a mi lado, callaba. La tensión se hizo insoportable. Me detuve.

—Imposible —dije—. Ése no está dormido.

—¿De qué tienes miedo? —dijo Pieretto.

—¿Lo viste?

—Dormía.

—Nadie se duerme en esa forma y con el coche en marcha —dije, sintiendo retumbar en mis oídos el desahogo de Pieretto—. ¡Si viniera alguien...!

Nos volvimos para mirar la curva, negra de árboles. Una luciérnaga atravesó el camino, relampagueando, semejante a un cigarrillo que ardiera por sí mismo.

—Observemos si vuelve a partir.

Pieretto dijo que el dueño de un auto semejante podía también hacer su gusto y contemplar las estrellas. Tendí el oído:

—Quizá nos ha visto.

—Veamos si responde —dijo Oreste y lanzó un grito. Lacerante, bestial, comenzó como un trueno y llenó tierra y cielo; un mugido de toro que se apagó en una risotada de borracho. De un salto, Oreste evitó mi puntapié. Los tres tendimos el oído. El perro ladraba otra vez; los grillos callaban, sorprendidos. Nada. Oreste abrió la boca para repetir el alarido y Pieretto dijo: "¡Ya!"

Un instante después, ambos mugieron al mismo tiempo, prolongando estridentemente su alarido. Se me puso la piel de gallina al pensar que, como el rayo de un faro en la noche, semejante voz llegaba a todas partes, derramándose sobre las colinas, hasta el fondo de los senderos, en los coágulos de sombra, penetrando en las madrigueras y en las raíces. Todo vibraba.

El perro enloqueció nuevamente. Escuchamos, las miradas fijas en la curva. Estaba por decir: "Habrá muerto de miedo", cuando

se oyó el chasquido de la portezuela de un automóvil al ser cerrada bruscamente. Oreste me susurró al oído: "¡La Caminera!" y esperamos, sin quitar la vista de los árboles. Sin embargo, nadie apareció. Mientras tanto, seguíamos con los ojos clavados en la zona de sombra.

—¡Vamos —dije por fin—. Somos tres.

II

Lo encontramos sentado en el estribo del auto, con la cara entre las manos. Nos quedamos a pocos pasos de él, mirándolo como a un animal peligroso.

—¿No crees que está vomitando? —dijo Pieretto.

—Es posible —respondió Oreste. Después, se acercó a él y le palpó la frente, como se hace para reconocer si hay fiebre. El otro apretó la frente contra la mano, como un perro juguetón. Ambos parecieron dar un respingo y escuché que reían. Oreste se volvió:

—Es Poli —dijo— ¡Buen chasco!... Son los dueños de una villa.

El extraño retenía una mano de Oreste y sacudió la cabeza como quien sale del agua. Era un hermoso muchacho, algo mayor que nosotros, con ojos lánguidos y atónitos. Siempre estrechando la mano de Oreste, nos miró sin dar señales de vernos.

Oreste dijo entonces: "¿No estabas en Milán?"

—Siempre hay tiempo para el regreso —respondió el joven—. ¿Qué prisa tienes?

—No creerás que estamos en Coste —dijo Oreste y liberó su mano. Después, mirando el coche—: ¿Lo cambiaron?

"¿Por qué pierde el tiempo razonando con un borracho?" —pensé. El miedo del primer instante se había convertido en irritación. "¿Por qué no acaba de una vez?"

El tal Poli nos observaba. Parecía uno de esos enfermos que miran fijamente desde el lecho, atónitos y tristes. Ninguno de nosotros había estado nunca en semejante situación. Y sin embargo, era bronceado y digno en todo del coche. Me avergoncé de nuestro grito de un rato antes.

—¿No se divisa Turín desde aquí? —dijo el joven, poniéndose de pie con vivacidad y mirando alrededor de él—. Debería ser posible. ¿Ustedes no divisan Turín?

De no haber sido por la voz, que parecía aterciopelada, ronca y débil a la vez, su estado era casi normal. Después de mirar alrededor de él, dijo a Oreste:

—Hace tres noches que estoy aquí. Hay un sitio desde donde se divisa Turín. ¿No quieren venir? Es un hermoso lugar.

Comenzamos a charlar y Oreste le preguntó a quemarropa:

—¿Has huído de tu casa?

—En Turín me espera gente enriquecida, insoportable —dijo Poli, mirándonos y sonriendo como un niño avergonzado—. ¡Qué repulsiva es la gente que hace todo con guantes! Hasta los hijos y los millones.

Pieretto lo miraba enigmáticamente. Poli sacó los cigarrillos y nos invitó a los tres. Eran unos cigarrillos mórbidos, tostados. Encendimos.

—Si me vieran contigo y con tus camaradas, se reirían. A gente como esa, me divierte plantarla.

Pieretto dijo en voz alta: "Se divierte con poco".

Poli respondió: "Me gusta bromear. ¿A usted no?"

—Para hablar mal de los que se han enriquecido, es necesario saber hacer otro tanto. O vivir sin gastar un centavo.

Poli, con expresión consternada, preguntó entonces: "¿Le parece?" Su voz denotaba tanto interés que ni siquiera Oreste pudo evitar una sonrisa. Inmediatamente Poli nos atrajo hacia él, extendiendo los brazos, como si quisiera hacernos sus cómplices y dijo con voz queda: "Hay otro motivo".

—Dilo.

Poli dejó caer los brazos y suspiró. Nos miraba humildemente, desde el fondo de sus ojos. Parecía un guiñapo.

—Es que me siento como un dios esta noche —dijo suavemente.

Nadie rió. Hubo un instante de silencio y Oreste propuso: "¿Por qué no vamos a ese sitio desde donde se divisa Turín?"

Descendimos un trecho del camino, hasta el terrado de una curva donde reverberaba el resplandor de Turín. Nos detuvimos junto al pretil. Al subir, no nos habíamos vuelto ni siquiera una vez. Poli, con un brazo alrededor de los hombros de Oreste, miró el mar de luces. Arrojó el cigarrillo y se quedó como en éxtasis.

—Y ahora, ¿qué hacemos? —preguntó Oreste.

—¡Qué pequeño es el hombre! —dijo Poli—. Callejuelas, patios, bohardillas. Visto desde este lugar, parece un mar de estrellas. Y sin embargo, cuando uno está allí, ni lo advierte.

Pieretto se apartó un poco. Al mismo tiempo que aplastaba un yerbajo, gritó:

—Usted nos está tomando el pelo.

Y Poli tranquilo:

—Me gusta el contraste. Es sólo en los contrastes que uno se siente más fuerte, superior al propio cuerpo. Sin contrastes, la vida es banal. No me hago ilusiones.

—¿Quién se las hace? —dijo Oreste.

Poli levantó la mirada y sonrió:

—¿Quién? ¡Todos! Todos los que duermen en aquellas casas. Creen ser alguien, duermen, se despiertan, hacen el amor, son "fulano de tal y mengano de cual", y, en cambio...

—En cambio, ¿qué? —dijo Pieretto acercándose nuevamente.

Poli, al ser interrumpido, pareció perder la ilación. Chascó los dedos buscando las palabras.

—Decías que la vida es secante —dijo Oreste.

—La vida es lo que somos nosotros —dijo Pieretto.

Y Poli:

—Sentémonos.

Nada hacía suponer que estuviese borracho. Comencé a creer que aquellos ojos extraviados podían ser como su camisa de seda, su apretón de manos, su hermoso automóvil: cosas habituales e inseparables de él.

Así, sentados sobre la hierba, charlamos durante un rato. Los dejé hablar, oyendo la voz de los grillos. Poli parecía no reparar en los sarcasmos de Pieretto. Le explicaba por qué desde hacía tres noches huía de Turín y de sus gentes; nombró hoteles, personajes, mantenidas. A medida que Pieretto se enardecía y lo aceptaba, yo me sentía cada vez más lejos de Poli: me persuadía de que él no era sino un ingenuo. Mi humor tornaba a ser el mismo de cuando se detuvo el automóvil e imaginé en su interior a una pareja de enamorados.

De pronto dije:

—Vale la pena haber salido de Turín para no hablar de otra cosa.

—¡Pero sí! —exclamó Oreste, poniéndose de pie. Vamos a casa; mañana hay que trabajar.

Poli se levantó. Y también Pieretto:

—¿No vienes? —me preguntaron.

Mientras nos dirigíamos hacia el automóvil, Oreste y yo quedamos a la zaga. Aproveché la ocasión para preguntarle por Poli.

Me dijo que tenían tierras, una gran villa, toda una colina. "De niño venía al campo y salíamos juntos a cazar. Ya era díscolo, pero entonces no bebía tanto" —me explicó Oreste: después, levantando la voz, gritó—: Poli, ¿irás este año a Greppo?

Poli dejó de discutir con Pieretto y, volviéndose:

—El año pasado papá concluyó por negarme el coche —dijo sin turbarse—. La gente tiene ideas muy extrañas. Quería apartarme... ¿De qué? Ignoro si volveré. Quizá sea hermoso pasar un día, nada más. Con algún amigo y unos discos.

Abrió cortésmente las portezuelas. Me hubiera gustado no subir porque comprendía que con él no podíamos ser nosotros mismos. Había que escucharlo y aceptar su mundo respondiéndole a tono. Ser cortés con él quería decir servirle de espejo. No lograba comprender cómo Oreste había podido acompañarlo durante días enteros.

Una vez ante el volante, Poli se volvió y dijo:

—Entonces, ¿vamos?

—¿A dónde?

—A Greppo.

Oreste saltó:

—¡Todavía no estamos locos! Quiero ir a dormir.

Intervine alegando que era una hora absurda.

—Aún no es de día —dijo Poli—. Falta un poco para las cuatro. Podemos llegar a las cinco.

Gritamos a coro que teníamos casa.

—Llévanos —dijo Oreste—. Ya habrá ocasión.

Susurré al oído de Oreste: "¿Es de fiar?" Y él:

—Quiero ir a dormir. Déjanos en Porta Nuova.

Emprendimos el regreso a Turín. El automóvil se deslizó suavemente, como seguro de sí mismo. Pieretto, junto a Poli, permanecía en silencio.

Cruzamos avenidas iluminadas y desiertas. Oreste bajó en Vía Nizza. Con un pie en el estribo, se despidió de Poli. En un instante llegamos a mi casa. Saludé y me puse de acuerdo con Pieretto para encontrarnos al día siguiente. El automóvil se perdió en la noche.

III

Durante el día, nos afanábamos preparando exámenes, especialmente Oreste que seguía medicina. Pieretto y yo cursábamos derecho y habíamos postergado para octubre el esfuerzo más intenso: nadie ignora que en materia de leyes se improvisa y que no es necesario el trabajo de laboratorio. En cambio, Oreste seguía sus cursos con regularidad y no siempre salía con nosotros por la noche. Pero sabíamos dónde hallarlo: como sus padres vivían en el campo, él alquilaba una habitación en Turín y comía en un restaurante.

Allí fuí a buscarlo al día siguiente de nuestro encuentro con Poli. Cuando llegué, estaba mordisqueando una pera, con un codo sobre el cartapacio y el cuerpo apoyado contra la pared. Le pregunté si ya había visto a Pieretto.

Volvimos a hablar, apantallándonos para combatir el calor, de uno de nuestros proyectos: ir a pasar las vacaciones al villorrio de Oreste. La granja era amplia, nos divertiríamos. Pero Pieretto y yo queríamos echarnos el hatillo al hombro y recorrer a pie el camino. Oreste dijo que no valía la pena; ya nos hartaríamos de campo y de calor, una vez en su casa.

—¿Qué sabes de Pieretto? —pregunté.

—¿Me creerías si te dijera que anoche se acostó temprano?

—Quizás esté estudiando.

—Sí, sí —dijo Oreste—, con Poli y su automóvil. ¿No has visto cómo se entienden?

De este modo comenzamos a hablar de la noche pasada, de Poli, de nuestra extraña aventura. Oreste dijo que no era para sorprenderse. Él tuteaba a Poli, a pesar de que el padre de éste fuera un hombre millonario, dueño de una finca enorme que jamás visitaba. Allí se había criado Poli, de verano en verano, con diez nodrizas, el carruaje y los caballos; no obstante sólo el día que se puso los primeros pantalones largos pudo manifestar cuáles eran sus gustos y salir a conocer a las gentes de la región. Durante dos o tres estaciones, en la época de las perdices, había ido de caza con los otros muchachos. Era un gran compañero y sabía razonar. Pero carecía de voluntad. A la mitad de algo cambiaba de idea.

—Es la vida que hacen —observé—. Terminan pareciendo mujeres.

—Pero él comprende —arguyó Oreste—. ¿No has oído lo que dice de las gentes de su clase?

—Lo dice por decir. Estaba borracho.

Oreste meneó la cabeza. "Poli no estaba borracho —dijo—. Un borracho es otra cosa. Quizá está borracho desde hace tres días y ha hecho, además, alguna barrabasada. Así es peor. Un borracho despierta cariño". Oreste tenía estas salidas inesperadas.

—No estaba resentido con las gentes de su clase. Estaba resentido con quien ha hecho dinero y no sabe vivir —dije—. Tú eres su amigo. Deberías conocerlo.

—¿Sabes? . . . Ir de caza con alguien es como ir juntos a la escuela . . . Mi padre nos cuidaba.

Oreste bebió un último sorbo y nos marchamos. Ya en la calle, mientras nos deslizábamos rozando las paredes para protegernos del sol, observé que Pieretto, a Poli, lo había puesto de todos los colores: "Pieretto se ríe de una manera que es como si te escupiera en la cara. Él no se preocupa, pero la gente se ofende."

—Tal vez —dijo Oreste—. Nunca he visto que Poli se ofendiera.

Aquella noche ni Pieretto ni Oreste vinieron a buscarme. Entonces, si me quedaba solo, pasaba muy malos momentos. Volver a casa para estudiar no tenía sentido; era demasiado afecto a vivir y a conversar con Pieretto y a vagar por los caminos: en el aire, en el movimiento, en la obscuridad misma de las calles, había más cosas de las que yo podía comprender y gozar. En todo momento estaba a punto de conquistar a una muchacha o de entrar en una taberna equívoca o de decidirme a emprender un camino y andar, andar, hasta hallarme quién sabe dónde. Sin embargo, vagaba siempre por los mismos sitios, por las mismas calles, viendo una y otra vez idénticos anuncios e idénticas caras. A veces, me detenía irresoluto en una esquina y allí permanecía mi buena media hora, furioso conmigo mismo.

Pero aquella noche, lo pasé mejor. El reciente encuentro con Poli me había despojado de muchos escrúpulos y no cesaba de repetirme que en el mundo había privilegiados más absurdos que yo, gente ociosa que se divertía más que yo. Pues las enseñanzas que mis padres, provincianos establecidos en la ciudad, me habían inculcado sin saberlo podían resumirse así: "Las locuras del pobre te serán permitidas; las del rico, jamás."

Pasé la noche en un cine, divertido e inquieto a la vez, pensando en Poli. Cuando salí, no tenía sueño y erré por callejones desiertos,

bajo las estrellas, aspirando el aire fresco. He nacido y he pasado toda mi vida en Turín, pero aquella noche volví a pensar en los senderos abiertos a los cuatro vientos del agreste terruño de mis mayores. Oreste había vivido en un lugar semejante y pronto había de tornar. Para siempre. Era toda su ambición. De quererlo, podía continuar en la ciudad. Pero, ¿había diferencia?

Al llegar a casa oí que me llamaban. Era Pieretto. Después de desprenderse de las sombras del muro, atravesó la calzada y vino hacia mí. No tenía sueño y deseaba charlar. Le había sido imposible venir antes porque había estado todo el tiempo con Poli. La noche anterior había concluído con un nuevo paseo por el campo; al amanecer se hallaron en los lagos, bajo el sol. Allí, Poli manifestó que no se sentía bien y, al bajar del automóvil, cayó al suelo, como una piedra: efecto, tal vez, de los deslumbradores reflejos de la luz. Lo cierto era que estaba lleno de cocaína, envenenado. Pieretto telefoneó al hotel de Turín donde se alojaba Poli: alguien le contestó que se comunicara con Milán. "No tengo dinero para hacerlo" —gritó Pieretto. Entonces un sacerdote que sabía conducir subió al coche y lo ayudó a llevar a Poli hasta Novara. En Novara, un doctor, luego de despertarlo, lo hizo sudar y vomitar; después habían discutido con el sacerdote que acusaba a Pieretto de haberse portado como demonio de tentación. Por fin, Poli puso las cosas en claro; pagó la consulta, el teléfono y el almuerzo. Y mientras lo conducía a su casa, le espetó al sacerdote una larga arenga sobre los pecados y el infierno.

Pieretto estaba muy contento. Se había divertido con las locuras de Poli, con el paseo, con la cara del sacerdote. Mientras él hablaba conmigo, Poli había ido a darse una ducha y a cambiarse; había de por medio una señora, algo así como una furia, que lo había seguido de Milán a Turín y que lo asediaba sin cesar: quería hablar con él, le enviaba flores . . .

—Quizá sea algo tonto —dijo Pieretto—, pero tiene buen humor. Con el dinero que gasta, se divierte.

—Pasa los límites —le respondí—; es un inconsciente.

Pieretto, entonces, comenzó a explicarme que Poli no hacía nada peor que lo que hacíamos nosotros. Nosotros, pobres y burgueses a la vez, pasábamos la noche sentados en una plaza charlando; fornicábamos cuando podíamos pagar, bebíamos vino; él disponía de otros medios: tenía drogas, libertad, mujeres distinguidas. La riqueza es poder. He ahí todo.

—Estás loco —dije—. Nosotros razonamos. A mí me gustaría saber por qué gozo paseando. Tú, por ejemplo, procuras no salir de Turín; yo, en cambio, prefiero las colinas. Me gustan los olores de la tierra. ¿Por qué? Poli se desentiende de todas estas cosas. Es un inconsciente; Oreste lo dice.

—Es que ustedes son tontos —arguyó Pieretto. Y me explicó que hay una necesidad de experiencia, de peligro, cuyos límites son establecidos por el ambiente en que se vive—. También puede darse el caso de que Poli diga y haga tonterías, de que deje los huesos al hacerlas. Pero sería más triste que viviera como nosotros.

Echamos a andar, discutiendo como siempre. Pieretto argumentaba que Poli hacía muy bien en conocer la vida de acuerdo con sus posibilidades. "Pero dice tonterías" —objetaba yo—. "No importa —respondía Pieretto—; se entusiasma a su manera y alcanza cosas que ustedes ni siquiera sospechan."

—¿Quiere que a ti también se te dé por la cocaína?

Pieretto, irritado me contestó que Poli no intentaba deslumbrar a nadie con la droga. Además, casi ni hablaba de ella. Pero ante aquel sacerdote había dicho ciertas cosas acerca del pecado que demostraban una sutil comprensión y una legítima experiencia. Me reí de Pieretto en sus propias narices, y él, nuevamente irritado:

—¿Te escandalizas que a alguien se le dé por la coca —dijo—, y te ríes si te hablan del pecado?

Se detuvo ante la puerta de un bar y me dijo que debía hacer un llamado telefónico. Algunos instantes después de entrar en la cabina, asomó la cabeza y me preguntó si vendría Oreste.

—Es medianoche; Oreste duerme. Sus medios lo exigen —expliqué.

Pieretto continuó dando voces ante el teléfono. Reía y hablaba. Al salir, anunció:

—Vamos a ver a Poli.

IV

La idea de pasar otra noche en vela me aterró. Mi padre y mi madre no dirían nada: apenas dos palabras acerca del tiempo, una ojeada por encima del plato, cautas preguntas sobre los exámenes. No sé cómo se arreglaba Pieretto con los suyos; a mí, aquellos rostros ingenuos me causaban pena, hasta el extremo de hacerme pensar qué clase de hombre había sido mi padre a los veinte años y

qué mujer mi madre, y si un buen día no me tocaría tener hijos tan extraños como yo. Probablemente los míos pensaban en casinos, en mujeres, en la antesala del presidio. ¿Qué sabían de nuestro frenesí nocturno? O quizá tuvieran razón: se trata siempre de un tedio, de un vicio original, del que nace cualquier cosa.

Una vez en el hotel, mientras la señora Rosalba iba y venía ante el portal y Poli trataba de estacionar el coche para hacernos subir, susurré al oído de Pieretto: "Cuentas claras esta noche; son las doce pasadas."

Era evidente que Poli deseaba nuestra compañía para limitar las expansiones de la mujer. Y hasta se permitía ciertas bromas. Nos había presentado como "lo mejor de Turín: escucha y aprende." En el mundo de Poli la insolencia es moneda de todos los días: se utiliza a la gente con alegre descaro. Me era imposible comprender cómo Pieretto se prestaba a semejante juego.

La señora Rosalba ocupó el asiento delantero, al lado de Poli. Era escuálida —pobrecita—; ojos sanguinolentos, altanera, con una flor en el pelo. No podía estarse quieta y durante la espera nos había mirado con ansiedad, ensayando alguna sonrisa y mirándose en el espejo. Llevaba un vestido de seda escarlata: parecía la mamá de Poli.

Poli bromeaba y decía mil cosas. Miraba a la mujer con ojos inquietos, reía y guiaba. En un instante estuvimos lejos de Turín. Pieretto, inclinándose hacia adelante, le dijo no sé qué.

Poli frenó bruscamente. Estábamos en pleno campo, frente a las montañas. Rosalba reía, excitada.

—¿Adónde vamos?

Aproveché para aclarar que no tenía intenciones de pasar la noche fuera de casa.

Poli se volvió y me dijo:

—Deseo que nos haga compañía. Confíe en nosotros. No regresaremos tarde.

La mujer dijo con tono desolado:

—Detengámos, Poli. ¿Por qué quieres correr toda la noche? Eres siempre demasiado temerario.

Poli volvió a poner en marcha el motor. Antes de arrancar secreteó con la mujer. Vi las dos cabezas muy juntas, advertí el ansia y la intimidad de las voces; después, la cabeza de ella se inclinó afirmativamente. Poli se volvió hacia nosotros, sonriente. Después maniobró sin salirse del camino y enfiló hacia Turín. Por los calle-

jones desiertos de la periferia nos dirigimos hacia la colina, mole de sombras en la noche. Luego bordeamos el Po a la carrera, por debajo de los arcos. Pasamos a Sassi. Indudablemente, Poli y Rosalba habían estado antes en aquellos lugares. La mujer se apretaba contra él. ¿Qué encontraba Pieretto en aquella pareja? Hubiese querido preguntarme si ella conocía la afición de Poli por las drogas; hubiera deseado imaginármelos borrachos y juntos. Y detestarlos. Pero me fué imposible. Lo imprevisto de aquella carrera, los bruscos barquinazos en las tinieblas, las aguas negras y la negra colina inminente, no me dejaban pensar. De pronto, Rosalba gritó: "¡Allí, allí!", y Poli aminoró la marcha ante una villa iluminada; después, cambió de dirección sobre la grava del camino y se detuvo en una playa para autos. Más allá, a orillas del río, había un espacio en sombras, lleno de mesitas con veladores discretos. Alcancé a ver las blancas chaquetas de los camareros.

Una vez concluída la agitación y las molestias de sentarse y elegir qué tomaríamos —Rosalba cambió varias veces de idea, no nos escuchaba, fruncía la boca para demostrar su disgusto y hablaba en voz alta; Pieretto, apoyó los codos sobre la mesa dejando asomar sus puños deshilachados—, decidí no mezclarme en sus charlas y me dije: "Después de todo, es un café como cualquier otro." Y me arrellané en el asiento, tendiendo el oído hacia las sombras para escuchar la voz del agua.

Pero no era un café como cualquier otro. La pequeña orquesta atacó ruidosamente una pieza en boga, atenuando en seguida sus bríos. En el centro del círculo formado por los veladores apareció una mujer que cantaba. Llevaba un traje de noche y tenía una flor en el pelo. Poco a poco las parejas abandonaron sus mesas y comenzaron a bailar en la penumbra abrazándose muy estrechamente. La voz de la mujer conducía las parejas, hablaba por ellas, se desmayaba y se estremecía con ellas. Parecía una fiesta, un rito convulsivo entre el río y la colina, con ademanes subordinados al grito de la mujer. Porque la mujer, una Rosalba en verde aceituna, cantaba a voz en cuello, se mecía los senos con las manos y gritaba como invocando a alguien.

Rosalba, la verdadera, estrechaba beatíficamente la mano de Poli, y él, al desgaire, conversaba con Pieretto.

—Cada uno tendría que cantar por su cuenta —dijo Pieretto—. Ciertas cosas debemos hacerlas nosotros mismos, solos.

Y Poli, riendo:

—El que baila está ocupado. Hay que excusarlo.

—El que baila es un tonto —respondió Pieretto—; busca lo que ya está en sus brazos.

Rosalba batió palmas con la excitada alegría de una criatura. Su mirada febril suscitaba inquietud. En ese momento trajeron las bebidas y el café y se vió obligada a separarse de Poli.

La pequeña orquesta reinició sus estridencias, pero esta vez sin canto. Por unos instantes callaron los demás instrumentos y el piano desgranó acrobáticas variaciones que concluyeron entre sonoros aplausos. Había que escuchar a la fuerza. Por fin, la orquesta cubrió al piano, ahogándolo. Mientras tanto, las lámparas y los reflectores que iluminaban las plantas iban cambiando de color, mágicamente, y nos tornamos verdes, nos tornamos rojos, nos tornamos amarillos.

—Un lugarcito discreto —dijo Poli, observando la sala.

—Seres aletargados —arguyó Pieretto—. Aquí hace falta el alarido de Oreste.

Poli levantó apenas la cabeza y me miró con ojos sorprendidos, como recordando:

—¿Y nuestro amigo, duerme? —dijo de pronto—. Me hubiera gustado que estuviese con nosotros.

—Tiene sueño atrasado y quiere ponerse al día —dijo Pieretto—. Es una lástima. No soporta ciertas cosas.

Rosalba se estremeció: fué como verla desnuda. Después, dirigiéndose a Poli, dijo secamente: "Quiero bailar."

—Rosi de mi alma —respondió él—, no puedo abandonar a mis amigos. Sería descortés. Estamos en Turín, una ciudad de gentes educadas.

Rosalba enrojeció como una llama. Ese momento me bastó para advertir que era estúpida y que tenía papada. Quizá —¿por qué no?— tuviera hijos en Milán. Al recordar la historia de las flores que enviaba diariamente a Poli, desvié la mirada. Oí entonces que Pieretto decía:

—No me atrevo a pedirle que baile conmigo, Rosalba; sería un atrevimiento. No soy Poli, desgraciadamente.

La mujer lo miró más sorprendida que desdeñosa.

Mientras tanto, la orquesta seguía tocando; también yo balbucée algunas palabras: no sabía bailar. Poli, impasible, esperó a que concluyera el ruido, y luego:

—Deseo manifestarte —continuó— que éstos son días muy

importantes para mí. Ayer comprendía muchas cosas. El grito de anteanoche me ha despertado. Ha sido como el grito que despierta a un sonámbulo. Ha sido una señal, la crisis violenta que decide una enfermedad...

—¿Estabas enfermo? —preguntó Rosalba.

—Algo peor todavía —respondió Poli—. Era viejo y me creía un muchacho. Ahora sé que soy un hombre, un vicioso, un débil, pero un hombre. Ese grito me descubrió lo que yo era. No me hago ilusiones.

—El poder de un grito... —dijo Pieretto.

Sin quererlo, escruté los ojos de Poli. "Si no fueran tan turbios..." —pensé.

—Mi vida —continuó Poli— se me presenta como una vida ajena. Ahora sé quién soy, de dónde vengo, qué hago...

—¿Pero usted —lo interrumpí— no había sentido antes ese grito?

—No seas cruel —dijo Pieretto.

—Era el llamado habitual en nuestras cacerías —respondió Poli sonriendo.

—¡Así que han estado de cacería! —estalló Rosalba.

—Hemos estado en la colina.

Hubo un pesado silencio y todos, excepto Poli, nos miramos las uñas. En el círculo formado por las mesas, la mujer de la flor en el pelo cantaba nuevamente. Rosalba, nerviosa, marcaba el compás con el pie. Con un esfuerzo para superar la voz cadenciosa y los susurros de las parejas, pensé en el coro de grillos, en la colina oscura.

—Y bien —concluyó Rosalba—, ¿ya no tienes qué contar? ¿No querrías bailar ahora?

Poli ni siquiera parpadeó, absorto en el recuerdo de su grito:

—Es hermoso despertar y no hacerse ilusiones —continuó sonriente—. Nos sentimos libres y responsables. Hay en nosotros una fuerza tremenda: la libertad. Uno puede alcanzar la inocencia, uno está dispuesto al sufrimiento.

Rosalba aplastó la colilla en el cenicero. Mientras callaba —¡pobrecita!—, escuálida y febril como era, resultaba soportable. Al menos para nosotros que, en aquel entonces, no sabíamos aún qué significaba la saciedad. La voz refinada de Poli la dominó, la contuvo. Los nervios de Rosalba estaban tensos: era como verla desnuda. De pronto, enfrentándose con Poli, estalló:

—Di claramente lo que piensas. ¿Quieres huir de Turín?

Poli, fruncido el ceño, la tomó por la axila, como se hace para sostener a alguien a punto de desplomarse. Pieretto se inclinó hacia adelante, dispuesto a no perderse la escena, en señal de aliento. Rosalba jadeaba con los ojos entrecerrados.

—¿La complazco? —nos preguntó Poli, sin saber qué hacer—. ¿Bailo con ella?

Cuando quedamos solos, cambié una mirada con Pieretto. Sonrió irónicamente. La voz de la mujer del vestido de color de aceituna inundó la noche. Con una mueca dije:

—¡Mierda!

Pieretto, feliz, colmó su copa y la mía.

—Donde fueres haz como vieres —sentenció—. ¿No te gusta?

—He dicho mierda.

—Sin embargo, el muchacho no es tonto; con esa mujer es posible hacer algo más.

—Es una estúpida —respondí.

—Una mujer enamorada siempre es estúpida —dijo Pieretto.

Después me envolvió el estribillo que guiaba las parejas. Hablaba de "vivir, vivir; poseer, poseer . . . , sin pasión." A pesar del disgusto y del tedio era difícil resistirse a la cadencia de la melodía. Me pregunté si la voz se oiría desde la colina.

—Estas noches de la gente moderna —dijo Pieretto— . . . son tan viejas como el mundo.

V

También Pieretto bailó aquella noche pues Rosalba se había encaprichado con Poli y procuraba humillarlo. No sé cuánto bebió cada uno de nosotros. Aunque la orquesta había callado, tuve la impresión de que la velada no concluiría nunca. De repente, Rosalba llamó a un camarero: deseaba que Poli pagara la cuenta y nos llevase a desayunar al Valentino. A la luz del velador —el único todavía sin apagar—, oí agitarse su rojo vestido. Del Po llegaban nocturnas ráfagas de frío. Como Poli, obstinado, se puso a conversar con Pieretto y con el camarero, Rosalba fué a refugiarse en el automóvil y, sin más, comenzó a tocar la bocina. El ruido atrajo al dueño del local, a los camareros y aun a los clientes que bebían el último trago ante el mostrador. Por último, Rosalba saltó del coche y gritó: "Poli . . . , Poli . . . ".

Durante el regreso, Poli guió ciñendo a Rosalba con un brazo. Rosalba se extendía, feliz y satisfecha. De vez en cuando nos dedicaba una sonrisa por encima del hombro, como para alentarnos, cual si fuéramos sus cómplices. Pieretto no dijo una palabra en todo el viaje.

El automóvil no se dirigió hacia Turín, sino que, después de cruzar los puentes, desembocó en el camino de Moncalieri. Tampoco allí nos detuvimos; era evidente que seguíamos por seguir, para esperar el día. Cerré los ojos, borracho.

Me despertó un sacudón, un sobresalto semejante al golpe de un remolino. La pesadilla había comenzado un rato antes. Un cielo luminoso y profundo se abría en las alturas. Al verlo, tuve la sensación de que no tardaría en desplomarse sobre nosotros. Abrí los ojos a una luz fría y rosada. El auto iba a los saltos por un pedregoso sendero de aldea. Era el amanecer. El viento de la carrera me obligaba a pestañear. Vi entre guiños que todos dormían. El caserío estaba cerrado y desierto. Sólo Poli, tranquilo ante el volante.

Nos detuvimos cuando el sol apareció sobre la cima de una colina. Pieretto estaba alegre; Rosalba parpadeaba con aquel vestido rojo y escotado, ¡qué vieja era, Dios mío! Mis compañeros me daban rabia y pena al mismo tiempo. Poli se volvió jovialmente y nos deseó buen día.

—La culpa es mía. ¿Dónde estamos? —pregunté.

—Telefonea —respondió Pieretto—. Di que te has sentido mal.

Poli y Rosalba jugaban al amor y se mordían las orejas. Rosalba se quitó la flor del pelo y, esquivando a Poli, me la dió:

—Toma —dijo con voz ronca—; para que no seas aguafiestas.

Durante el resto del viaje, no hice más que aspirar aquella flor. Pero su perfume me hacía sufrir. Era la primera que me daba una mujer y había tenido que ser, precisamente, una mujer como Rosalba. Además me sentía furioso con Poli por lo ocurrido en el curso de la noche.

Al cabo de un rato distinguimos el campanario de otra aldea. Por un estrecho callejón flanqueado por ventrudos balcones, desembocamos en una plazuela; en las sombras de la mañana, una muchacha salpicaba los guijarros con el agua de una botella.

También en el café, el piso de madera ya había sido regado; el lugar olía a bodega y a lluvia. Nos sentamos junto a una ventana, de cara al sol, e inmediatamente pregunté por el teléfono. No había.

—La culpa es tuya —dijo Poli a Rosalba—. Si no me hubieras obligado a bailar...

—Si no hubieses bebido —respondió ella—. No comprendías nada. Destilabas coñac hasta por los poros.

—Terminemos —dijo Poli.

—Pregunta a tus socios todo lo que has dicho —gritó la mujer, disgustada—; pregúntales. Te han escuchado.

Pieretto dijo entonces:

—Cosas importantes sobre la inocencia y el libre albedrío.

La mujer que nos servía, sin apartar los ojos de Rosalba, nos dijo que en la oficina de correos había teléfono. Hice un esfuerzo para levantarme y pedí la cartera a Pieretto. Rosalba también se puso de pie.

—Voy con usted —dijo—. Así podré despertarme. Aquí hay olor a manicomio.

Salimos a la plaza. Ella, roja, alta y flaca: todo un espectáculo. Algunas cabezas se asomaban por las ventanas, pero la calle estaba aún desierta.

—A esta hora, todo el mundo está en el campo —dije por decir algo.

Rosalba me pidió un cigarrillo.

—Son ordinarios —respondí.

Se detuvo y al acercarse a mí para encender, susurró:

—Usted es más joven que Poli.

Sentí que el fósforo me quemaba y lo tiré. Rosalba continuó con creciente exaltación:

—Más sincero que Poli.

Me hice a un lado, sin dejar de mirarla.

—No se preocupe —dijo—. ... Deseo saber una cosa, nada más.

Y en seguida, roncamente, me preguntó qué habíamos hecho, junto con Poli, en el transcurso de los últimos días. Cuando comencé a narrar el encuentro, parpadeó sorprendida:

—¿Poli estaba solo? ... Entonces, ¿qué hacía a medianoche en la colina?

—Estaba solo, sí. Pero eran las tres.

Le respondí que mi amistad con Poli era muy reciente, que Oreste y Pieretto lo conocían mejor. Que me había ido a dormir, pero que Pieretto lo había acompañado durante toda la mañana. Que Poli parecía un poco bebido. Como siempre, por otra parte.

Que interrogara a Pieretto, pues él y Poli habían hablado largo y tendido.

Inmediatamente comprendí que Rosalba no era de las que pierden el tiempo y que ya, al bailar con él, había interrogado a mi amigo. Me miró fijamente. Fastidiado, me aparté de ella y echamos a andar sobre los guijarros.

En la oficina de correos, mientras esperaba comunicación, y Rosalba fumaba, apoyada contra el marco de la puerta, dije:

—Oreste conoce a Poli desde niño... Esa noche estuvo con nosotros.

Sin responder, continuó mirando el camino. Fuí hasta la puerta y escruté el cielo.

Una vez que hube hablado a gritos con mi madre, fuí nuevamente hacia la puerta. Rosalba no se había movido.

—¿Vamos? —pregunté satisfecho.

—Su amigo —me respondió siguiendo el hilo de sus reflexiones— es un muchacho muy astuto. ¿No le ha dicho él si Poli le ha contado algo?

—Han ido a los lagos.

—Ya lo sé.

—Estaba borracho y no se sentía bien.

—No..., antes —dijo Rosalba, impaciente, con voz temblorosa.

—No lo sé. Lo encontramos en la colina, contemplando las estrellas.

Entonces Rosalba, con un guiño, se colgó de mi brazo. Dos aldeanas que pasaron a nuestro lado, se volvieron para mirarnos.

—Usted me comprende, ¿no es verdad? —dijo Rosalba, jadeando—. Usted ha visto cómo me trata Poli. Ayer creí morir. Hace tres días que estoy sola en el hotel. No puedo salir a pasear porque me conocen. Aquí, estoy en sus manos; en Milán creen que estoy en una playa. Pero Poli me descuida; Poli está cansado de mí; ni siquiera accede a bailar conmigo...

Yo no levantaba la vista de los guijarros pues presentía las cabezas asomadas a los balcones.

—...esta noche usted lo ha visto contento. Cuando se embriaga, todavía me soporta. Pero la borrachera me disgusta más que su esquivez. —Su voz se tornó más jadeante—. Vivimos sin pensar...

No abandonó mi brazo ni aun al entrar, cuando levanté la cortina de tintineantes. Poli y Pieretto se confabulaban en la sombra.

—¿Qué comemos? —gritó Pieretto.

Trajeron huevos fritos y cerezas. Yo procuraba no mirar a Rosalba. Mientras cortaba el pan, Poli continuó:

—Tanto mejor se resuelven las cosas cuanto más bajo se ha caído. Se toca fondo. Sólo cuando lo hemos perdido todo nos recobramos a nosotros mismos.

Pieretto rió:

—Un borracho es un borracho —dijo—. No elige ni la droga ni el vino. Ya eligió una vez, hace millones de años, cuando hizo el primer brindis.

—Hay una inocencia —dijo Poli—, una claridad que llega desde lo más hondo...

Rosalba permanecía en silencio; yo no osaba mirarla.

—Pienso —dijo Pieretto interrumpiendo a Poli—, que si hoy te olvidaste de la hora fué porque habías perdido el albedrío.

—Pero yo busco esa inocencia —insistió Poli, balbuceante y empecinado a la vez—. Y tanto mejor logro conocerla cuanto más profunda se hace mi convicción de ser débil y de ser hombre. ¿Estás persuadido, sí o no, de que la esencia del hombre es la debilidad? ¿Cómo podrías elevarte sin haberte hundido antes?

Rosalba, obstinadamente silenciosa, mordiscaba unas cerezas. Pieretto, después de sacudir una y otra vez la cabeza, respondió:

—No.

Por mi parte, me era imposible no pensar en mi conversación con Rosalba. No tanto en sus palabras como en su voz y en su manera de aferrarse a mi brazo. El cansancio enfebrecía mis ojos. Cuando nos levantamos para marcharnos, me atreví por fin a mirarla. Al hacerlo, tuve la sensación de que estaba más tranquilizada y como adormecida.

VI

Los dejamos ante la puerta del hotel, en la desolación de la mañana ya perdida. El reverbero del sol en los escaparates me lastimaba los ojos... Atravesamos los jardines sin hablar; mientras tanto, pensé en Oreste.

—Nos veremos luego —dije en la esquina.

Entré en mi casa y me arrojé sobre el lecho. Luego, al oír que mi madre iba y venía por el pasillo, decidí postergar el momento del encuentro. No quería dormir, sino descansar tan sólo.

A causa de la fatiga me resultaba fácil no pensar en la noche, ni en los excesos, ni en los sollozos de Rosalba, y me abismaba cada vez más en la visión del cielo entrevisto en el sopor matinal, bajo la fresca luz de la aurora, demorándome en los estrechos senderos de la aldea, fijos los ojos en el vacío. Volvía a ver esos caseríos diseminados por los campos. Volvía a ver el huerto de la casa de los viejos adonde los míos me enviaban de niño a pasar las vacaciones, una aldea en la llanura, entre acequias y bosquecillos, con callejuelas y pórticos muy bajos y retazos de cielo muy altos. Desde mi infancia, no me quedaba más que el estío. Los caminos angostos que por todas partes, de día y de noche, desembocaban en los campos eran las cancelas de la vida y del mundo. Gran sorpresa cuando un automóvil de bocina estridente, llegado desde quién sabe dónde, atravesaba la aldea por la calle principal y seguía hacia quién sabe dónde, hacia nuevas ciudades, hacia el mar, entre remolinos de polvo y de chiquillos.

En la oscuridad, volví a pensar en el proyecto de cruzar las colinas, hatillo al hombro, con Pieretto. No envidiaba los automóviles ajenos. Sabía que en automóvil se atraviesa, no se conoce la tierra. "A pie —hubiese querido decirle a Pieretto— es como hay que ir al campo, cruzando senderos, orillando las viñas, viéndolo todo. Es la misma diferencia que existe entre mirar el agua y zambullirse en ella. Más vale ser un pordiosero, un vagabundo." Desde la oscuridad, Pieretto me respondía con una sonrisa que todo el mundo huele a nafta.

"No sabes lo que dices —susurré—; los aldeanos todavía no conocen la nafta. Pala y guadaña es lo esencial para ellos. Para lavar un barril o cortar un árbol todavía estudian la luna. Los he visto. Cuando amenaza granizo, extienden dos cadenas sobre la era..."

"Y pagan el seguro —argüía Pieretto—. Y siegan a máquina. Y fumigan las parras."

"Utilizan todo eso —grité con voz sorda— pero su vida es distinta de la nuestra. En la ciudad se ahogan."

Pieretto reía con malignidad. "Regálale un auto a un campesino —dijo con ironía—. Verás cómo se lanza a la carrera. Con toda seguridad que no cargaría a Rosalba. Ni a nosotros. Un labrador hace negocios.

Pensé en Oreste, que estudiaba medicina. "Ya ves; un labriego que vive en la ciudad —respondí—. Sabe más que nos-

otros, pero sigue firme con lo suyo. Para él, la noche tiene otro sentido; tú mismo lo dices.

La campanilla del teléfono interrumpió mi sopor. Oí que me llamaron. Supuse que sería Rosalba, que la historia no habría concluído. Pero era la hermana de Pieretto que deseaba saber si yo lo había visto —hacía dos días que faltaba de su casa.

—Nos separamos hace media hora. Debe de estar al llegar, —contesté, omitiendo toda mención a la noche con el fin de evitar un disgusto—. ¡Buen par de bribones! —dijo ella—. ¿Dónde han dormido?

—No hemos dormido.

—Quien duerme no peca —me respondió riendo.

—Y ¿quién habla de dormir?

Mientras almorzábamos dije que se nos había pinchado un neumático. Mi padre observó que un neumático puede provocar una desgracia. Sobre todo si el conductor ha bebido. Y agregó que no hay que aprovecharse de los amigos: con quien tiene mucho dinero uno nunca puede quedar a mano.

A la siesta decidí estudiar. Pero antes me bañé, para despejarme. Y me pregunté si Rosalba y Poli harían lo mismo y si ella no sería demasiado vieja para mostrarse desnuda. Al atardecer sonó el teléfono. Era Pieretto:

—Ven a lo de Oreste —dijo sin preámbulos.

—Estoy estudiando.

—Ven; es necesario. Nuestros amigos se han baleado. Fuimos a buscar a Oreste; venía del hospital, y telefoneó dos veces a unos enfermeros amigos para tener noticias—. Poli estaba moribundo; uno de los plomos le había rozado el pulmón. Entre la agitación de los camareros, Rosalba gritaba: —¡Maténme! Por qué no me matan a mí también—. Tanto insistió que se vieron obligados a encerrarla en el baño.

—¿Cuándo ocurrió? —pregunté.

—La mujer —dijo Oreste—, furiosa con él, lo baleó. Los alaridos que lanzó antes de hacer fuego se oían desde el bar. ¡Quién sabe qué inmundicia hay por debajo de todo eso!

Había sido a mitad de la siesta, en la hora más calurosa. Antes del hecho, Poli debió de haber tomado un estupefaciente pues lo hallaron sonriendo beatíficamente sobre su pequeño lecho.

Durante el resto de la noche no hablamos de otra cosa. Tanto en el hospital como en el hotel esperaban instrucciones de Milán.

Rosalba permanecía encerrada en el dormitorio; su destino dependía de la vida de Poli y del arribo del padre de éste. Un hombre que, enemigo del escándalo, podía detener la investigación y hacer callar a todo el mundo con sólo dos palabras. Naturalmente, estaba el revólver de Rosalba, un femenino juguete de nácar, pero ya había quien estaba dispuesto a reemplazarlo por un arma más apropiada.

—¡Ah, el poder del dinero! —dijo Pieretto, impasible—; puedes pagar lo que más te guste: un crimen o una agonía.

Oreste telefoneó nuevamente.

—Llega el viejo —dijo volviéndose hacia nosotros—. ¡Menos mal! Quizá conozca a la mujer.

Aprovechamos la circunstancia para decirle que el culpable era Poli, que habíamos pasado la noche con ellos y que Poli ya trataba a Rosalba como un villano.

—Él se lo ha buscado —comentó Pieretto—. La tal Rosalba le resultó de medida.

—Vuelvo al hospital —dijo Oreste—; le van a hacer transfusiones.

Aquella noche vagabundeé con Pieretto. Me sentía deshecho por los nervios y el sueño. Él, mientras tanto, rumiaba los pensamientos, me exponía sus opiniones. Le confié que, por la mañana, Rosalba me había interrogado.

—Tenía que suceder —dijo Pieretto—. Una mujer puede aceptar todo, menos que el hombre tenga una crisis de conciencia. ¿Sabes qué me dijo esta noche? Que a pesar de ser joven, Poli no vuelve la cabeza para mirar a ninguna mujer.

—A mí me preguntó qué hacíamos en la colina.

—Hubiera preferido cualquier porquería. Son cosas que una mujer comprende.

Respondí que, a mi modo de ver, Poli se había portado como un puerco. Que desde la cocaína al libre albedrío, todo me parecía una bestialidad. Tomaba todo en broma, eso era lo que sucedía. Y bien le estaba el plomo.

Pieretto me respondió sonriendo que Poli, vivo o muerto, venía a ser para él algo así como una valiosa experiencia que le había tocado presenciar.

—Puedes no creerlo —dijo—. ¿Qué buscamos noche a noche por las calles? Algo que rompa la monotonía de la jornada.

—Me gustaría verte en su lugar.

—¡Pero si no haces más que pensar cómo salir de la jaula! ¿Por qué crees que cruzamos el Po? Lo que ocurre es que yerras el camino: las cosas más imprevistas suceden en una habitación, en un café, en un tranvía...

—No busco cosas imprevistas.

—¡Bah! —dijo Pieretto—; este mundo es de Poli. Convéncete.

A la mañana siguiente Poli continuaba entre la vida y la muerte. Volvieron a darle sangre. El desdichado transpiraba. Según Oreste, aunque lo velaba su padre, que ya estaba enterado de su afición por las drogas, parecía un niño asustado a punto de llorar. El viejo había ido a ver a Rosalba la noche anterior: lo que se dijeron era cosa que todo el mundo ignoraba, pero lo cierto es que habían encerrado a Rosalba en un convento y ya nadie hablaba de homicidio.

—Es una pena —decía el médico hablando con sus asistentes.

Noticias como ésas satisfacían a Pieretto y Oreste no lo ignoraba.

¡Pobre Oreste! Casi pierde sus exámenes, ocupado en montar guardia a la cabecera de Poli lo mismo que un enfermero. Dijo que el buen hombre hablaba del campo y de las cosechas como si en realidad fuera un perito en la materia. Llegaba al hospital guiando el automóvil verde de Poli. Y él era quien por las mañanas reemplazaba a Oreste.

Al cabo, supimos que Poli se salvaba. También Pieretto fué a verlo. "Es el mismo de siempre —dijo después—, y lee a Niao Salvaneschi." Yo, en cambio, resolví no ir. Seguimos hablando del asunto durante algunos días. Después Oreste nos contó que lo habían enviado a una playa, en un coche dormitorio.

VII

Durante aquel verano, solía pasar en el Po una o dos horas cada mañana. Me gustaba sudar batiendo los remos y zambullirme después en el agua fría, oscura aún, que penetra en los ojos y los lava. Casi siempre iba solo porque a esa hora Pieretto todavía estaba dormido. Cuando venía conmigo, guiaba la barca mientras yo me divertía nadando. Remontábamos la corriente a fuerza de remo y, pasando por debajo de los puentes, a lo largo de las orillas muradas, desembocábamos entre muelles y árboles, sobre la ladera de la colina. La colina que dominaba el paisaje se

hacía más hermosa al regreso, mientras fumábamos la primera pipa. En el mes de junio solía velarla en aquellos momentos una especie de humedad, un fresco hálito de raíces. Sobre los maderos de la barca comencé a tomarle gusto a la vida al aire libre y comprendí que el placer del agua y de la tierra va más allá de la infancia, más allá de un huerto y de un vergel. "Toda la vida —pensaba entonces—, es como un juego a la luz del sol."

Pero no jugaban los areneros que, metidos en el agua hasta la cintura, extraían jadeando cubos llenos de barro que arrojaban en la barcaza. Una hora, dos horas después, cargada hasta los bordes, la barcaza se deslizaba a flor de agua, mientras el hombre, escuálido y bronceado, con un chaleco sobre el pecho desnudo, la conducía lentamente ayudándose con un palo. El obrero dejaba su arena en la ciudad, debajo de los puentes, y luego, lentamente, remontaba el río. Lo remontaban en grupos, bajo el sol cada vez más alto. A la hora en que yo me marchaba, ya habían hecho dos o tres viajes. Durante todo el día, mientras yo vagaba por la ciudad o estudiaba o charlaba o reposaba, subían y bajaban la corriente, descargaban, se metían en el agua, se tostaban al sol. Mi pensamiento se hacía más intenso al atardecer, cuando comenzaba nuestra vida nocturna y ellos volvían a sus casas, a sus barracones sobre el río, a sus viviendas colectivas, y se echaban a dormir. O entraban en la taberna para beber un vaso de vino. Sí, también ellos veían el sol y la colina.

Después de remar, me sentía fresco durante toda la jornada, fortalecido por la lucha con el río. Era como si el sol y el peso vivo de la corriente me hubiesen trasmitido una virtud muy suya, una fuerza ciega, alegre y burlona, como la de un tronco o la de un animal indómito. También Pieretto, cuando me acompañaba, disfrutaba de tales jornadas. Durante el regreso, aguas abajo, limpios los ojos por el sol y las zambullidas, nos tendíamos en el fondo de la barca para secarnos. Las orillas, las casas, las lejanas manchas de árboles, se recortaban entonces en el aire...

—El que hace esta vida todos los días —dijo Pieretto cierta vez—, debe de convertirse en un animal...

—Basta mirar a los areneros.

—Ésos no; ésos trabajan solamente —arguyó, añadiendo sin pérdida de tiempo—: Un animal saludable y fuerte..., y egoísta..., con ese dulce egoísmo de los gordos.

—No es un defecto —murmuré.

—¿Quién te acusa? Nadie tiene la culpa de haber nacido. La culpa es de los demás, es siempre de los demás. Nosotros guiamos la barca y fumamos nuestras pipas.

—No somos bastante animales.

Pieretto rió:

—¡Vaya uno a saber qué es un verdadero animal! —dijo—; un pez, un mirlo, una luciérnaga... Tal vez, una ardilla... Hay quien dice que dentro de todo animal hay un alma escondida... un alma en pena. Esto sería el Purgatorio.

—No hay nada —continuó— con más sabor a muerte que el sol del verano, que su radiante fulgor, que la exuberancia de la naturaleza. Hueles el aire y aspiras el bosque y adviertes que a las plantas y a los animales tú no les importas un comino. Todo vive y madura en sí mismo. La naturaleza es la muerte.

—¿Qué tiene que ver el Purgatorio con todo lo que has dicho?

—No hay otro modo de explicarlo —respondió Pieretto—. O no hay nada o existe el alma.

Era un sermón añejo. Era eso lo que me irritaba en él. No soy como Oreste, que ante una salida de ese tono se encogía de hombros y se echaba a reír. Cada palabra que sabe a campo me enternece y me turba. Como no podía responderle inmediatamente, continuaba remando sin decir palabra. También Pieretto se bebía el agua con los ojos. Fué él quien nos dijo un año antes: "Muchachos, ustedes se olvidan del Po. ¿Por qué no vamos?", rompiendo así nuestra indiferencia, la mía y la de Oreste, pues estábamos acostumbrados a no hacer una cosa sólo porque no la habíamos hecho hasta entonces. Pieretto residía en Turín desde hacía muy pocos años, habiendo vivido antes en distintas ciudades, siempre en pos de su padre, un arquitecto andariego que llevaba y traía caprichosamente a su familia. Cierta vez, en Puglia, se instaló en un convento donde hubo de dirigir algunos trabajos de restauración, dejando a la mujer y a las hijas con las monjas, mientras ellos vivían con los frailes, en una celda. "Mi padre —solía decir Pieretto—, no simpatiza con los curas. Lo atemorizan. No puede soportarlos y peleaba con ellos porque tenía terror de que me hicieran fraile." Con el tiempo, el viejo, un gigante que siempre llevaba la camisa abierta, se había calmado, acabando por establecer a la familia en Turín mientras él continuaba sus vagabundeos; las pocas veces que lo vi, él y su hijo se hacían burlas, se daban consejos, discutían como yo no había visto nunca hacerlo con un padre. En el

fondo, aquellos modales tan desenfadados no me gustaban y el padre me parecía un camarada inútil.

"Tú estabas bien en el convento —le decía Pieretto—; porque allí vivías como si fueras soltero."

"¡Historias! —exclamaba el viejo—. Se está bien donde se tiene el alma en paz. Mira cómo engordan los frailes."

"También los hay flacos."

"Son frailes por equivocación. Gente triste, además. Mala señal la santidad. No saben estar acompañados."

"Ni andar en moto —dijo Pieretto—. Es como un fraile que viaja en moto. ¿Quién puede creerlo?"

El viejo lo miró con desconfianza:

"¿Qué mal hay?"

"Ninguno —respondió Pieretto—; en nuestros días un santo es como un fraile que viaja en moto."

"Un anacronismo" —observé.

"¡La vieja bodega! —exclamó el viejo, irritado—. La religión es una vieja bodega. Ellos lo saben mejor que nosotros."

A la sazón, el viejo trabajaba en Génova, donde lo habían contratado para ciertas obras. Pieretto debía pasar las vacaciones en el mar y su hermana partió por entonces; Pieretto deseaba que fuéramos los tres, Oreste, él y yo, para ver un poco de gente. Pero había un proyecto anterior, el de visitar la aldea de Oreste: en casa no podíamos permitirnos demasiados lujos y el Po me excusaba del mar. Decidí quedarme solo en Turín y esperar a que ambos regresaran para echarme entonces, junto con ellos, el hatillo al hombro.

Nunca hubiera creído que aquel comienzo de estío en la ciudad iba a gustarme tanto. Sin un amigo ni una cara conocida por las calles, volví a pensar en los días idos, guié la barca, imaginé cosas y cosas. Las horas de mayor intranquilidad eran las de la noche —como es natural, Pieretto me había contagiado su vicio—; el momento más hermoso, desde mediodía hasta las dos, cuando las calles desiertas se colmaban de cielo. A menudo reparaba en alguna mujer asomada a la ventana, aburrida, absorta como sólo las mujeres saben estarlo; al pasar, yo levantaba los ojos y distinguía, el interior de una habitación, un trozo de espejo, y continuaba mi camino llevándome aquel placer. No envidiaba a mis dos socios cuyas horas transcurrían en la playa, en los cafés, entre bañistas bronceadas y semidesnudas. Se divertían mucho, pero un

día u otro habrían de volver; yo, en cambio, aprovechaba las mañanas, tostándome, sudando, gozando lo mío. También en el Po había muchachas que chillaban en sus embarcaciones, a orillas del Sangone; hasta los areneros levantaban la cabeza y tenían algo que decir. Por mi parte, confiaba en que el tiempo se encargaría de hacerme conocer a una de ellas y que algo habría de ocurrir. Me imaginaba de antemano sus ojos, sus piernas, sus hombros: una mujer estupenda. Mientras tanto, remaba y fumaba mi pipa. De pie sobre la barca y manteniendo el remo en posición vertical, era difícil no parecer atlético, primitivo, no escudriñar el horizonte o la colina. Y me preguntaba si la gente como Poli sería capaz de disfrutar placeres semejantes y de comprender mi vida.

A fines de julio, una muchacha me acompañó en uno de mis paseos por el Po. Sin embargo, no sucedió nada nuevo ni extraordinario. La conocí en la librería donde estaba empleada; era obtusa y miope, pero tenía un aire lánguido y manos muy cuidadas. Yo me hallaba hojeando algunos libros cuando me preguntó dónde tomaba tanto sol. Después de responderle, me prometió, feliz, que el sábado siguiente vendría conmigo.

Se había puesto el traje de baño debajo de las ropas y se desvistió entre risas, volviéndome la espalda. Después se tendió sobre los almohadones, en el fondo de la barca, quejándose del sol y mirándome remar. Su nombre era Teresina. Pero le decían Resina. Hablamos del tiempo, de los pescadores, de los baños de Moncalieri. Más que del río, habló de piscinas. Y me preguntó si no iba a bailes. Con sus ojos semicerrados era como si estuviera ausente.

Detuve la barca bajo los árboles y comencé a nadar. Ella no se bañó porque se había untado con un aceite protector. De su cuerpo brotaba el olor del cosmético. Cuando salí del agua me felicitó y se paseó por la orilla. Las piernas largas y rosadas no eran feas. No sé por qué me causó pena. Le acomodé unos almohadones sobre los guijarros y me pidió que le alcanzara la botella de aceite y que le untara la espalda en los sitios donde ella no podía hacerlo. De rodillas, pasé los dedos sobre su piel. No cesaba de repetirme, con la nuca sobre mi boca, que lo hacía muy bien. De pronto, volviéndose, me besó en los labios. La muchacha sabía lo suyo, no hay duda.

—¿Por qué te has puesto ese aceite? —pregunté.

Y Resina, frotando su nariz con la mía, respondió:

—¿Qué quieres hacer, perverso? Está prohibido.

Reían sus ojos pequeños y me preguntó por qué no me untaba yo también. La estreché contra mi cuerpo, pero se libró del abrazo y dijo:

—No, no; ponte aceite.

Nos quedamos en los besos, aunque aceptó acompañarme por entre los matorrales. Pasado el despecho del primer momento, no sentí disgusto porque la cosa hubiera concluído de ese modo. Aquel perfume y nuestros cuerpos desentonaban bajo el sol, sobre la hierba; ésas son cosas para hacer en la ciudad, entre cuatro paredes. Un cuerpo desnudo no es hermoso al aire libre. Me hastiaba, ofendía esos lugares. Acepté llevarla a una piscina popular donde Resina, feliz, examinó a las otras bañistas y tomó una gaseosa sorbiéndola con una pajilla.

(*continuará*)

(*Traducción de Herman M. Cueva*)

CESARE PAVESE

NOVALIS

"No es posible mirar de frente el sol ni la muerte" dice La Rochefoucauld. Pueden hacerlo los místicos, aquellos que viven en sí el eterno nacimiento de Dios, el eterno acto creador; aquellos que en goce erótico acarician y gustan a fondo la naturaleza como si fuera el cuerpo de Dios. Nadie como Novalis supo adaptar en su siglo más profundamente su ardorosa sensualidad a lo suprasensible y gozar de la embriaguez místico-erótica, ni tampoco crear algo tan grandioso y espiritualizar esta embriaguez con mayor rigor intelectual.

En pocas palabras puede trazarse su breve vida (1772-1801). Hijo de una familia aristocrática, su verdadero nombre era Friedrich Leopold Barón von Hardenberg. Estudió leyes en las Universidades de Jena, Leipzig y Wittenberg. Siendo joven funcionario, conoció y amó a una muchacha, casi una niña aún, Sofía von Kühn, que apenas contaba trece años de edad. La amada falleció a los quince años, dejando a Novalis sumido en la desesperación.

A partir de entonces, su novia, cuyas dotes humanas había observado antes al desnudo en un retrato íntimo, le parece de una belleza sobrenatural. Sólo le resta un deseo: seguir a su amada a la tumba. Pero tendrá que vivir cuatro años más. Son los años más productivos, durante los cuales este poeta, el más grande y genial de todos los poetas y pensadores románticos de Alemania, predestinado a una muerte prematura por la tuberculosis —la misma enfermedad que también había segado la vida de Sofía— conquistó la inmortalidad. Se pone en contacto con Schiller en Jena y concibe por él una gran admiración. Conoce a August Wilhelm Schlegel y a su esposa Carolina. Se hace amigo de Friedrich Schlegel, al que escribe: "Eres para mí el Pontífice máximo de Eleusis. Gracias a ti conocí el cielo y el infierno, tú me hiciste gustar el fruto del árbol del bien y del mal". Simultáneamente estudia la filosofía de Fichte y de Schelling como también, dos años antes de su muerte, la doctrina panteísta de Franz Hemsterhuis, el mediador holandés entre racionalismo y sensualismo (1722-1790). Y ahora se cumple lo que Novalis ya había presentido bajo la impresión recibida por la muerte de Sofía: "Cuando muere un espíritu se convierte en ser humano; cuando muere un ser humano se convierte en espíritu". Dos años de estudios en la Escuela de Ingenieros de Minas de Freiberg, en la cual amplía sus conocimientos de física, metalurgia, geología, mineralogía y matemáticas, le proporcionan la base suficiente para no perderse como místico en la vaguedad. Su correspondencia con los hermanos Schlegel y con Schelling le permite sostener su relación con el grupo literario-filosófico del romanticismo. Un nuevo "amor" mesurado" apenas si logra aliviarlo un poco de la gigantesca carga de su trabajo intelectual. Al mismo tiempo se desarrolla en Novalis un genial talento para la forma y una profunda añoranza por las fuentes que manan de su genuina personalidad: según su definición, filosofía siempre es nostalgia. No en vano ha pasado por la escuela de Fichte, que afirma al comienzo de su teoría de la ciencia: "¡Obsérvate a ti mismo! Aparta tu mirada de todo lo que te rodea y fíjala en tu interior; ésta es la condición primordial que la filosofía formula a su discípulo. Aquí no se trata de lo que está fuera de ti, sino más bien de ti mismo". Pero finalmente en Novalis el poeta vuelve a manifestarse con renovado vigor. Ante todo se dedica a su gran novela *Heinrich von Ofterdingen*, en la que a la pregunta: "¿Adónde vamos?", responde diciendo:

"Siempre a casa". Hölderlin, con quien Novalis jamás tuvo contacto alguno, confiesa aproximadamente durante esa misma época: "¡En nosotros está todo!"

Ahora Novalis conoce también a Tieck. Ambos se sienten felices en su mutua amistad exaltada. Novalis, con su espíritu delicado y religioso, con su pensamiento audaz, ocupa en el alma de Tieck el vacío que había dejado el escritor Wackenroder, fallecido en edad temprana. Y si bien ya lleva en sí el germen mortal, se le antoja a Tieck "el hombre más sano y amplio, el más arriesgado jinete, un escalador y caminante incansable, que apenas si duerme y siempre está ocupado en escribir o en alguna actividad práctica". "Nadie hasta ahora ha sabido inspirarme tan suavemente y, sin embargo, tan totalmente como tú" —escribe Novalis jubiloso en la primera carta que envía a Tieck el 6 de agosto de 1799. Los *Himnos a la noche*, las *Canciones Religiosas, Los Aprendices de Sais*, el estudio histórico-filosófico *La Cristiandad o Europa* y, finalmente, *Heinrich von Ofterdingen* son la copiosa cosecha de Novalis antes de su muerte prematura. Durante los últimos meses el moribundo, según el juicio de sus amigos, se hacía cada vez más angelical. Su aspecto habría sido acaso el de San Juan Evangelista, con sus rizos de color castaño claro, los ojos ardorosamente brillantes, la frente inteligente y casi traslúcida y su figura demasiado delgada. De él irradiaba una alegría y una cordialidad indescriptibles. De esta última época datan manifestaciones como la siguiente: "La religión es en nosotros el gran Oriente que pocas veces se empaña. Sin ella yo me sentiría desdichado". "La enfermedad se cuenta entre las diversiones humanas, como la muerte" o "¡No censures lo que es humano! ¡Todo es bueno, sólo que no lo es para todos!"

Más de tres mil fragmentos, de los cuales sólo se publicó en vida del autor una reducidísima parte en el primer número de la revista romántica "Athenaeum" constituyen para la humanidad un inagotable y extraordinario tesoro de conocimiento e inspiraciones geniales pertenecientes a todos los terrenos del saber. La colección —ni siquiera completada en nuestros días, pues en los archivos siempre vuelven a encontrarse páginas nuevas— contiene lo más profundo y delicado que ha producido el romanticismo alemán. Novalis continúa siendo aún paladín sin rival en su firme convicción de un nuevo mundo de sensibilidad; ni siquiera ha podido ser superado por el brillante aforista Nietzsche. Novalis es,

en efecto, tal como él mismo se denomina cierta vez, "un telar de ideas". "Durante mis viajes de exploración o de caza —así escribe el 9 de septiembre de 1798 a Carolina Schlegel— encontré muy promisorias playas que acaso circunden un nuevo continente científico. Este mar está repleto de islas nuevas". Más adelante Tieck dice del amigo: "Considerar como un milagro lo más vulgar inmediato, y estimar como algo corriente lo extraño y sobrenatural, se había convertido para él en la opinión más lógica. De esta suerte, aún la vida cotidiana lo rodeaba como una leyenda maravillosa y la región que la mayoría de los hombres sólo quiere presentir o de cuya existencia duda como de algo remoto o incomprensible, era una patria amada para él". En los *Diálogos* el mismo Novalis se expresa en este sentido: "Es propio de nosotros el contemplar la vida como una ilusión bella y genial, como un espectáculo maravilloso; el creer que ya en este mundo podemos gozar en espíritu de absoluto placer y eternidad y que precisamente el viejo lamento de que todo es perecedero se pueda y deba convertir en la más alegre de todas las ideas... ¡Ojalá se convierta en nuestra segunda naturaleza este modo de concebir la vida como ilusión pasajera, como ficción teatral! ¡Cuán rápidamente pasarán entonces las horas aciagas y qué encantador nos parecerá lo efímero!"

Novalis habla de "las horas durante las cuales nos parece que nos encontráramos en el interior de todos los objetos que observamos y que tuviéramos las infinitas e inasibles sensaciones que a un tiempo surgen de lo *plural* concordante". Más adelante Baudelaire ha querido manifestar algo similar cuando habla de la "multiplication de l'individualité". Pero aquello para lo cual Baudelaire necesitaba estimulantes físicos y elixires externos, Novalis lo llevaba en la sangre como su "natural dosis de opio" que lo capacitaba para "construire son baromêtre spirituel". Hoy sabemos que estudiando la obra *Sur l'homme et ses rapports* de Franz Hemsterhuis, Novalis encontró una confirmación y un estímulo para su don de ver el conjunto de las cosas.

Hemsterhuis, para quien la propia existencia era el fenómeno único y eterno, califica de *razón* la facultad de combinar visiones que busca, no objetos, sino símbolos. Para el pensador holandés, una inteligencia es más perfecta cuantas más son las ideas coexistentes que es capaz de abarcar. En "Athenaeum" Federico Schlegel menciona las ideas de Hemsterhuis, calificadas por él como "vuelos de visionario" que recuerdan a Platón. Extractos de la

Hemsterhuisiana de Novalis recientemente publicados nos hacen pensar en estas palabras de Fichte: "Depende de qué clase de hombre se es, la filosofía que se elige". La vigorosa imaginación de Novalis no resultaba en detrimento de la razón como ocurre con otras personas dotadas de mucha fantasía. Sus estudios eran críticos, exactos y profundos; su finalidad era llegar a un sistema general, a un "idealismo mágico", a una "religión del Universo visible", a un maridaje de la naturaleza con el espíritu.

La sagacidad de su especulación filosófica no debe hacernos olvidar que ese mismo hombre estaba impregnado de una poderosa sensualidad; un cuerpo sensible luchaba con un alma ávida de infinito, venciendo tentaciones y practicando métodos de mortificación que nos recuerdan a San Antonio, mientras su ardoroso misticismo nos hace pensar en los éxtasis de Santa Catalina de Siena. Un enorme erotismo rige la vida y el sentimiento religioso de Novalis. El escritor filosófico Arnold Ruge dice: "El misticismo, esa voluptuosidad teórica, se manifiesta en Novalis con la misma fuerza que la voluptuosidad, ese misticismo práctico". De esta tierra nacen embriagadoras flores de pasión: Placer de morir, entrega a Dios, plásticamente expuesta en la unión con su amada, interpretación erótica de la enfermedad como mediadora entre los amantes separados, misticismo carnal y sanguíneo en la interpretación de la Eucaristía como aparece en la séptima de las *Canciones Religiosas*:

> "Muy pocos saben / el secreto del amor / pocos son los insaciables / los que sienten sed eterna. / La significación divina de la comunión / es un enigma para los sentidos terrenales; pero el que una vez / bebió aliento de vida / de labios cálidos y amados, / aquel a quien ardor sagrado / en temblorosas ondas derritió el corazón, / aquel que abrió los ojos / hasta poder medir / la profundidad del cielo, / comerá de su cuerpo / y beberá de su sangre / eternamente. ¿Quién adivinó / el alto sentido del cuerpo terrenal? ¿Quién puede decir / que comprende la sangre? / Un día todo es cuerpo, / un cuerpo y en sangre celestial / flota la beatífica pareja. ¡Oh, que el mar universal / se torne rojo ya, / y en carne perfumada / se transforme la roca! / Nunca se acaba el dulce yantar, / nunca se sacia el amor; / jamás le parece tener al amante / lo bastante íntimo, lo bastante propio. Con labios más tiernos cada vez, /

lo gozado se torna / más íntimo, más próximo. Voluptuosidad más ardiente / agita el alma, / el corazón se siente / sediento, más y más; y así dura el goce de amor / de eternidad a eternidad. Si dos seres serenos / probáranlo una vez, / lo dejarían todo / para acudir a nuestra mesa, / a la mesa del anhelo / que nunca está vacía. / Verían del amor su infinita plenitud / y ensalzarían el alimento / de la sangre y del cuerpo".

En esta misma sensualidad arden también los *Himnos de la noche*, en los que el anhelo de muerte se mezcla extrañamente con el erotismo. Citaré parte del cuarto himno:

"Voy hacia el más allá / y luego el dolor / de la voluptuosidad será el aguijón. / Un tiempo más / y seré liberado / Y en el regazo del amor me hallaré embriagado".

Y estos versos pertenecientes al sexto himno:

"Desciendo, hacia la novia muerta,
Hacia Jesús amado.
Consolador crepúsculo despierta
Para el amante acongojado.
Un sueño rompe nuestro lazo,
Sumiéndonos del Padre en el regazo".

En *Heinrich von Ofterdingen* hay una poesía en la que hallamos la mejor prueba de esta mezcla de anhelo de muerte y ventura amorosa. En ella, los muertos de un cementerio conversan de esta suerte:

"Dulce encanto de la medianoche / callado cenáculo de misteriosas fuerzas, / voluptuosidad de enigmáticos juegos, / sólo nosotros os conocemos.
Sólo nosotros oímos / dulce platicar de secretos deseos / y siempre vemos ojos dichosos / y sólo boca y beso gustamos; todo lo que tocamos / se convierte en ardientes frutos olorosos, en pechos suaves y tiernos, / víctimas de audaz deseo. / Siempre crece y florece el deseo / de estar abrazado al amante / de recibirlo en lo más íntimo / de ser uno con él; de no rechazar su sed / de consumirse mutuamente / uno del otro alimentarse, / uno del otro únicamente.
Y así, en voluptuosidad y amor / siempre estamos sumidos /

desde que se extinguió la chispa / loca y turbia de aquel mundo / desde que se cerró el túmulo / y chisporroteó la hoguera / y ante las almas temblorosas / se esfumó el rostro de la tierra".

Novalis se revela también como el "romántico de los románticos" cuando, después de la muerte de su novia, convierte el "gozoso anhelo de muerte", tantas veces cantado en sus poemas, en su única y más alta finalidad, aun en su propia vida real. "Ella murió: —también muero yo—. El mundo está desierto. Ya ni siquiera mis estudios filosóficos habrán de perturbarme. Con profunda y dichosa calma esperaré el instante que me llamará. Quiero morir alegre como un poeta joven". Una y otra vez tropezamos con anotaciones similares en su diario: "La resolución está tomada". Es la resolución de morir, de ir al encuentro de su amada, sin atentar contra su vida, pero de extinguirse *de acuerdo con un plan prefijado.* "Por la mañana, la resolución estaba muy lejos —tanto más cercana estaba al atardecer"— leemos en otro lugar, o bien: "Me reafirmé una vez más en mi resolución". Y más adelante: "Mi amor se tornó llama que destruye todo lo terrenal". Para Novalis, la entrega al dolor es el distintivo del verdadero amor que sobrevive a la muerte. "Quien elude el dolor ya no quiere amar. El enamorado deberá sentir eternamente el vacío, mantener constantemente abierta la herida. ¡Que Dios me conserve siempre este indescriptible y querido dolor, el recuerdo melancólico, esta valiente añoranza, la resolución viril y la fe firme como una roca! Nada soy sin mi Sofía; con ella lo soy todo". Siempre vuelve a reaparecer en las reflexiones la ya conocida fusión mística de amor y fe: "Siento por Sofía religión; religión y no amor". "En este mundo hay algunas flores de origen sobrenatural, que no florecen en este clima y que en realidad son los heraldos, los mensajeros que llaman a una vida mejor. Entre estas flores se cuentan ante todo la religión y el amor". Y ahora surge aquella idea que también hallamos en otros pensadores y poetas cristianos anteriores y posteriores a Novalis, de que la desgracia y la enfermedad son en realidad los caminos que conducen hacia Dios. "La desgracia es inclinación a Dios. Sólo la desgracia nos hace santos, por lo que también los antiguos santos buscaron con afán la desgracia". "Todas nuestras enfermedades son fenómenos de una exaltada sensación que quiere verterse en fuerzas superiores". La vida

es una enfermedad del espíritu. Y con el mismo aliento con que Novalis eleva la enfermedad a la metafísica, encumbra también el placer: "En el momento en que el hombre comience a amar la enfermedad o el dolor, tal vez tenga entre sus brazos la voluptuosidad más encantadora y se sienta embriagado por el deseo más supremo y positivo... ¿Acaso lo mejor no comienza por todas partes con la enfermedad? La enfermedad a medias es un mal. La enfermedad completa es deseo a algo muy elevado". La enfermedad es —y en esto Novalis está de acuerdo con Pascal o con Kierkegaard— el estado natural, pero estado natural es también al propio tiempo el *pecado*. "Somos religiosos, Hardenberg, Dorothea y yo. Para llegar a ser espiritual y religioso debe haberse seguido la senda del *pecado*" —leemos en una carta de Fiedrich Schlegel. Por entonces Dorothea, la hija del filósofo Mendelsohn, aún era la amiga de Schlegel, quien más tarde se casó con ella. El satanismo ejercido humana y literariamente es condición previa para la absolución. El mismo Hardenberg - Novalis se manifiesta así: "El pecado es el mayor incentivo para el amor de Dios: Cuanto más pecador se sienta un hombre, tanto más cristiano será. El objetivo del pecado y del amor es la fusión incondicional con la divinidad". ¿Quién no recuerda la "felix culpa" de San Agustín? Y Novalis dice en otro pasaje: "Es bastante asombroso que, hasta hace muy poco, la asociación de voluptuosidad, religión y crueldad no haya llamado la atención de los hombres sobre la íntima afinidad y tendencia común a las mismas". Kierkegaard sustentó esta misma opinión una generación después: Quien no siente como sortilegio "la viga en la carne" y el pecado, no es cristiano. El cristiano está enamorado del pecado. Está tan enamorado de él como lo está de sí mismo, por eso deberá desprenderse de su propio yo si quiere liberarse del pecado. Esta misma manifestación se ha repetido durante toda una generación del renacimiento religioso de la literatura francesa, la de Verlaine, Barbey d'Aureville, Villiers de l'Isle-Adam, hasta Léon Bloy y Huysmans. ¡Los que no habían fraternizado con el diablo, no podían llegar a Dios!

Novalis es cristiano convencido y, aunque protestante de nacimiento, se acerca mucho más al Catolicismo, a pesar de que no llegó a dar el paso definitivo para cambiar de religión como hicieron muchos románticos posteriores. Veía claramente los daños del cisma originados por el Protestantismo, pero tampoco ignoraba las fallas de la Iglesia Católica. Novalis pensaba en una completa reno-

vación del Cristianismo, en una Cristiandad realmente renovada cuando se propuso escribir *La Cristiandad o Europa*. Según las declaraciones contenidas en esta obra, la revolución francesa sólo en apariencia constituye la cumbre del ateísmo. En realidad, una anarquía semejante es el elemento generativo de la religión; de entre las ruinas de todo lo positivo alza su gloriosa cabeza como nueva fundadora del mundo. Y luego se iniciará una edad de oro. Sensaciones contradictorias nos produce actualmente la lectura de la profecía que Novalis hizo en el año 1800: "No es posible que las fuerzas terrenales logren por sí solas equilibrio; sólo un tercer elemento, a la vez terrenal y sobrenatural, será capaz de solucionar este problema. Entre las potencias beligerantes no podrá haber paz: sólo un armisticio. No puede pensarse en lograr un acuerdo a base del criterio de los gobiernos, de la conciencia vulgar. Las dos partes en litigio tienen grandes y necesarios derechos y deberán defenderlos impulsadas por el espíritu del mundo y de la humanidad. Ambas son potencias inextinguibles del corazón humano". Tras una caracterización de las tendencias conservadora y liberal, Novalis llega a esta conclusión: La más interna capital de cada Imperio no está protegida por terraplenes y no es posible asaltarla. Sólo la religión podrá imponer una paz duradera en Europa y en el orbe y mediar entre lo viejo y lo nuevo, prescindiendo de fronteras.

Este artículo escrito para la revista romántica "Athenaeum" no fué publicado por entonces. Resulta significativo que fuera "el viejo pagano" Goethe, hastiado de tanta religión, quien aconsejó que no se imprimiera. Si después de esta glorificación de la Iglesia recordamos que también fué Novalis quien durante los últimos años de su vida desechó todas las ideas republicanas, exagerando el culto al rey, acordando romanticismo a la realeza y la vida cortesana, vale decir, exaltándola y elevándola hasta lo legendario y desmedido, celebrando al insignificante rey Federico Guillermo III de Prusia como "hombre predestinado a ser el hado en la tierra", viendo en la reina "a la musa que trasmite el fuego sagrado al poeta y templa las cuerdas de su laúd para acompañar las dulces y celestiales melodías", cuando vemos que la dicha de poder vivir cerca de esta pareja es descrita como "la más brillante fiesta de su existencia, el motivo de una exaltación que durará toda la vida" y todo esto en un anuario oficial prusiano, vislumbraremos en esta loa a la "lealtad vasalla" de los antiguos germanos, la alian-

za reaccionaria de "altar y trono" y también adivinaremos en ella la Alemania de Hitler, puesto que el Romanticismo no sólo extrajo del alma popular alemana lo mejor y más profundo, sino también lo más nocivo y diabólico. Hoy advertimos que el delicado y ardiente cantor Novalis era uno de los precursores del culto idólatra a los gobernantes y del endiosamiento del Estado. Para Novalis, el Estado era un "Macroántropos", un hombre en grande y de la más perentoria necesidad para el ser humano, que, "para ser y continuar siendo hombre, necesita un Estado". "El perfecto ciudadano vive plenamente en el Estado". "No se proclama lo bastante el Estado". Debería haber proclamadores del Estado, predicadores del patriotismo. "La nación es una idea; debemos convertirnos en nación". ¿Quién no descubre claramente a través de todas estas frases el misticismo pseudo-romántico de la doctrina de los nacional-socialistas?

Y no olvidemos tampoco lo que se nos dice sobre la guerra en los bosquejos para la segunda parte de *Heinrich von Ofterdingen*: "Una gran guerra, como un duelo, perfectamente noble, filosófica, humana. Espíritu de la antigua caballería. Torneo. Espíritu de la melancolía báquica. Los hombres tienen que matarse entre sí; es más noble que sucumbir al destino. Buscan la muerte. Honor, gloria son el placer y la vida del guerrero. El guerrero vive en la muerte y como una sombra. El placer de morir equivale al espíritu guerrero. La guerra tiene su cuna en la tierra. En la tierra tiene que haber guerra". "Aún resuenan en nuestros oídos las estridentes loas de los glorificadores de la guerra. También ellos tuvieron un precursor en Novalis, el piadoso poeta lírico que conocía a fondo el efecto de la psicosis colectiva. Son sus propias palabras: "La locura colectiva deja de ser locura y se vuelve magia. Locura según reglas y plenamente consciente."

Otra buena o mala estrella ha deparado el romanticismo primitivo, y precisamente su más grande representante, Novalis, al pueblo alemán y al mundo entero: El sueño de la *flor azul*. Mientras los alemanes buscaban la flor azul en el terreno espiritual, nacieron maravillosas creaciones, pero cada vez que la buscaron en la realidad, el romanticismo aplicado a la vida proporcionó al mundo horrores sin igual. Que nosotros sepamos, la maravillosa flor azul aparece por vez primera en una poesía de Tieck: "El Sueño". Más adelante Novalis la consagró como símbolo del anhelo romántico. "La flor azul —dice Georg Brandes— es un símbolo misterioso.

Algo así como el pez para los primeros cristianos. Es una abreviatura, una expresión lacónica, concisa, en la que está contenido todo lo infinito que pueda anhelar un corazón humano ferviente. La flor azul es el símbolo de la satisfacción completa, de la dicha que llena el alma entera. Por eso antes de hallarla encontramos su resplandor. Por eso se sueña con ella mucho antes de percibirla. Por eso se la presume, ora aquí, ora allá, para encontrarse luego con que era un engaño; por un instante parece llamarnos de entre otras flores, para desaparecer de inmediato; pero el hombre percibe su aroma, unas veces más débil y más intenso otras, hasta el punto de sentirse embriagado. Y como después, al igual que una mariposa, vuela de flor en flor, posándose ahora en la violeta y luego en la flor tropical, trata de alcanzar constantemente la felicidad única y perfectamente ideal".

La principal obra de Novalis, su novela *Heinrich von Ofterdingen,* gira en torno a la flor azul vislumbrada por primera vez en sueños por el protagonista en el capítulo inicial. "Pero lo que lo atrajo con toda su fuerza —leemos allí— era una alta flor luminosamente celeste que al principio florecía junto al manantial y lo rozaba con sus anchas y brillantes hojas. A su alrededor había innumerables flores multicolores y el más delicioso aroma impregnaba el aire. Finalmente cuando quiso acercarse a ella, la flor empezó a moverse y transformarse, las hojas se tornaron más brillantes y se apretaron alrededor del tallo que crecía, y la flor se inclinó hacia él y los pétalos dejaron ver una amplia corola azul en la que flotaba un rostro delicado". "Ansío ver la flor azul —dice Heinrich más adelante—. La recuerdo constantemente y no me es posible concebir ni pensar otra cosa. Jamás tuve sensación igual; es como si antes yo hubiera soñado o pasado en sueños a otro mundo, pues en el mundo en que solía vivir, ¿quién se habría ocupado de flores? Y además nunca oí hablar de una pasión tan extraña por una flor". A lo largo de la novela, cuya segunda parte no fué terminada, Heinrich había de alcanzar la dicha suprema en la imagen de la flor azul y erigir en la tierra el reino del alma.

Heinrich von Ofterdingen, el protagonista de esta novela, no es otro que el famoso Minnesinger del año 1200. Había sido inspirado por el *Wilhelm Meister* de Goethe, pero su contenido ideológico se opone conscientemente al de la obra goetheiana. Novalis considera que la novela de Goethe es demasiado prosaica, demasiado burguesa y hogareña, demasiado poco fantástica. Y es así como

concibe la osada idea de mostrar el mundo en su novela desde todos los enfoques más poéticos posibles y reunir en un gran cuadro todo lo existente: naturaleza, espíritu e historia. Es evidente que un proyecto tan enorme, falto de toda objetividad y siempre tendiente a lo metafísico, no podía resultar plenamente logrado, por lo que se quedó en hermoso fragmento. Por eso sólo disponemos de un bosquejo de la romántica concepción del mundo de Novalis, cuya terminación y ampliación habría figurado en la conclusión de la novela: "El mundo exterior es una interioridad elevada a estado secreto". Únicamente un artista es capaz de crear tal estado, porque conserva para sí el grado máximo de libertad frente a las cosas. Por eso el protagonista de la novela es un artista; deberá recorrer todo el mundo subjetivo —amor y pena— y luego el mundo objetivo —el reino de la historia y del arte— antes de alcanzar la perfección, antes de poder cortar la flor azul y convertirse en rey de un país legendario.

El máximo ideal humano de Novalis es una armónica aleación de pensador y vate, de sacerdote y poeta. En la cúspide, todo auténtico poeta es vate, todo vate es poeta. Hastiado de la multiplicidad de lo exterior se vuelve hacia adentro para otorgar a su espíritu aquel silencio completo en que puede madurar lo perfecto. Marcha como el aletargado Apocalíptico del Dante: "Sus ojos exteriores se cerraron, se abrieron sus ojos interiores".

Pero también el *sabio* es un hombre superior. "También el estudio de lo ya recopilado es una actividad superior. Para el verdadero sabio no existe lo propio ni lo ajeno. Para él todo es a la vez ajeno y propio. El sabio sabe apropiarse de lo ajeno y enajenar lo propio".

El *crítico* escucha de labios de Novalis una frase decisiva: "Para una buena crítica se necesita la facultad de producir uno mismo el producto a criticar".

Los *comerciantes* de su época —y añadiremos: de la nuestra— eran, según la opinión de Novalis, meros *mercachifles,* de los que no excluye ni aun a los más grandes comerciantes. Sólo en la Edad Media floreció el noble espíritu mercantil. Los Medici y los Fugger eran mercaderes dignos.

Y cerraremos nuestras apreciaciones con la comparación que entre el hombre práctico y el hombre poético se hace en el sexto capítulo de *Heinrich von Ofterdingen* y que me parece especialmente adecuada para que citemos en estos momentos:

"Hay hombres nacidos para la acción, para la actividad. Nunca empezarán demasiado pronto a observar y animarlo todo. Tendrán que intervenir en todo y pasar por muchas circunstancias, templar en cierto modo su espíritu contra las impresiones de una situación nueva, contra la dispersión de muchos y múltiples objetos y acostumbrarse, aun apremiados por grandes acontecimientos, a conservar el hilo de sus finalidades, y mantenerlo con agilidad. No deberán ceder a la tentación de una contemplación pasiva. Su alma no podrá ser una espectadora ensimismada; antes bien, deberá asomarse constantemente hacia afuera, a modo de diligente y resuelta servidora de la razón.

Otra es la situación de los hombres pacíficos, ignorados, cuyo mundo es el alma, cuya actividad es la contemplación, cuya vida es la labor silenciosa de las fuerzas interiores. Ninguna inquietud los impulsa hacia afuera. Les basta una posesión tranquila y el inmenso espectáculo que se les ofrece en el exterior no los incita a actuar, sino que lo juzgan bastante importante y maravilloso para dedicar sus ocios a contemplarlo... Son forasteros que vienen y se van pisando apenas el suelo con sus pies de oro, y cuya presencia hace que todos abran maquinalmente las alas. Un poeta, como un buen rey, puede reconocerse por su rostro alegre y franco; es el único que tiene derecho a usar el título de sabio".

WERNER BOCK

NOVALIS Y LA POESÍA ABSOLUTA

Hombres, bestias, plantas, piedras y astros, llamas, sonidos, colores, deben por fin actuar y hablar unos con otros, como una sola familia o sociedad, como una raza única.

NOVALIS

PODRÁ la crítica, al enfrentar la obra de Federico de Hardenberg, insistir y demorarse en el análisis disociador, pero siempre volverá, en la hora de la síntesis necesaria, a esa imagen de un Novalis bello, intemporal y delicado, inmerso en la luz crepuscular que Leonardo prescribía para pintar ángeles y mujeres y que a Dilthey se le aparece como la verdadera atmósfera del

cantor de los *Himnos*. Y es que esa figura es el rostro de la unidad por él buscada, alcanzada a veces y siempre anhelada y postulada por sus compañeros de la generación romántica.

Novalis fué de entre ellos el mejor dotado, el más lúcido quizá, el más apto para dar al movimiento un brillante final, empresa que, aun truncada por la muerte, quedó en la literatura alemana como el torso de la contrafigura fáustica. La obra que dejó es suficiente para hacer de él el personaje en quien encarnan de modo más significativo las diferencias entre el romanticismo de la generación goetheana y el de los románticos propiamente dichos.

En Goethe, el romanticismo alcanza no sólo una tácita formulación, sino también su casi total desarrollo en una visión unitaria del mundo. Como nada escapa a esa totalidad, la acción humana encuentra en cualquier punto una justificación y un sentido. De ahí el carácter excelso de la práctica en este romanticismo. Su voluntad es terrenal, su visión es mundial y su símbolo es Fausto.

El romanticismo de los Románticos, en cambio, conserva esa unidad de visión que constituye su premisa esencial y su común acento, pero tiende a perfeccionarla, a llenar sus claros, a pulirla, en virtud de ese "plus" de la inteligencia, de esa consecuencia del pensamiento para consigo mismo que lo impulsa a seguir operando en la dirección tomada cuando han desaparecido las condiciones que lo azuzaron. La generación de Novalis cambia de signo a la unidad cósmica, trasladándola cada vez más al terreno de lo personal y subjetivo. La acción goetheana es reemplazada por el Yo trascendental de Fichte, por la religión *sentimental* de Schleiermacher, por la estética *sentimental* de Wackenroder y por la poesía también trascendental y *sentimental* de Novalis. El escenario de la unidad ha sido trasladado al corazón del hombre y el corazón, por ello, se ha vuelto trascendente. Apartándose de la voluntad terrenal de Fausto, los románticos ponen su acento en la otra mitad del Absoluto y persiguen entonces lo celeste: "el Paraíso —escribe Novalis— está disperso sobre la tierra y es por eso que no lo reconocemos".

En las condiciones de la época tenemos un correlato estricto de las mismas diferencias. La generación romántica sufre la miseria y la fragmentación política y soporta un destino de burócratas, preceptores y teólogos de aldea, que transfieren la visión mundial a los "puros valores del espíritu". En ese reparto toca al joven barón de Hardenberg una suerte mejor, pero cuyo alcance pode-

mos medir si comparamos la administración de las Salinas de Weissenfels con la migaja de poder —pequeña pero efectiva— del ministro de Weimar.

Lo que Novalis tiene de común con la generación anterior, es lo que le conduce, en el primero de los *Himnos a la Noche,* a proclamar un reconocimiento exaltado del mundo terrenal, visible, del mundo de la luz:

> "Semejante a una reina de la naturaleza terrenal, convoca todas las potencias a infinitas metamorfosis, ata y desata innumerables lazos y en torno a cada existencia terrena suspende su divina imagen. No hace más que aparecer, y los imperios del mundo descubren su mágico esplendor".

Pero lo que tiene de diferente, de propio, le hace exclamar de inmediato:

> "Pero yo me torno hacia la Noche sagrada, la inefable, la misteriosa Noche... ¡Alabada sea la Reina del Universo, la alta anunciadora de mundos sagrados, la guardiana del amor celeste!

La Noche no es sólo la gran madre y unidad de todas las cosas y de los seres —incluso de la luz— sino la materia común y profunda de los hombres, oculta allí donde no alcanza la razón y expresándose en la inconsciencia o el sueño. Con el mismo símil que hace de la razón una chispa de la luz divina, puede afirmarse del inconsciente que es una parcela, una "chispa" de la tiniebla originaria. Y el alma de Novalis, como el ojo felino, necesita de esa tiniebla para ensancharse y *ver;* es la suya una noche esencial, en cuya orilla atisba los innúmeros posibles que esa negrura esconde.

Mas lo Absoluto, como reino de la pura posibilidad, existe ya y es accesible, en cuanto existen correspondencias universales, contrastes, fuerzas, sonidos y palabras. La ciencia de ese absoluto deberá ocuparse menos del estudio de los fenómenos aislados que del agrupamiento de relaciones generales posibles. Lo que interesa es el sistema de la totalidad. A Goethe, ese interés lo lleva a estudiar plantas o minerales o a edificarse una Botánica; a Novalis, en cambio, lo impulsa a especular con los elementos o las ciencias mismas, estableciendo combinaciones donde la totalidad es buscada en las inagotables jugadas de un ajedrez asombroso: astronomía moral, filo-

logía mística, gramática física, política fisiológica, etc. Para alcanzar ese objeto, es que "toda ciencia se torna poesía después de haberse convertido en filosofía".

En el terreno religioso, opera Novalis la misma conversión poética. Para él, la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo son actos definitivos que han *realizado* efectivamente la religión. Lo que viene después es el nuevo mundo prometido, el cristianismo vuelto terrenal. "La revelación del cristianismo nos ha liberado a la vez de la quimera del Pecado, del terror al Juicio y del temor a la muerte" [1]. Y el acto de Cristo ha puesto también la divinidad en la hondura del corazón, convirtiendo al hombre en intercesor de sí mismo y en instrumento no sólo de su propia redención sino también de la naturaleza entera.

Es ese carácter subjetivo de la religión, tan agudamente puntualizado por Charles Du Bos en sus *Fragmentos sobre Novalis*, lo que la lleva a una solución poética. Y esa condición es peculiar de la religiosidad protestante, cuyos momentos esenciales pueden ser ubicados en un encadenamiento necesario: libre examen, libre sentimiento, sentimiento puro, poesía. Novalis representa acabadamente el paso al término final de la serie, al mismo tiempo que un principio de disolución religiosa, ya que en él el subjetivismo adquiere conciencia extrema: "la religión nace cuando el corazón, desprendiéndose de todo objeto particular y real, se siente a sí mismo, se convierte a sí mismo en su propio objeto ideal". Estamos de lleno en el campo de la poesía romántica. La figura de Cristo, que "triunfa de la muerte antigua", concuerda con el triunfo de lo humano en general, con la unidad de hombre y mundo, con la excelsitud de los dones terrenos y con el carácter sacro del destino humano. El cumplimiento del cristianismo y el logro de la unidad romántica se unen en Novalis bajo el signo de la poesía.

Así como resuelve en poesía la filosofía, la ciencia y la religión, así también Novalis resuelve poéticamente todas las otras formas de la literatura, como lo demuestran su concepción del cuento simbó-

[1] Geneviève Bianquis: Introducción a los *Geistliche Lieder*, edición bilingüe, Aubier, París, 1943.

lico y del carácter provisional de la prosa [1]. Quiere hacer de la poesía la expresión libre, flúida, "orgánica", de la gran unidad universal. Pero la condición orgánica de la Poesía termina por borrar toda distinción entre la expresión y lo expresado. En este ascenso desde el sistema restringido de correspondencias que es una filosofía o una ciencia, hasta el sistema general y libre de las correspondencias en las formas del lirismo, la Totalidad y la Poesía concluyen por ser una sola y misma cosa. Del Absoluto como *tema* poético se ha pasado al Absoluto como *materia* del poema. "La poesía es lo Real absoluto. Tal es el nudo de mi filosofía. Mientras hay más poesía, hay más verdad".

Para llegar a esa concepción de la Poesía como Absoluto, el poeta ha debido examinar cuál es el carácter que permite a los objetos su inmersión en la corriente del todo y cuál la función de las palabras que los designan. Encuentra el primero en su concepto de lo invisible y la segunda en el valor musical de la palabra.

"Todo lo visible —dice Novalis— adhiere a lo invisible, todo lo que puede ser oído, a lo que no puede serlo, todo lo sensible a lo insensible". Por ello, su afirmación de que el sentido poético "ve lo invisible y siente lo insensible" debe ser tomada al pie de la letra.

Dado que las palabras, al designar un objeto, designan también su proyección invisible, deben tener un carácter indefinido que les permita "abarcar varias ideas a la vez". De ahí el valor musical que otorga Novalis a las palabras. No sonoridad, no halago del oído, sino una función de notación musical, en cuanto las palabras, pudiendo ser notas o constituir por sí mismas un sonido, suponen la existencia de una flúida sucesión que las excede: "Toda palabra no es una palabra completa. Las palabras son ora vocales, ora consonantes, palabras que valen por sí mismas y palabras que no valen sino por acompañamiento". Y como el dominio propio del Absoluto es el de las formas invisibles y cambiantes aproximadas en relaciones libres, es decir, el reino de la infinita posibilidad, las palabras adquieren entonces una real eficacia operante, una fuerza mágica, y pueden ser combinadas en un orden distinto del lógico pero no menos consecuente:

1 "Así como hemos creído que la novela era prosa, también hemos creído que la poesía lírica era poesía. Concepto erróneo e injusto. La prosa más elevada y más realmente prosa es la poesía lírica. La supuesta prosa ha surgido de la limitación de los extremos absolutos. Sólo se encuentra allí "ad ínterim" y no desempeña más que un papel subalterno y transitorio" (*Fragmentos*, Edic. El Ateneo, Buenos Aires, 1948.)

> "Si tuviéramos *fantástica* como tenemos lógica, se habría descubierto el arte de la invención. La estética pertenece también, hasta cierto punto, a la *fantástica,* de igual manera que la ciencia de la inteligencia pertenece a la lógica".

La Fantástica de Novalis es, en realidad, la Poética y, particularmente, su propia poética celeste, expresión del Absoluto pero Absoluto ella misma en estrecha identidad, pues en ella los elementos de aquél —analogías y relaciones— encuentran su libre ordenación; en ella surge su propia infinitud por obra del lenguaje que, ya al designar las cosas y la experiencia de las cosas, opera por ese solo medio su conversión de concretas en invisibles, como si la poesía fuera, en esa totalidad, el espejo celeste que refleja en su superficie los mismos objetos del aquí, pero en imágenes que continúan llevando una existencia ingrávida y eterna, como esas rosas terrestres cuya ceniza se convierte en "la tierra natal de las rosas celestes".

El Absoluto así alcanzado y construído es el mismo universo cotidiano de la naturaleza y del hombre, pero vaciado de todo peso y determinación, despojado de toda accidentalidad, vuelto otra vez *espacio puro,* pero *cultivado,* es decir, cargado de experiencia [1]. En él se cumple la redención romántica de la naturaleza entera y la comunión de todos sus elementos como miembros de "una misma familia o sociedad, como una raza única". La sucesión de los tiempos se convierte en un presente eterno ante la mirada del Yo conquistado, del Yo trascendente, verdadero protagonista de ese desarrollo [2].

Al darse una imagen tan alta del universo poético y de la poesía como universo absoluto, se ha dado también a la persona del poeta una misión excelsa como no se la conocía desde los tiempos míticos. Para el Occidente moderno, esta misión es de nuevo afir-

[1] "El mundo de los cuerpos es el mundo prosaico. El espacio bruto es el primer poema. El espacio cultivado será el poema final". "El cielo y la tierra actuales son de naturaleza prosaica. El universo está en un período de utilidad. El juicio final es el principio de un período nuevo, cultivado y poético" (*Fragmentos*).

[2] En Rainer María Rilke vuelve a darse como objetivo poético de primer rango, esta conversión de todos los tiempos en uno solo y también la idea de lo Invisible como *destino* del mundo visible.

mada como esencial por el romanticismo y en particular por Novalis. Antes que el Profeta de Hugo, el Vidente de Rimbaud o el Oficiante de Mallarmé, es Hardenberg quien ha colocado al poeta en una función decisiva para el destino de los hombres y para la realización del orden universal.

Sirviéndonos de un esquema provisional, podríamos concebir el Absoluto primordial de Novalis como un orden libre que se ignora; el estado intermedio, como el estado de las determinaciones y de la luz, que "oculta a los ojos deslumbrados la realidad profunda [1], y el Absoluto recuperado, como un orden libre con sentido y conciencia. En ese desarrollo, el estado intermedio no es un defecto irremediable, sino un período necesario para la fase final, para la nueva Edad de Oro; en él, la presencia del hombre es indispensable para enfrentar las relaciones del todo, para medirlas —"somos cronómetros", dicen los *Fragmentos*—, para experimentarlas, pues como experiencia se da el mundo en esta frase. Ahora bien, "toda experiencia es magia y sólo puede explicarse mágicamente".

¿En qué reside esa condición mágica de la experiencia? En que en ella el mundo efectivamente *se nos da*, y al dársenos lo hace de un modo que no puede ser reducido a la aprehensión particular de sus elementos distintos. La conversión de las aprehensiones particulares en experiencia, en *erlebnis*, se opera por alquimia, por verdadera transmutación, en ese plano que los románticos designaban con su particular matiz de las palabras "alma" o "sentimiento".

Si la experiencia debe explicarse mágicamente, ¿quién estará mejor preparado de entre los hombres para hacerlo? Aquél que pueda salirse de las vías cerradas de causas y efectos, aquél que "adora la casualidad", es decir, el poeta, porque en la casualidad las relaciones de la unidad y el todo, sus elementos, nos son dados de un modo libre en su libre e infinita ordenación, en su milagrosa analogía. Cuando ello sucede, el poeta "ha resuelto la esencia ajena en esencia propia" y, al tener una real experiencia, es decir, una recepción mágica del mundo, volcado en su ojo, en su oído, en su sentimiento y en su conciencia, ha convocado y dado vida a un universo de posibles, ha vuelto presente el absoluto, realizando así el verso del *Ofterdingen*:

"El mundo se vuelve sueño, el sueño se vuelve mundo"

1 MARCEL CAMUS: *Introducción al "Henri d'Ofterdingen"* (Aubier, París, 1942).

Convirtiendo al mundo en pura poesía, Novalis, paradojalmente, ha hecho de la poesía una gran cosa "impura", donde continúan existiendo los modos y los fines de religión, filosofía y ciencia, aunque unidos en la función mágica del lenguaje. Pero sólo puede llegar a la magia, después de conocer la ciencia, una voluntad *impaciente*, una voluntad que quiere el Absoluto ahora y aquí y que, obsesa por llegar a la sabiduría como entidad, transforma a la poesía en panacea o piedra filosofal.

Despojada de esa finalidad, la obra de Novalis es, sin embargo, la gran precursora de la poesía pura, de la poesía que sustituye todos los mitos por el mito de la poesía en sí misma. Así como la naturaleza para Delacroix, el mundo es para Novalis un diccionario gigantesco cuyo orden vivo debe ser dado por el poeta. Su finalidad es un libro, una Biblia.

Ya en el *Ofterdingen*, y en su plan de continuación, están concebidas en su forma moderna las funciones poéticas de analogía, símbolo, color y sonido, palabra, inconsciencia y sueño. Novalis alza su figura al comienzo de ese camino que pasará por Nerval y Baudelaire, por el Simbolismo, Mallarmé y Rimbaud. No se tratará ya de *descubrir* el verdadero orden del Absoluto, sino de construírlo, de *inventarlo*. Al final de esa línea, que no siempre coincide con la cronología, muestra su rostro la poesía absoluta, pura, total, como un espejismo deslumbrante en cuya persecución se afanan los magos, agotando sus conjuros y fórmulas por encontrar el "sésamo" definitivo. Y si por renunciar a ese espejismo se le torna la espalda, volviendo a la práctica, su recuerdo persistirá como un dolor secreto y hará que la acción, como en Rimbaud el Africano, adquiera un ritmo exagerado, nervioso y gratuito.

ALFREDO TERZAGA

EL JUICIO

a Andrea Orcagna, pintor florentino.

I

Los días, pequeños; los hombres, diminutos.
Estalla el tiempo entre las manos,
La eternidad lo junta verdadero.

—Sordas, acezantes, las bestias de la noche—.

Riqueza de esta única rosa que asoma
A la cara y rompe las miradas

Aquí, allá. Por las ramas, en el viento,
La muerte va dejando los huevos con su germen,
La esperanza castrada.

¿Qué amas
Libre de aquellas máscaras de cielo,
Esas falsas coronas de cantos y de flores?

Con la mirada en la sien del aire
¿Qué amas?

Todo está cumplido: es la hora funesta.

¡Qué agrios los laureles por sus frentes,
Qué tierra sus ojos de tierra!
¡Ah!, giramos en el corro con los silenciosos,
Los furtivos, los que sofocan el grito,
Los que mueren con decoro . . .

Juegas al juego sin riesgo,
El as luce, dormido, en tus manos secas.

II

Al mundo los odios lo llevan a enterrar.
Ah, dulce,
Abrásame, devórame, arde conmigo,
Dulcísimo abandono al dolor, a los acasos.
Bambú durísimo, la vida penetra por mis plantas,
Me congela en fuego,
En llama me cristaliza entero.

Asiste desde dentro, me asiste
Con sus luces funerales,
Con su sangriento soplo,
Su hedor yerto, fétido.

No son los días, no los gestos,
No el rápido cuchicheo del doliente.
No son los pasos que cubren al tiempo con su ocio.
La sombra acaba.
Aquí, el golpe en el pecho,
La evidencia.

Y a certidumbre dura,
A dura vigilia eternamente
Sometidos.

III

Estoy solo con el testimonio del mundo.
El entresueño guía mis rebaños.
Bajadas las armas, perdido el yelmo
Salté los cercos sin violencia

Ahora, el juicio.

El juicio del tiempo que nos falta para ganar al tiempo.
Y de la muerte infatigable,
Y del sitio sin trastienda,
Y del hombre en su sitio sin tiempo y con vacío.

(No hay escape.
Aquí están, del revés, los retratos:
El sacerdote impuro con su estola,
El rey de manto sucio,
Los jueces de balanza volandera,
Los que no se vuelven cuando llaman).

Qué palabra y de qué boca
La que brota impunemente.
Criminal sin culpa, abrasado de pureza,
A tumbos por el aire,
En compañía de ángeles de cieno.

Va cayendo,
Cae,
Silencioso,
Ensimismado caracol al que se niega el eco.
Los mares, enterrados.
La llama fija para siempre en medio de las aguas.
Las nubes que bajan como piedras para destruir el valle.
Los caballos locos, por las dunas.

Y la esperanza muerta.
Muerta de morir viviendo,
Viva de morir,
Vivamuerta que muere de su vida
Al fin destruída,
Al fin sabido el fin.

IV

Duró toda la noche
El ardiente combate. Estoy transido
Traspasado de lágrimas, del rumor del terrôn en mi huesa,
Lleno al cabo de terrible viento.

(El mercado de frutas.
La mujer de senos túrgidos,
Las hondas humedades, las legumbres de lenguas putrefactas,
El amor, y la sombra de los sigilosos peces,
La fruta picada, el perfume de los senos ofrecidos,
El vaho de tinieblas y la estela de luces,
La mujer, las frutas en su corazón opresas.
El cándido precio de unas voluntades . . .)

Acusados, acosados,
Al cabo del bien y del mal.
Los árboles con flores de la muerte,
Crecidos en torno,
Nos rodean.

No hay escape (¡qué perfumes por el aire!).

Giramos en el corro.
El as y la risa del triunfador
En sus manos secas. Su rostro hueco,
El cuerpo pequeño de su alma
En su cuerpo pequeño.

V

A quitaros el alma.
A quitarse hasta el alma.
No el desecho de la pulpa y las entrañas
Sino lo que cae más al centro:
El hueso de la fruta humana.

(El cuerpo perfecto, las casas de empaque,
Los altos palacios y jardines,
Los balcones a mares, el ermitaño en su colina,
Los viejos animales, las flores inseguras,
El perdón en las frentes encarnadas,
Las parameras sin abrigo,
Los señores arropados, con el neblí en el guante).
No bastan las libreas.

Se les saltan los ojos
Al estallar el ruido en sus cabezas.
La lengua, como una luna, les pende inerte
Fuera de las amargas bocas.
¡El ruido, el ruido!
Las máquinas del mundo, los aludes,
Los torrentes de la tierra,
Los cortejos, las armas, las batallas!

El silencio
Del otro lado del alma.
Ejecutados, exilados,
Desgajados de toda potencia de perdón.

Los olores se corrompen en los bosques.
La luz se prostituye.
Nada escapa.

Ahora,
El Juicio.

EDUARDO JONQUIÈRES

DESCRIPCIÓN DEL MARXISMO[1]

III

ORTODOXIA Y CIENCIA

ACLARADA esta relación, no hay extrañeza cuya razón de ser no se comprenda súbitamente. En particular se distingue con facilidad en qué puntos esenciales y para satisfacer qué presiones internas se separa de la ciencia una doctrina que se afirma desesperadamente científica, pero: 1º) en la cual el recurso al argumento de autoridad desempeña el papel más importante; 2º) que considera imposible poder ser superada; 3º) que pertenece a un grupo indefinido, sin cuya investidura nadie puede conocerla, comprenderla, interpretarla útilmente; 4º) que, erigiéndose en criterio supremo de verdad, pretende decidir acerca de la justeza de las hipótesis científicas, si no de la oportunidad de las investigaciones.

Estos cuatro rasgos, todos igualmente opuestos al espíritu mismo de la ciencia, son por el contrario eminentemente característicos del espíritu de ortodoxia. Vale la pena detenerse sobre cada uno de ellos, subrayando en cada caso hasta qué punto se infiere necesariamente de una situación dada, siempre la misma: la existencia de un grupo conquistador que asienta a la vez sus títulos, sus pretensiones y su éxito, en la posesión de una especie de doctrina-talismán. La función de ésta, que varía apenas, a decir verdad excede con bastante claridad el dominio intelectual. Un talismán se presenta deliberadamente en los pueblos primitivos bajo la forma de algún objeto milagroso; en las civilizaciones más evolucionadas, más bien bajo la apariencia de una verdad revelada o de un método infalible. No por eso deja de rendir los mismos servicios y de poner en juego las mismas pasiones.

[1] Véase la primera parte de este ensayo en nuestro número anterior.

El dogmatismo

El prestigio de la ciencia nada tiene que temer de la crítica o del libre examen. Sus resultados son precisamente fruto de una investigación en la que todos han podido participar y en el cual la oposición no sólo no ha sido evitada, sino que se ha provocado sistemáticamente. La verdad de una teoría física o biológica está siempre suspendida del veredicto de una experiencia favorable o desfavorable. Una experiencia, una nueva indagación, siempre pueden probar que Newton, Lavoisier, Einstein se equivocaron, o, para seguir en el dominio de las teorías económicas, Adam Smith, Ricardo o Keynes. Por lo demás, no hay nada trágico en sus errores. La ciencia sólo avanza a este precio. De entrada no es perfecta y completa. No es ni fija ni infalible. Consiste en una serie de descubrimientos puestos constantemente en el tapete.

Al contrario, una doctrina garantizada por la fuerza de una facción, a la que a su vez parece proteger, cuya estrategia sirva para cubrir, debe presentar un mínimo de estabilidad. En todo caso, queda excluído que pueda ser controvertida desde afuera, que esté a merced de un descubrimiento, de una experiencia, de un estudio o información suplementarios. De ahí la perpetua referencia a los textos originales, las disputas de los glosadores y el recurso al argumento de autoridad. Se nota que adherirse al marxismo tiene un alcance muy distinto de tomar partido por la física relativista o por la geometría no euclidiana. En un caso sólo se trata de una elección intelectual, revocable al instante y que no entraña ninguna fidelidad. En el otro, no sólo es aceptar un sistema de hipótesis, sino afiliarse deliberadamente a una secta, entrar en una composición de fuerzas. Esta situación acarrea una particularidad notable que ha sorprendido mucho. Constituye el segundo punto.

El marxismo no podría ser superado

La historia de la ciencia es la de una sucesión de errores rectificados; cada teoría es matizada, completada, reformada o descalificada, en una palabra, superada por la siguiente. Ahora bien, el marxismo, si bien pretende absorber instantáneamente todo nuevo descubrimiento, no admite la posibilidad de ser modificado por él

de ningún modo. Se presenta como una especie de cuadro indefinidamente extensible, pero cuya arquitectura no es deformada por su crecimiento. Los postulados son intangibles. Un resultado una vez adquirido permanece inmutable, a menos que una decisión pontifical notificada *ex cathedra* venga a autorizar desde arriba una interpretación nueva. No es concebible ningún otro procedimiento de revisión. Pretensión extraordinaria que también contradice formalmente la naturaleza de la ciencia, donde el progreso consiste en una continua superación. Cada sabio ha superado a su predecesor y espera verse a su vez superado. Es ésta una especie de regla del juego.

Una ortodoxia no puede permitirse ese lujo. Necesita una continuidad mejor afirmada. Con el marxismo se ve bien: quien hable de superarlo pronuncia, es sabido, una blasfemia inexpiable. Muchos no comprenden cómo espíritus que se pretenden a la vanguardia del progreso científico, muestran una aversión tan invencible hacia esa palabra *superar* que debería, por el contrario, encantarles. Superar a Marx, razonan, ¿por qué no había de ser el objetivo de sus discípulos, así como el de los discípulos de Galileo fué evidentemente superar a Galileo, el de los sucesores de Arquímedes superar a Arquímedes, etc? . . . Claro está, si se tratara de ciencia, así sucederían las cosas. Pero como lo esencial ya no es conocer sino combatir, el tratamiento normal resulta imposible. Los nuevos ortodoxos estiman, pues, que la verdad fué descubierta a mediados del siglo XIX. Claman que, con el pretexto de superarla, lo que se desea oscuramente es volver hacia atrás. Denuncian sin cansarse esta maniobra capciosa.

Para entender su actitud basta recordar que el debate no se sitúa en el plano de las verdades abstractas, sino en el de la prueba de fuerzas. Detrás del marxismo está, en efecto, el partido comunista, es decir una organización poderosa y la esperanza de una multitud humillada. Detrás de Galileo, detrás de Newton nunca hubo más que la ciencia y la verdad. La diferencia es fundamental: basta reflexionar un instante para advertir los defectos. Criticar el marxismo es insinuar que el partido comunista podría estar equivocado. Pretender que está superado no sólo tiene consecuencias en el nivel de las ideas: es estimar en el fondo que otra formación política podría responder mejor quizá a las necesidades de la historia, que por lo menos no podría excluirse de entrada esta hipótesis. Esto es lo intolerable. Ahí se esconde la traición. Por eso im-

porta defender el marxismo contra todo. En el lugar de los marxistas, ¿quién no juzgaría lo mismo y no procedería de modo semejante?

Cuando una doctrina no ha dado nacimiento a ninguna iglesia, poco importa que se la discuta. Por el contrario, provoca la discusión de la cual cada uno espera que brotará la luz. Promueve, en efecto, una cuestión puramente intelectual que sólo conmueve a los filósofos. Pero si una simple capilla adopta una teoría, esta última se transforma en dogma, es inevitable; y la cuestión adquiere de inmediato una gravedad nueva. Piénsese en la vivacidad con la cual los comtistas, los freudianos, o los ocultistas, que sin embargo sólo son un puñado, que son apacibles y no tienen demasiadas ambiciones, reaccionan al menor ataque contra los escritos de sus maestros, y se comprenderá que los comunistas, que son numerosos, bien organizados y que alimentan grandes propósitos, no vean con buenos ojos a quien, aunque sea con las mejores intenciones del mundo, emprende la tarea de rectificar el marxismo. No escuchan sus denegaciones, dudan de su buena voluntad. Se sienten atacados y replican sin suavidad ni demora. Los argumentos invocados por sus adversarios no les interesan. Por lo demás, no se interesan mucho más en el contenido de las proposiciones discutidas. Son para ellos como para el cristiano su teología: tutelares y lejanas. Hay que defenderlas no porque sean verdaderas, sino porque defendiéndolas se defiende el partido, es decir, uno mismo.

Por tanto no conviene esperar del celoso defensor que examine los razonamientos que se le oponen. Traiciona su fe cada vez que admite su validez, aunque sea provisionalmente y para comodidad de la controversia. Si no sabe responder, acusa su incapacidad para discutir más bien que la insuficiencia de su doctrina. Más a menudo aún, reconoce en esas objeciones difíciles otras tantas trampas del demonio: quiero decir que las explica de inmediato por taras inherentes a la naturaleza de su interlocutor, a su origen social, por ejemplo, o a su mentalidad reaccionaria que le falsean el juicio y desacreditan de entrada sus argumentos. Tal actitud es sin duda más polémica que comprensiva. Por lo demás en eso puede estimársela indispensable a hombres más ocupados de lucha política que de interpretación desinteresada del universo: dejan a otros, a los sabios precisamente o a los filósofos, este último cuidado y en cuanto a ellos, ante todo buscan en su doctrina un principio suplementario de cohesión. Por eso los marxistas se sienten solidarios entre sí y miran como enemigos comunes a todos los que

atacan el sistema en cualquier punto, aunque sea el más alejado de sus preocupaciones personales.

¿Significa esto que el marxismo está condenado a la fijeza absoluta? De ningún modo. Queda entendido tan sólo que la doctrina es infalible. Y aun sólo sirve para eso. En todo caso, no se le pide nada más que esa ostentación de infalibilidad. Para el resto, se permiten las interpretaciones más libres, a condición de que estén cubiertas por la autoridad del partido. Así sucede con la inmutabilidad de los dogmas para toda Iglesia.

La dialéctica, que desempeña en las cuestiones ideológicas el mismo papel que la razón política en las decisiones del partido y que parece a veces una simple prolongación de esta última, basta para anexar, para rechazar o corregir lo que hace falta. Es un instrumento infinitamente flexible, cuyo empleo está oficialmente prescrito desde siempre y cuyo equivalente ha faltado a la Iglesia católica para poner de acuerdo sus dogmas con las situaciones nuevas. Así, a pesar de su dogmatismo y de su pretensión de no poder ser superado, no podría negarse sin atolondramiento, en mi sentir, que el marxismo está vivo. Es que sólo están vivientes las doctrinas encarnadas (en un partido o en una Iglesia), y lo están mientras prosperan o tan sólo subsisten las comunidades que las encarnan.

La confusión procede, sin duda, del hecho de que se acostumbra validar al partido comunista partiendo de lo bien fundado de la doctrina marxista, pero se ha visto que convenía partir de la hipótesis inversa según la cual es la doctrina marxista la que saca su vigor y su justificación de la existencia y de los progresos del partido comunista: éste, claro está, mantiene el equívoco, inocentemente por lo demás, pues necesita asentar su buen derecho en una autoridad incontestada, la de la ciencia, como lo hizo la Iglesia que ofrecía la Revelación como garantía de su misión cuando en realidad la teología que sustentaba sólo se apoyaba en su poder efectivo de comunidad ardiente y disciplinada. No hay en esto ningún maquiavelismo, cuando más una de las ilusiones comunes al fervor y a la sinceridad. En la medida en que la verdad goza de más prestigio que la fuerza, o tan sólo de otro prestigio, es fatal trasponer en lenguaje de verdad lo que expresa un antagonismo de fuerzas, pues se añade de inmediato una superioridad de derecho a una reivindicación de hecho.

Por eso, cuando muchos se demoran demostrando con erudición o sagacidad la inexactitud del marxismo, cuando se dedican

a subrayar sus errores, sus desfallecimientos o sus ridículos, se agotan sin provecho, pues no pueden esperar convencer sino a los sabios. Ahora bien; ningún economista los ha esperado para distinguir lo que hay que tomar y dejar en Marx, de la misma manera que un químico no ignora lo que sigue siendo válido en la obra de Gay Lussac. Probablemente no es más en un caso que en el otro. Pero no es ésta la cuestión.

Para el hombre de ciencia, el marxismo no es nada más que una teoría de mediados del siglo XIX marcada por los defectos de su tiempo. Mide con cuánta gravedad se resiente por el hecho de que entonces las disciplinas sociológicas estaban aún en su primera infancia; lamenta también que se encuentre tan contaminada por las filosofías de la historia de principios de siglo tan candorosamente "milenaristas" y persuadidas, como con frecuencia se ha observado, de que después de una larga historia desdichada, la humanidad iba a conocer un período feliz y sin historia. Tiene en cuenta igualmente las transformaciones considerables que el mundo ha sufrido desde la época en que el marxismo fué formulado y las condiciones particulares de esta época. Porque al fin, si la historia determina toda cosa, determina también las teorías que la interpretan. El sabio, además, no piensa en negar la importancia del aporte marxista, que considera, supongo, decisivo en ciertos puntos. Estima que algunas partes suyas están definitivamente incorporadas a la ciencia, pero en lo demás sigue adelante sin preocuparse siquiera de saber si está o no de acuerdo con tesis que ya se encuentran tan lejos de él como las de Santo Tomás o Paracelso.

El marxismo no puede mostrar tal desasimiento; necesita que, en cierta manera, su doctrina permanezca invariable. No es heredero de toda la cadena de sabios o filósofos, sino de uno solo de ellos. Tiene que forjarle un destino aparte y suspender todo de su evangelio. Poco le importa la verdad de la ciencia. Lejana, abstracta, fluctuante, constantemente sujeta a revisión, si no a revoluciones, no satisface su necesidad de un hito fijo y de una garantía permanente para su acción.

El marxismo es el acervo de una facción

La verdad científica padece desde este punto de vista de un vicio capital que la hace recusable sin apelación para esta función

iscriminativa: es impersonal, todos pueden invocarla igualmente, no pertenece en propiedad a ningún clan. Esto lo resuelve todo. Está claro, en efecto, que un partidario nada puede hacer con una verdad en la cual le sería lícito al adversario apoyarse llegado el caso, o que tendría el derecho de negar. Una facción ambiciosa necesita una verdad que pueda afirmar valedera universalmente y cuyo monopolio no obstante conserve. Es preciso que cada uno de sus miembros pueda decir, pensando en los refractarios: "Yo sé, ellos ignoran". Reflexiónese un instante. Es el mismo problema que las religiones resuelven en el plano teórico recurriendo a la Revelación; en el plano práctico, con la obligación de convertirse, es decir, de una especie de transformación de la personalidad, de nuevo nacimiento, y se necesita nada menos que la gracia de un sacramento para asegurar sus ventajas al neófito.

Es muy interesante buscar cómo se presenta tal dificultad a una doctrina que considera enteramente humano el fundamento de la verdad y para la cual esta salida queda, pues, en principio negada. Porque para ella el problema no es menos urgente, pero la solución es más delicada. Por un lado la facción no podría renunciar al privilegio de detentar la ciencia infusa, de representar por así decirlo el camino, la verdad y la vida. Sin embargo, ¿cómo se atrevería a afirmar racionalmente que la verdad coincide con una doctrina particular, tan bien asimilada por un grupo definido, que parezca excluída, antes de pertenecer a éste, la posibilidad de descubrirla, de poseerla o acercarse a ella aun sensiblemente?

La respuesta tradicional a un dilema de esta especie no es otra que la distinción de dos órdenes: el de la ciencia y el de la fe, uno abierto a la indagación independiente y donde bastan las luces naturales, la otra donde se necesitan luces especiales, que proceden de la divinidad y favorecen solamente a los miembros de su Iglesia.

Esta solución, la más económica en conjunto, no está exenta de dificultades, pues cada uno después de todo puede pretenderse directamente inspirado por Dios y receptáculo de una revelación inédita. De ahí las luchas que siempre pueden observarse entre los místicos y la jerarquía eclesiástica. Al final, ésta sólo admite a quienes admiten por su parte su soberana autoridad. Tacha a los otros de herejía. En general le es fácil descubrir en el dédalo de textos una razón para condenarlos, y cuando no la encuentra, el orgullo de no someterse pasa por una prueba bastante buena de la intervención del Demonio.

Pero puede ocurrir que la facción conquistadora, y es justamente el caso del partido comunista, se haya prohibido desde el principio esta salida. Se ve entonces obligada a fundar el conocimiento de la verdad en el uso de facultades con respecto a las cuales es dificultoso pretender que una docilidad de principio las desarrolle o las ilumine y que son hasta visiblemente estorbadas por los frenos, los límites y los controles.

De todos modos, la facción no podría renunciar a su monopolio. La dificultad aparece, pues, casi insoluble. Teóricamente lo es. Pero prácticamente basta dejarla en la sombra, pues el espíritu está tan acostumbrado a separar por completo los problemas de la reflexión de los de la acción, que muy pocos adquieren conciencia de la antinomia. Por un lado, los adversarios de la doctrina examinan muy normalmente en qué es justa y en qué errónea; la discuten alegremente; por otra parte, consideran las pretensiones de un partido a la posesión en propiedad de la misma doctrina que además presenta como infalible; por cierto, estiman insostenibles semejantes pretensiones, pero no les sorprenden particularmente, las comprenden a maravilla, las encuentran después de todo naturales y no piensan en pedir a los teóricos de la facción las razones de esta exclusividad que reclaman para una doctrina completamente humana. Sin embargo sería curioso saber cómo la justifican éstos desde su punto de vista. No la justifican; como se descuida el urgirlos sobre este punto, aprovechan con la mayor sencillez del mundo eligiendo callarse.

Entre tanto crece sin cesar el intervalo entre la ciencia objetiva, la de los otros, y una teoría que fué sin duda ciencia en su hora, pero que desempeña cada vez más oficio de fe. Esto no sucede solamente porque sus fieles le otorgan confianza a ojos cerrados; cada uno procede de la misma suerte con respecto a la ciencia objetiva. ¿Quién experimenta la necesidad de verificar la altura del monte Everest o la velocidad de la luz? Lo importante es que esta pretendida verdad pasa por reservada a un grupo de hombres y lo que es más, a un grupo de hombres animados de un ardor mesiánico, que cree tener de la historia una especie de misión y que se considera, precisamente en virtud de esta doctrina, como el instrumento consciente y operante de una necesidad que supera toda contingencia individual. Se explica que semejante grupo defienda con encarnizamiento un monopolio tan decisivo.

Tal actitud más que cualquier otro dato permite emplear aquí rigurosamente el término fe, pues la fe no es cualquier creencia cambiante y vaga. Está fijada en los artículos de un credo y garantida por la existencia de una comunidad de hombres que se afirman depositarios exclusivos de una verdad. Cuando esta verdad es de orden racional, como la razón no es estimada privilegio de nadie, el hecho resulta tan notable que es preciso mirarlo de cerca y preguntarse cómo la facción logra hacer aceptar la idea de que ella sola goza de una ventaja tan escandalosa, cómo a sus propios ojos, hace verosímil esta anomalía exorbitante.

El primer punto no acarrea mayores dificultades. El marxismo, para atenerse al mismo ejemplo, sigue siendo el acervo de los comunistas sencillamente porque la mayoría de los otros no lo quieren: los unos, que ven en él una concepción del mundo, porque han adoptado otra; los otros, que la consideran una suma de conocimientos y de hipótesis científicas, porque la ciencia ha seguido avanzando y en consecuencia tienen otros intereses. Quedan aquellos que, mientras invocan el sistema, niegan obediencia al partido. Éstos son tratados pura y simplemente de heréticos. Los doctores establecen sus yerros y denuncian con muchos textos y citas las exégesis temerarias que los han extraviado y donde se han vuelto culpables. Estas disputas son a menudo de lo más sutiles; las obras de los Padres de la Iglesia no son más meticulosas, más eruditas, más matizadas en sus sabias distinciones.

¿Qué criterio adoptar para señalar claramente la buena interpretación? Ni el razonamiento puede resolver la cuestión, pues conduce a conclusiones opuestas, ni la autoridad de las Escrituras que se utiliza en sentidos contrarios. La solución tradicional es en el fondo la única posible: es ortodoxa la interpretación de la Iglesia, con su fórmula tal como la mayoría o mejor tal como el Soberano Pontífice, los concilios o la jerarquía la han aceptado. Como sucedió antes con la Iglesia católica durante todo el curso de su historia, es la Iglesia la que definió la ortodoxia y no la ortodoxia la Iglesia. Es decir que, llegado el caso, sólo el partido comunista tiene derecho a definir el marxismo valedero, más exactamente, el marxismo actualmente valedero. El imprudente que intenta juzgarlo fuera del partido, por principio sólo llegaría al error, aun cuando por casualidad llegara a las conclusiones de los exégetas acreditados, porque justamente se trata de no llegar a ellas por casualidad. En ningún caso la Iglesia podría remitirse a las luces del

fiel aislado, ni, con mayor razón, al juicio del laico que ni siquiera acepta su disciplina.

Cuando el ejército soviético, en 1940, invadió los países bálticos, liberó a los dirigentes comunistas encarcelados a quienes puso en el poder, y los reemplazó en los calabozos por los miembros del gobierno. Todo estuvo bien por un tiempo. Luego los nuevos ministros fueron llamados a Moscú donde se los interrogó largamente. De vuelta en su país, la fortuna no les duró y pronto se encontraron en las prisiones con quienes antes los habían perseguido. Estupefactos de verse encerrados por sus liberadores y confundidos por ellos con sus enemigos, no descuidaron nada para obtener justicia y hacer brillar la luz. Indagaciones, interrogatorios, legajos se sucedieron. Los desdichados supieron al fin que eran sospechosos de trotskismo. Esta acusación los desconcertó más que su mismo encarcelamiento y protestaron enérgicamente. Con sobrada razón: eran demasiado jóvenes para haber oído hablar de Trotsky de otra manera que como un horrible traidor y un criminal ávido y sanguinario. Siempre habían sido fervientes partidarios de Stalin. Se empeñaron en probarlo. Se reabrió el proceso y sus jueces debieron confesar que decían la verdad. No por eso los sacaron de la prisión: "Eran ustedes, les dijeron, trotskistas sin saberlo".

He referido esta historia porque es auténtica y a la vez poco conocida. Pero hay otras cien con el mismo sentido. El testigo que me contó ésta, prisionero francés escapado de Prusia Oriental e internado en la misma prisión que los lituanos, se indignaba muchísimo con la conclusión del asunto.

Le aconsejé más serenidad: "Reflexione usted, le dije. ¿Quiénes eran, al fin, para pretender distinguir la verdad del error? Sólo los doctos pueden hacerlo, quiero decir, aquéllos aceptados por los poderes. Usted es católico. ¿Concibe que el primer creyente que llegue pueda decidir sobre su propia ortodoxia?"

La doctrina es erigida en criterio supremo de verdad

Cada vez se apela menos a las ciencias para resolver el fundamento del marxismo; a la inversa es el marxismo el que decide sobre el fundamento de tal o cual hipótesis biológica, sobre la oportunidad de tal o cual investigación de física o de psicología. Tal

concepción es denunciada como culpable y burguesa, a tal otra por el contrario se la declara útil a los intereses de la revolución, en consecuencia conforme a la verdad. En cuanto a la economía política posterior a Marx, se la condena hasta aniquilarla pura y simplemente, un poco como hacen los matemáticos cuando arrojan al canasto sin leerlas las memorias que reciben sobre la cuadratura del círculo. También aquí esa inversión sorprendente traduce la misma necesidad muy imperiosa y muy simple: poner la ideología al abrigo de la ciencia, es decir, de una posibilidad permanente de renovación conducida por extraños a quienes inspira la persecución de una verdad absolutamente válida más que la preocupación por el triunfo de una facción particular.

El partido Comunista se considera detentador de una verdad, sobre la cual reivindica por lo menos un derecho de primogenitura y que no deja separar ni de su origen ni de sus ambiciones. Le resta establecer su superioridad absoluta con respecto al cuerpo de conocimientos del cual se ha desprendido esta doctrina y que, perfectible, accesible a todos, fruto de una elaboración libre, común y desinteresada, continúa pasando por el prototipo de la verdad inatacable: la ciencia.

En principio hay dos actitudes concebibles: combatir o ratificar. A la larga, sin embargo, sólo la segunda se revela fructífera. Por haberse aferrado demasiado tiempo a la primera, la Iglesia católica por ejemplo ha terminado por perder la mayor parte de su crédito y no ha logrado jamás, cualquiera que fuese después la amplitud de sus concesiones, reconquistar la confianza de los sabios: si son cristianos, siguen siéndolo, sin duda, pero prosiguen sus investigaciones con absoluta independencia de su fe; incrédulos, miran con desconfianza un dogma claramente inconciliable con el espíritu de sus trabajos.

El partido Comunista mucho más rápido prefirió al conflicto declarado una política de asimilación condescendiente. De todos modos, el marxismo no deriva de un punto de vista opuesto a la ciencia. Hasta le sigue emparentada por sus orígenes. En último término, la dificultad para el marxismo consistiría más bien en distinguirse de la ciencia con el objeto de manifestar frente a ella su naturaleza particular e irremplazable, ya que sus postulados fundamentales son idénticos. Así las condenas dirigidas a ciertas teorías científicas contemporáneas como el psicoanálisis, la física relativista o la genética tienen menos alcance práctico de lo que se imagina. Por

lo demás es preciso reconocer que los anatemas en cuestión, pronunciados en nombre de principios muy claros, no apuntan tanto al fundamento experimental de esas construcciones como a sus eventuales prolongaciones filosóficas. Ahora bien, éstas, en ciertos casos, exceden audazmente, a veces tanto como el propio marxismo, la medida dentro de la cual se admite recurrir a una hipótesis para explicar los fenómenos. De suerte que es perfectamente admisible rechazar estas temerarias especulaciones. Pero hay que hacerlo apoyándose en la experiencia, no denunciando su incompatibilidad con especulaciones más vastas y más temerarias aún. La gravedad del triunfo de Lyssenko en modo alguno procede del contenido de su tesis; procede de la naturaleza de sus argumentos. No dice a sus adversarios: "Las experiencias de ustedes no son válidas, las mías lo son y prueban lo contrario de las suyas. Repitamos unas y otras en las más rigurosas condiciones de vigilancia. Los hechos decidirán". Les grita: "Las conclusiones de ustedes no concuerdan con el materialismo histórico. En consecuencia son burguesas, reaccionarias, metafísicas y formalistas". Y obtiene contra ellos una condena política que concluye en la destitución, a veces en la deportación. Hay aquí mucho más de lo que se necesita para negar a la actitud de Lyssenko toda cualidad científica, aunque sus teorías fueran las más exactas del mundo. Pero el solo hecho de que para imponerse cuenten con la presión oficial más que con la razón, basta para que se las presuma falsas. Además, poco importa. La ciencia abomina las excomuniones y nada tiene que hacer con ellas. En cuanto un congreso o un concilio se reúne con gran pompa para invalidar ciertas opiniones y exigir que quienes las sostienen se rectifiquen públicamente, aunque las opiniones controvertidas sean efectivamente imprudentes o mentirosas, tales procedimientos no dejan de traicionar una actitud inquisitorial, tradicionalmente extraña al puro espíritu científico, que, seguro de su victoria inevitable, deja desdeñosamente que el error muera de su propia muerte. La ciencia convence, no constriñe.

El marxismo, que pretende sacar partido del prestigio inseparable de la ciencia, no puede sin peligro declararse hostil a tal o cual teoría que se remite explícitamente a ella, que de ella deriva sin intermediario y cuya validez definitiva —si es que la ciencia soporta lo definitivo— corre el riesgo después de todo de ser recono-

cida de un momento a otro o ya se encuentra homologada en todas partes. Siempre es imprudente para un tribunal del Santo Oficio negar a un Galileo el movimiento de la tierra. Sin embargo, como sigue siendo una gran ventaja que el partido Comunista posea y difunda una verdad personal, el marxismo debía arriesgar semejante aventura, más bien que confundirse pura y simplemente con la ciencia.

Con este fin distingue saber y método. Como conjunto de conocimientos adquiridos en una fecha definida, se admite que el marxismo no puede encontrarse en contradicción con la ciencia propiamente dicha. En efecto, aprueba sus resultados a medida que son debidamente establecidos. Pero como método se jacta de constituir una disciplina superior a la ciencia misma, da a la investigación su fecundidad, inspira al sabio y lo preserva del error. En último término, se considera que todo descubrimiento es debido a la aplicación anticipada o subsiguiente, inconsciente o deliberada del método marxista. Éste se reconoce en el empleo de la dialéctica, cuya definición no existe como no la hay de la gracia, y por las mismas razones. Sin duda se habla a veces de tesis, antítesis y síntesis, o bien de acción o de reacción, o aun de pasaje de la cantidad a la cualidad, pero estas fórmulas sólo son susceptibles de un uso totalmente escolástico; su alcance práctico es rigurosamente nulo, por la simple razón de que no podría existir más que un solo método de investigación científica, del cual se sirven todos los sabios, sean marxistas o no, católicos o no, profesen o no, en el secreto de su corazón, las creencias más excéntricas. Se compone de un conjunto de procedimientos de investigación, de experimentación, de pruebas y contrapruebas particular a cada disciplina. Estos preceptos son en cada caso tan precisos y apropiados a su objeto que poco lugar dejan a la concurrencia de principios tan abstractos y generales como los que comúnmente se presentan formando lo esencial de la dialéctica marxista.

No parece pues ni convincente, ni siquiera verosímil que ésta aporte la menor ayuda a los sabios en su labor profesional ordinaria. Pero no puede probarse que no les comunique genio, es decir, una mayor y como sublime facultad de invención. Ahora bien, por el testimonio casi unánime de los biólogos, físicos, químicos, astrónomos, matemáticos que se han adherido al marxismo y al partido comunista, así han ocurrido las cosas para ellos: la dialéctica ha ampliado su campo de visión, les ha permitido elucidar numerosos problemas que antes les eran oscuros, y les ha mostrado bajo su verda-

dera luz el desarrollo de los conocimientos en la rama donde trabajaban. La mayor parte del tiempo no vacilan en referir a ella el mérito de los descubrimientos que han hecho desde que la conocieron. A decir verdad, rara vez son más notables que los conseguidos cuando la ignoraban. Estas confesiones concordantes vedan sin embargo al convencido dudar de la excelencia del método. Además, tienen la ventaja de situar su mayor eficacia en el dominio forzosamente oscuro y misterioso del nacimiento de las ideas, donde es difícil reconocer nada neto o seguro.

Es pues fácil pretender que la influencia de la dialéctica se revela aquí decisiva, y lo que es más, un adversario perdería el tiempo demostrando que no existe. De este modo las relaciones de la ciencia y el marxismo se resuelven de manera satisfactoria: el marxismo constituye por así decirlo el elemento motor de la ciencia; gracias a él y al empleo de la dialéctica progresa la ciencia. Del marxismo procede su eficacia. En último término, la búsqueda científica se presenta como la degradación profana de un saber superior que una especie de bautismo dispensa de improviso a los nuevos iniciados.

Se alcanza el objetivo buscado: el marxismo jamás se opone al conjunto de la ciencia en tanto que suma de conocimientos, pero se reserva el derecho de condenar tal o cual resultado particular cuya ortodoxia le parece dudosa o sus consecuencias inoportunas. En fin, en tanto que método pretende distinguirse expresamente de la simple búsqueda, y hasta adquiere frente a ella el valor de una verdadera revelación que la vivifica y la hace resplandecer. Así inscribe en su propio beneficio cada uno de los triunfos que obtiene. En cuanto a las lentitudes o a los fracasos que un espíritu impaciente a veces está tentado de reprochar a una investigación escrupulosa, cae de su peso que proceden de la insuficiencia de los investigadores burgueses privados de la "luz del marxismo", como es costumbre de expresarse. Hagan lo que hagan, les falta la iluminación.

Al mismo tiempo, se obtiene la estabilidad de la doctrina puesto que es el mismo método el que continúa garantizando a los fieles las mismas ventajas sobre sus competidores. Paralelamente, de modo automático se efectúa su permanente actualización, y el marxismo no tiene que temer el encontrarse nunca superado por el estado presente de la investigación científica. En el plano de la teoría, selecciona los resultados a capricho, admitiendo unos, apartando otros, según el interés que les atribuya. En la retractación de Eugène Varga, convicto de haber sostenido proposiciones temerarias, se lee: "Los

hechos mejor verificados pierden todo valor a los ojos de la ciencia, cuando se los invoca fuera de toda aplicación del método marxista-leninista y fuera de la consideración de sus conexiones dialécticas". En el plano de las aplicaciones técnicas, el aparato político se apropia, al contrario, de todo descubrimiento provechoso, si es necesario por la astucia, en todo caso sin preguntarse si procede de teorías a las cuales ha rehusado el *imprimatur*. Lanza el anatema contra la física quántica, pero mantiene una temible red de espionaje en la industria atómica extranjera. El sistema, entre tanto, sigue a la historia sin envejecer, se identifica con la ciencia, la guía y la censura, mientras su valor parece sobrevivir al de los resultados efímeros que enorgullecen sucesivamente a los sabios.

He aquí realizado, de esta manera, el milagro de una fe que pretende ser ciencia o, si se prefiere, de una ciencia que desempeña función de fe, de un montón de conocimientos y de recetas a los que todos, en principio, tienen acceso y que siguen siendo sin embargo el monopolio de una facción. Quien advierte en su conjunto las consecuencias maravillosas y diversas de tal ambigüedad, no se cansa de admirar sus efectos triunfantes en todas partes. ¿Qué ventajas no posee una doctrina que se defiende como fe cuando se la ataca como ciencia y que se cubre con la autoridad de la ciencia cuando se la ataca como fe? Su naturaleza es inasible y, en consecuencia, invencible su posición.

IV

PARA QUÉ SIRVE UNA ORTODOXIA

Por grandes que parezcan, ¿los beneficios compensan las pérdidas? El poder de la facción forja el prestigio de la doctrina. ¿Pero por qué se traba con esta última? Parece darle todo y no recibe nada en cambio. En general, poco se preocupan los partidos de asentar su política en una base científicamente irreprochable, aun menos en una especie de metafísica vulnerable y rígida que vista desde el exterior parece justamente buena para incomodar, extraviar, si no para desacreditar su acción. En realidad a primera vista es di-

fícil advertir por qué un movimiento válido en sí mismo y que moviliza en su beneficio la mejor y la mayor parte de las energías y de la abnegación de varios pueblos, continúa ligando su suerte a la de una concepción que el tiempo y el progreso de la investigación han vuelto irrisoria y puramente supersticiosa. ¿Es tan sólo rutina y peso de una herencia que no se atreve a declinar? ¿No sería más económico reclamar simplemente la justicia, o más simplemente aún, el poder?

En general las relaciones de la doctrina y de la política en el interior de un partido no crean muchos problemas, pues la doctrina permanece tan vaga y borrosa que no desempeña un gran papel práctico. Sólo consiste en una especie de orientación general, de inspiración más sentimental que intelectual, y lo único necesario es no contrariarla de un modo demasiado directo. No entraña ninguna táctica especial. Agrupa únicamente a los partidarios de un mismo programa.

Las dificultades comienzan cuando por una parte la fórmula política exige una disciplina absoluta y cuando por otra la doctrina constituye un sistema puntilloso, completo, intangible, que pretende determinar no sólo los artículos del programa que el partido se esfuerza por hacer triunfar, sino también el método concreto que debe permitirle llegar al poder. Justamente éste es el caso de la doctrina marxista y del partido comunista, con el agravante de que el partido en cuestión es fuerte y la doctrina débil, el partido audaz e impetuoso, la doctrina envejecida y esclerosada.

Es preciso preguntarse cuál puede ser entonces la utilidad cotidiana de esta doctrina para ese partido, qué representa para él, cómo ajusta entre sí exigencias teóricas y necesidades tácticas. Hay algo seguro, y es que para atenerse a ella como lo hace, el partido comunista ha de obtener de su doctrina ventajas muy grandes. ¿Cuáles? ¿Y por qué milagro logra dar pruebas de una extremada flexibilidad en la práctica cuando podría creerse de entrada que un sistema tan preciso sólo puede servir para paralizar, o en todo caso para envarar toda acción?

A decir verdad, y paradójicamente, el hecho de que la doctrina date de un siglo y de que corresponda tan poco a la realidad, no deja de facilitar las cosas. En el momento en que sus autores la elaboraron, conocían una situación muy diferente. La conjetura se ha modificado. El tiempo ha hecho su obra. Evidentemente los antiguos imperativos ya no son válidos ni siquiera aplicables. Simple-

mente, ya no tienen sentido. Además, de todas maneras es infinitamente delicado descender de los principios generales a los datos particulares. La deducción jamás es unívoca; surge la división sobre las consignas que deben suspenderse, se recurre a textos diferentes o interpretados de modo diferente, y en cada caso se corre el riesgo de una ruptura; cada partido tiene sus anabaptistas y sus semipelagianos. Es preferible proscribir esas querellas que huelen a teología y que, de todas maneras, no conducirían sino al debilitamiento de la facción.

En fin, es sabido por lo demás que nunca conviene obstinarse en política. Es preciso saber sacrificar pasajeramente la pureza de la doctrina a las necesidades de la acción. Porque no es la pureza de la teoría la que gana la batalla, sino la fuerza del partido. Cuando el partido sea poderoso triunfará y en ese momento restablecerá la doctrina en su cabal pureza. Podrá hacerlo entonces. Y en cuanto a la doctrina, en el fondo es la única posibilidad que tiene de ser victoriosa un día.

Estas razones son innegables; no se las despreciaría sin encaminarse al fracaso. Por tanto siempre tienen la última palabra. La consecuencia es que a partir de cierto punto determinado por el volumen mismo del partido y su propio crecimiento, ya no es la doctrina la que define la política, sino por el contrario la política la que define la doctrina, o más bien aquello que en la doctrina es actualmente válido, lo que importa poner en primer término y tomar por guía, dando por entendido que la doctrina misma, en su esencia, permanece invariable. Se subraya, al contrario, que continúa cubriendo con su infalibilidad permanente e indivisible la política presente.

Una extremada elasticidad puede permitir entonces los cambios más sorprendentes; nunca es difícil para los doctores justificarlos después. Sólo se necesita ingenio.

Pero si la doctrina no ordena esos cambios, ¿cómo los decide el partido? ¿Según qué reglas? ¿Según qué prudencia? Este es el momento de recordar que al lado de una ciencia discutible, dispone de un saber seguro. No sólo detenta una vana teoría económica; es también depositario de una suma de recetas sacadas de una incomparable experiencia de la lucha revolucionaria. Ellas son las que cuentan y en su beneficio calla la charla de los filósofos ante la seriedad de la historia. Se ha señalado con frecuencia que Lenin, que tan bien comentaba a Marx para los otros, anotaba para su

cuenta personal a Netchaief y a Clausewitz y que seguía de mejor gana sus implacables máximas en la conducción concreta de la política.

¿Por qué asombrarse de esto? Hay reglas seculares para la dirección de los hombres cuyos principios no varían mucho y que es preciso tomar donde se encuentren. Adaptables a cualquier fin, aunque haya fines que rechazan sus servicios, estas reglas definen una técnica más o menos perfeccionada que conviene juzgar por su sola eficacia. Ellas son las que dictan la táctica; la habilidad de los dirigentes consiste en aplicarlas de manera inteligente y vigorosa, sin escrúpulo ni piedad. Después la ideología justifica todo escandaloso cambio de frente, toda maniobra inconfesable. Porque no se le piden oráculos sino lo que se ha convenido en llamar buenas razones que, en ciertos planos, son infaltablemente malas.

Aquí aparece la verdadera función de la doctrina. Garantiza la justeza y la legitimidad de cada decisión de la jerarquía. Más aún: asegura a los fieles que luchan por una causa cuya victoria final es inevitable y está como inscrita en la naturaleza de las cosas, no con la precisión de los eclipses y las mareas, por cierto, pero casi con el mismo derecho; como todo depende del esfuerzo de cada partidario, les basta querer para que el destino se cumpla; su celo marcha en el mismo sentido que la historia.

En otro lenguaje, se hubiera dicho que era conforme a la voluntad divina: "Ayúdate y Dios te ayudará". Tal es el consejo constante al que se reduce para cada militante una teoría difícil y casi inabordable para un espíritu poco preparado. Las tropas sacan de esta doctrina lejana, que sólo conocen de oídas, la certeza de triunfar y la convicción de que obran de acuerdo con el orden mismo del mundo. De este modo su energía se multiplica. No obstante, su ardor no debe adormecerse en la esperanza perezosa de un feliz desenlace que sobrevendrá a su hora, sin que sea necesario hacer nada para apresurarlo. La victoria es fatal únicamente si los comunistas no ahorran esfuerzo. Por eso desde el principio los jefes del partido reaccionaron firmemente contra una desviación quietista, según la cual bastaba que la clase obrera aguardara el veredicto de la historia, que no podía dejar de venir ni podía dejar de serle favorable.

Pronto se llegó al otro extremo: volvió a tomarse bajo otra forma la máxima de Ignacio de Loyola que ordena actuar en cada ocasión como si Dios no existiera y contando únicamente con las

propias fuerzas (pero sabiendo que todo descansa en Sus manos). Máxima admirable: da al hombre confianza en sí mismo, le prohibe remitirse a otro que no sea él, le exige un esfuerzo encarnizado e impide, al mismo tiempo, que desespere en caso de fracaso o que culpe a su propia incapacidad o a la impericia de sus jefes. Si es derrotado, el cielo o la historia lo ha querido. Es preciso inclinarse y recobrar el valor pues al fin el cielo o la historia reconocerán a los suyos.

Se ve cuán útil es la fórmula: parece preverlo todo. No hay que asombrarse de que los comunistas la hayan preferido también. Una doctrina promete al hombre una suerte mejor y en cierto modo el Reino de Dios. Lo sitúa en la tierra o en otro mundo. Una iglesia o un partido pretende después sacar de esta doctrina mandamientos y reglas de conducta. Los caminos abiertos no son numerosos. Pueden contarse muchos matices, me imagino, pero lo único posible son dos teologías bien distintas: la que afirma que las obras del hombre son vanas y que es menester dejar hacer a Dios o a la Historia; la que pide al hombre que emplee todas sus fuerzas para realizar la voluntad de Dios o la de la Historia.

Una religión que encamina hacia otro mundo los deseos de sus adeptos y les enseña el desdén hacia éste, puede elegir la primera solución; pero a todo partido político que por definición pretende conquistar el poder y en general a todo grupo de hombres, aunque sea una orden religiosa, que alimenta ambiciones terrenas, como sucedió con la Compañía de Jesús, sólo le está permitida la segunda actitud, porque es la única que aporta a los conjurados una ventaja tangible. Ya he dicho cuál: la de convencerlos de la bondad de su derecho y de la fatalidad de su éxito, mientras les exige la movilización constante y total de sus energías.

Por eso no importa mucho el detalle de la doctrina; el militante la acepta totalmente elaborada por los doctores, sólo conoce las grandes líneas, en la medida en que justifican la acción política en que está comprometido. Pero esta acción sigue determinada a cada momento por una situación concreta donde conviene ante todo maniobrar con la mayor habilidad posible.

Al comienzo, cuando la facción es débil, puede obedecer sin mayor peligro a las consignas que se desprenden inmediatamente de la ideología, por ejemplo: "Proletarios de todos los países, uníos". Tan lícito es desdeñar las contingencias a un pequeño grupo de hombres que está fuera del juego por su misma insignificancia;

en el tablero de las fuerzas, la facción en sus comienzos no corresponde en efecto a nada que no sea desdeñable; no tiene responsabilidades. Las decisiones importantes de la política se toman sin tener en cuenta siquiera su existencia, de modo que puede limitarse a una actitud meramente doctrinaria de negativa sistemática. Atrayendo a los descontentos con la violencia de sus recriminaciones, gana más de lo que pierde manteniéndose intransigente.

Más tarde, por el contrario, cuando el partido representa una fuerza apreciable, se encuentra sometido al mismo tiempo a mil nuevas obligaciones: tiene que ajustarse sin cesar a la realidad, conservar el contacto con las masas, no comprometer las posiciones adquiridas, satisfacer intereses divergentes, y así al infinito. Se ha hecho muy delicado tomar una decisión prudente e irrevocable. Hay que pesar con cuidado las ventajas y los inconvenientes de cada actitud. Las máximas implacables son reemplazadas por las fórmulas conciliatorias. Los oportunistas ocupan la delantera de la escena. Los extremistas son sacrificados, en tanto que la inversa se produce en el período de reflujo, cuando para estrechar filas el rigor vuelve a ser necesario. Leyes simples gobiernan estos grandes movimientos.

Una certidumbre fundamental, una confortación esencial de donde cada uno extrae esperanzas bastantes para perseverar sin resultado, una doctrina que saca partido del escrúpulo y de la autoridad de la ciencia y por la cual toda decisión, cualquiera que sea, se encuentra sancionada de antemano: estos son los mejores instrumentos para dominar a los hombres y obtener milagros de ellos.

Por cierto, muchos se espantan ante una facilidad tan temible, se indignan ante tanta desenvoltura cínica. Sólo ven en ello un puro apetito de poder, la elección deliberada de un oportunismo absoluto. ¿En qué? ¿Acaso conocen un partido que no sea oportunista? ¿Y definen la política de otra manera que no sea como arte de la oportunidad, del momento favorable, de la concesión necesaria, del compromiso hábil, de la transacción fructuosa? ¿Qué política practican ellos, que carezca de malicia, de cálculo, de acomodo?

Al contrario, conoce demasiada prudencia, demasiado cálculo y acomodo, y ahí está su debilidad. Al fin lo que les falta es una doctrina y una firme creencia en ella, mientras los otros tienen una fe tan firme, una confianza tan decidida, que ejecutan todas las órdenes recibidas, y las más contradictorias, con tal de que se los

persuada de su conformidad con la doctrina, lo cual, como se imaginará, nunca está por encima de las fuerzas de un hombre hábil. Sin duda hay que reconocer que entonces la política entera se encuentra reducida a una simple concurrencia de fuerzas, que ya no es el programa, el ideal lo que cuenta, sino el pertenecer a una facción que busca un triunfo decisivo con los medios más adecuados.

Está seguramente en su más estricto derecho, por lo menos desde que separa radicalmente moral y política, desde que subordina sin ambages la primera a la segunda. ¿Pero quién garantiza en ese momento que los comunistas no son en realidad discípulos de Pareto y que no se sirven del marxismo (de buena fe, concedamos gustosos), sólo como de la más ventajosa de las ideologías, como de un vocabulario heredado por accidente y conservado por instinto o por astucia?

Por lo demás esta conclusión no debe asombrarlos; está estrictamente en la lógica de su sistema y para encontrarla les bastaría aplicarse a sí mismos ese método infalible que se jactan de poseer.

En efecto, ¿quién mejor que ellos supo denunciar las ventajas de una ideología? Porque se necesita una ideología. Sería vano imaginar que primando por sobre todo lo demás la conquista del poder, la doctrina sólo sirve para la exhibición y que conviene ahorrarla. Al contrario, su utilidad real se ve aumentada por el desprecio en que prácticamente se la tiene y por el ostensible respeto que se le profesa.

Es una necesidad absoluta mantenerla intangible en su firmamento en el instante en que la facción, entregada a su tarea política, se cuida cada vez menos de los dogmas. Es que necesita al mismo tiempo distinguirse de sus competidores con una evidencia acrecentada. ¿Sin esto, quién impulsaría a la clientela que espera reclutar, a seguirla en lugar de adherirse a cualquier otra banda? En su doctrina reside su suprema razón de ser. Ésta no debe estorbar al partido en sus maniobras pasajeras, pero la autoridad de que goza no deja de constituir uno de los elementos esenciales del éxito de la conjuración, pues asegura su nobleza y su legitimidad.

V

LA INVERSIÓN DE LAS EVIDENCIAS

La historia cuenta con pocas ortodoxias. Los nacimientos y las desapariciones de imperios, las revoluciones son mucho más comunes; en cambio sus efectos son más limitados, ya sean territoriales, económicos, sociales, políticos o como se descubran. La influencia de una ortodoxia alcanza los cuadros mismos del pensamiento. Toca ciertas relaciones fundamentales que permanecen fuera del alcance de los otros trastornos porque escapan de ordinario a la conciencia y al lenguaje. Rara vez se formulan. Esta oscuridad constituye su fuerza y su salvaguardia. Son la clave de las civilizaciones. Las fronteras se borran, las clases sociales se confunden, las riquezas se desplazan, las costumbres y las leyes evolucionan, los cánones de la estética son abandonados por otros que los contradicen. Todo cambia: las virtudes, la sabiduría, el honor y la belleza. Pero por singular excepción, estas relaciones permanecen inmutables cuando nada hay en torno de ellas que no se disgregue ni se reconstruya. Sin embargo tampoco son eternas y un buen día se las encuentra invertidas.

Las ortodoxias son los motores secretos de estas grandes rupturas. No se dedican expresamente a producirlas, pero al fin sólo ellas las acarrean y la rareza de unas corresponde a la rareza de las otras. En la antigüedad la noción de finito y de perfecto coincidían, y simétricamente la de imperfecto e infinito. Esta conexión caía de su peso. Nadie la discutía. A decir verdad, ni siquiera se pensaba en discutirla. El cristianismo invirtió la relación. Desde entonces la idea de infinito estuvo tan bien unida a la de perfecto y la de finitud a la de imperfección que sólo los historiadores de la filosofía saben, todavía más de lo que imaginan, que lo contrario fué axioma.

Hoy está realizándose una transformación semejante. El 24 de junio de 1947, ante un gran número de pensadores reunidos en congreso, André Jdanov criticó la *Historia de la filosofía occidental* de G. F. Alexandrov. Su discurso, traducido en seguida a varias lenguas, se difundió en numerosos países, donde parece haber pasado inadvertido. Sin embargo es adecuado para brindar, en caso

de éxito, uno de los hitos principales de la historia de las ideas, una de las pocas fechas que marcan lo que llamaré una inversión de las evidencias. En este discurso, por lo demás muy insignificante, el epíteto "objetivo" se toma constantemente en mala parte. El orador, no hay duda, no innova nada; no sabe, ni él ni sus auditores, (y justamente esta inconsciencia es lo decisivo) que desde hace siglos y siglos los dos términos verdad y objetividad son inseparables, que en todo caso la voluntad de objetividad nunca ha sido considerada reprensible y generadora de error.

Antes quien atacara la objetividad lo hacía con conciencia, si no de blasfemar, por lo menos de chocar al sentido común. Se esforzaba por defender una posición que sabía temeraria. Esta vez ocurre a la inversa: Jdanov habla en medio del asentimiento general, en tribunales solemnes y a nadie chocan sus palabras. Más aún: no piensa en justificar esta alianza de la objetividad y el error culpable que se repite varias veces en su intervención; todo el mundo la admite, y en ella se apoya para vencer a su adversario, hombre de otra generación, permeable a las antiguas evidencias que ya no se entienden.

Separada de la objetividad, la verdad, en este nuevo estilo, se convierte en patrimonio de la parcialidad, no de la parcialidad en sí, no de cualquier parcialidad, lo cual sería aún una manera de ser objetivo y podría concordar en rigor con las normas de antes, sino de la sola "parcialidad bolchevique". Es decir, que una proposición no tiene posibilidades de ser exacta sino en la medida en que refleja e ilustra la actitud combativa de las masas proletarias. Toda filosofía indiferente queda de antemano descalificada, pasa por traicionar el devenir histórico, cuyo instrumento irremplazable está representado por el proletariado educado y guiado por el partido comunista. En consecuencia, se aparta de la verdad. Al contrario, las tesis que lejos de pretender una objetividad falaz, se adhieren audazmente a la querella de la clase obrera sobre la cual reposa el porvenir de la humanidad, parecen por lo mismo "profundamente científicas".

Esta vez el círculo se ha cerrado. La ciencia ya no se da como un conocimiento libre, abierto, desinteresado y objetivo. Es definida oficialmente como el acervo de una facción, cuyas necesidades debe expresar y servir su política. Hay aquí una *Scientia ancilla politicae*, que responde exactamente a la *Philosophia ancilla theologiae* de antes. La expresión debe tomarse al pie de la letra y en sen-

BIBLIOTECA BUENOS AIRES

tido corriente: la política decide en todo momento lo que debe ser la ciencia. La verdad ya no se funda en la coincidencia de la idea y la cosa, sino en la decisión y la autoridad de un partido. "En Rusia la verdad no es una opinión, es un Estado".

Jdanov, en su discurso, reprocha a Alexandrov el haber descuidado el principio fundamental del marxismo y haber caído así en el error idealista por excelencia: el que admite la independencia de las ideas con respecto a la historia. Más lejos, acusando a la filosofía soviética de no progresar en la medida que la política espera de ella, escribe extrañamente: "La causa del retardo en el frente filosófico evidentemente no está ligado a ninguna condición objetiva. Las condiciones objetivas son más favorables que nunca; los hechos que esperan el análisis y la generalización científicas son innumerables. Las causas del retardo deben buscarse en el dominio subjetivo". Y las enumera sin tardanza. Son: el formalismo, el apolitismo, el refugio en el pasado, la admiración por el extranjero, el abandono de la parcialidad bolchevique, etc. . . .

Uno está tentado de denunciar una contradicción entre las dos partes del discurso: ¿por qué las filosofías son dependientes de la situación en la sociedad burguesa e independientes en la sociedad soviética? Pero esto sería olvidar precisamente que la verdad es un Estado. Así no es sorprendente que todo sea en un caso determinismo y servidumbre; en el otro, libertad perfecta y total autonomía.

Semejante inversión no acontece en un día. Se incuba y prepara durante decenas y decenas de años. Nadie puede haberla querido ni concebido siquiera. Ni Marx ni los autores de la revolución de octubre, formados por el viejo mundo y acostumbrados a los antiguos vínculos, la hubieran imaginado, tan incapaz de ello parece el espíritu. Le repugna eminentemente ver trastornar la distribución de sus rúbricas. Sin embargo la inversión se ha cumplido. Un día semejante a los otros se advierte que el cambio de signos se ha realizado. Lo finito se ha vuelto imperfecto, o lo científico parcial. En los espíritus jóvenes las relaciones están invertidas. Las evidencias de ayer parecen escándalo y paradoja.

La enorme masa de un iceberg sumergido en sus nueve décimas partes da la impresión de una estabilidad absoluta. Sin embargo la tibieza del mar hace fundir despacito la parte invisible. Ese lento trabajo termina por desplazar el centro de gravedad y el iceberg se balancea: en un instante lo que estaba al aire libre se hunde bajo las olas y lo que el agua ocultaba aparece a la luz.

Tal es la acción de las ortodoxias. Imponen y difunden cierta disciplina de espíritu cuyas consecuencias se manifiestan de golpe. En la pretensión de los marxistas de detentar exclusivamente una doctrina erigida, por sobre la misma ciencia, en criterio supremo de verdad, ya se encuentra en germen el discurso de Jdanov entero con las inversiones que implica. Lo que es más, sólo se encuentran allí, porque en modo alguno son exigidas para la edificación de un mundo socialista.

No digo que esas inversiones sean muy importantes. Digo tan sólo que son muy raras y en consecuencia muy significativas. Apenas interesan más que a los intelectuales, que son poca cosa. No obstante acompañan a transformaciones tan considerables que la historia ofrece infinitamente pocos ejemplos de ellas. Constituyen su cifra. Esa cifra no es ni una explicación ni un ideal. Sólo es una marca distintiva. Pero como no es arbitraria, conviene tenerla presente. Permite disipar algunas nubes, volver a situar varios fenómenos en su perspectiva y en su jerarquía verdaderas. Hasta el advenimiento definitivo del nuevo orden, el historiador o el sociólogo no conocen otra tarea.

(*Traducción de Aurora Bernárdez*).

ROGER CAILLOIS

HISTORIA DE RUTH

I

Los que sesgaban los campos de Beth-lehem habían puesto el ojo en ella; mas aquellos que la desearon de viva voz, todos recibieron la misma respuesta:

—Soy Ruth, la de Moab. Mahalón me tomó por esposa en mi tierra. ¡Diez años me gozó, y yo no le di hijos!

Pero los mozos no cedían y la apremiaban:

—¡Ven, Ruth! No llegas aún a los treinta. Si quienes deben redimir no redimen, deja que uno de nosotros te tome por mujer. Cuando siegas, tu cintura se quiebra y se ven tus senos...

Y Ruth, dejando la hoz, apartándose los cabellos y secándose la frente, decía:

—Quien debe redimir, redimirá. Si no, os juro que no entrará en mí simiente, ni saldrá de mí hembra ni varón que tenga nombre en la tierra de Israel. Mahalón, ¡diez años me gozó; y murió; y yo no le di hijos! Noemí (*Placentera*), mi suegra, quiere que la llame Mara (*Amarga*). Yo le dije: Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios mi Dios.

Y tornaba a cortar las espigas y formar las gavillas. Y los hombres, viendo bellas las piernas, ágil la cintura, jóvenes los pechos, fuertes los brazos y puro el rostro, se preguntaban ansiosos por qué alguno de los parientes de Elimelech no redimía y tomaba a Ruth por mujer.

II

Quienes entonces habitaron la ciudad o el campo bajo el gobierno de los jueces, saben que aquéllos fueron años de hambre en la tierra. Elimelech, varón nombrado de Beth-lehem, de Judá, tenía heredad en ella: campos de siembra y pastoreo, vasta heredad ayer rubia de espigas y rumorosa de ganados. Mas los tiempos eran estériles, yacía la tierra muda y quebrada, y Elimelech salióse con los suyos a peregrinar por la tierra de Moab.

Noemí era el nombre de la mujer; Mahalón y Chelión los nombres de los hijos.

Aconteció que asentaron en Moab, donde Elimelech murió; después de lo cual, los hijos decidieron tomar cada uno mujer de la tierra. Mahalón casó con Ruth, Chelión con Orpha, las dos moabitas. Las mujeres eran jóvenes y saludables, los hombres fuertes y hermosos. Orpha tenía el pelo color de oro y los ojos color de cielo; el pelo de Ruth era como el ébano y sus ojos como el mar.

Las mozas eran labradoras, así que ayudaban a los maridos en las labores de la tierra. Cuando Chelión empuñaba el arado que arrastraban dos bueyes, Orpha le seguía dejando caer la semilla. Si el que araba era Mahalón, Ruth le seguía, dejando caer la semilla. Como la simiente prosperara, los esposos descansaban satisfechos, bebiendo de la leche y comiendo del pan.

Mahalón, que de tanto beber tenía hilillos de leche en las comisuras de los labios y gotas prendidas en la barba, decía:

—¡Comed y bebed, amigos míos!

Noemí decía:

—¡Alabado sea diez veces el nombre de Jehová! Dejóme sin marido, mas tengo a mis dos hijos cuyas mujeres son buenas: los cuatro labran y el trigo germina, cuidan de las bestias que paren abundosamente.

Ruth decía:

—¡Alabado sea el nombre de Jehová! ¡Alabado sea diez veces su nombre, porque me dió marido, aunque todavía no me ha dado hijos!

También así decía Orpha. Igualmente, los hijos de Elimelech alababan el nombre de Dios.

Y fueron diez los años que así vivieron.

Mas el hambre regresó sobre ellos, y la muerte. Murieron Chelón y Mahalón, dejando en desamparo a las mujeres.

Noemí desgarró sus vestidos, arrojó cenizas sobre sus cabellos y gimió:

—¡Jehová! ¡Jehová! ¡Jehová! ¡Me has dejado desamparada de mis dos hijos y de mi marido! ¡Alabado sea el nombre del Señor!

Esto decía, porque era sumisa a la voluntad de Dios. Y habiendo oído que Jehová había visitado a su pueblo para darle pan, se levantó con sus dos nueras y volvióse de los campos de Moab.

Camino de Judá, reflexionó y dijo a las que la seguían:

—Andad, volvéos cada una a la casa de su madre: Jehová haga con vosotras misericordia, como la habéis hecho con los muertos y conmigo.

Las mujeres lloraron hasta sollozar. Y no queriendo las dos jóvenes dejarla, sino seguirla a su pueblo de ella, respondió Noemí:

—Volvéos, hijas mías, e idos. ¿Para qué habéis de ir conmigo? ¿Tengo yo más hijos en el vientre que puedan ser vuestros maridos? Ya soy vieja para ser para varón. Y si aún dijese: Esperanza tengo; y esta noche fuese con varón, fuese fecundada, y aún pariese hijos, ¿habías vosotras de esperarlos hasta que fuesen grandes? ¿Habías vosotras de quedaros sin casar, ni gozar, por amor de ellos? . . . No, hijas mías: que mayor amargura llevo yo que vosotras, pues la mano de Jehová se ha levantado contra mí.

Y Orpha besó a su suegra.

Retomó, pues, Noemí, seguida de Ruth la moabita, el camino de Judá: había partido llena; regresaba vacía.

. . . Cuando entraron en Beth-lehem, era el principio de la siega de la cebada.

III

Dijo Ruth:

—Déjame ir al campo: cogeré espigas en pos de aquél a cuyos ojos hallare gracia.

Y Noemí respondió:

—Ve, hija mía.

Fué la de Moab y espigó en pos de los segadores; a cuyos ojo halló gracia, mas no la que deseaba.

Le decían:

—Eres como una gacela . . . ¡Ven, Ruth, vamos al bosque!

—Tus tobillos son finos y tus labios deseables. ¡Dame tu boca, Ruth!

—¡Abrázame con tus brazos, Ruth! ¡Ven, y quiébrate en la penumbra de las parvas!

—¡Qué lindos son los pasos de tu pie descalzo, Ruth! ¡Y tus piernas son como dos columnas! ¡Tus senos han de ser como dos montes de blanquísima harina!

Porque Ruth, que era deseable, hacía pensar en una gacela, un pájaro, un junco, una espiga, una nube, el mar, la noche.

Por los campos corrió la fama de su belleza y de su virtud.

Después, hasta los más osados dejaron de requerirla: Ruth espigaba en la tierra de Booz.

De Booz, quien había venido, la había visto y había preguntado:

—¿Cuya es esta moza?

Y así que lo supo, fué hasta Ruth y le dijo:

—Oye, hija mía, amiga mía: no vayas a espigar a otro campo. Sigue a mis mozas adonde segaren. He mandado a los mozos que no te toquen: si tuvieres sed, ve a los vasos y bebe del agua que sacaren los hombres.

Ruth se alzó radiante, el pecho estremecido y los ojos profundos: después recató la mirada y casi se prosternó. Y, tocando apenas con las yemas el pie del hombre, dijo a Booz, a cuyos ojos vió que había hallado gracia:

—¿Por qué he hallado gracia en tus ojos para que tú me reconozcas, siendo yo extranjera?

Y Booz, a la hora de comer, le dió él mismo del pan y le ofreció él vinagre.

Y Ruth se estuvo con las mozas de Booz hasta el fin de las siegas de la cebada y del trigo; mas habitó con su suegra.

IV

Noemí, que debía buscarle descanso que le fuera bueno, le había dicho:

—Booz es nuestro pariente. Te lavarás y te ungirás, y, vistiéndote tus vestidos, pasarás a la era; mas no te darás a conocer al varón hasta que haya acabado de comer y de beber.

Ruth, pues, se lavó, se ungió, y, vistiéndose con lo mejor que tenía, descendió a la era.

Booz aventaba esa noche la parva de la cebada. Así que hubo terminado el trabajo, comió y bebió, y se acostó con el corazón contento.

Ruth calladamente fué hasta él y reposó a sus pies; así la había aconsejado Noemí.

Y aconteció que a la medianoche despertó el hombre, y palpó, y halló a la mujer a sus pies.

Dijo:

—¿Quién eres?

Y oyó:

—Soy Ruth.

Ella agregó sencillamente:

—Extiende el borde de tu capa sobre tu sierva, por cuanto eres pariente cercano.

A Booz le pareció ver los dos ojos verdes de Ruth, los dos ojos como el mar; mas no era que los estuviese viendo, sino que su intensidad había quedado en él. Dijo:

—Sé que eres virtuosa: bendita seas tú de Jehová, hija mía, que has hecho mejor tu postrera gracia que la primera, no yendo tras los mancebos, sean pobres o ricos. Cierto es que soy tu pariente, mas tienes otro más cercano. Duerme y reposa esta noche; y cuando sea el día, si él redimiese, bien, redima; si no, yo redimiré, y te haré mi mujer.

Los dos reposaron, sin darse uno a otro. Y a la mañana, por no ser vistos de los demás, se levantaron los primeros y Booz dió a Ruth seis medidas de cebada. Y Ruth fué hasta Noemí; y, declarándole todo lo que le había acontecido con aquel varón, le entregó las seis medidas.

V

Salió Booz a la puerta de la casa y así que todos se hubieron levantado, fué y tomó diez entre los varones ancianos de la ciudad, quienes se sentaron a la puerta de Booz, quitándose los turbantes para recibir en los rostros la luz del sol.

Y fué Booz por el pariente más cercano de Ruth; le halló; y llevándolo hasta los ancianos, le dijo:

—Siéntate.

Y así que el otro se hubo sentado, agregó:

—Noemí, que ha vuelto de Moab, vende una parte de las tierras que fueron de nuestro hermano Elimelech; yo he decidido hacértelo saber, y decirte que las tomes delante de los que están aquí sentados, y delante de los demás ancianos de mi pueblo. Si hubieres de redimir, redime; y si no quieres redimir, decláramelo para que yo lo sepa: porque no hay otro que redima sino tú, y yo después de ti.

Unas mozas que venían de la fuente con cántaros de agua se detuvieron frente al grupo, para mirar y oír; dos mozos que llevaban unas cabras a apacentar se detuvieron igualmente, envueltos en el polvo del camino.

Dijo el pariente:

—Yo redimiré.

Mas Booz replicó:

—El mismo día que redimas las tierras de manos de Noemí, has de tomar también a Ruth moabita, mujer del difunto, para que suscites el nombre del muerto sobre su posesión.

Y respondió el pariente:

—No puedo redimir de mi parte, porque echaría a perder mi heredad: redime tú, usando de mi derecho; porque yo no podré redimir.

Y descalzó su zapato, y lo dió a Booz, quien tomó por testigo a los diez ancianos y a todo el pueblo que se les había ido reuniendo.

Fué, pues, Booz hasta donde Noemí: tomó de sus manos todo cuanto fué de Elimelech, de Mahalón y de Chelión. Tomó por mujer a Ruth moabita, mujer de Mahalón, y suscitó el nombre del muerto sobre su heredad para que no se borre de entre sus hermanos.

Y dijo Booz:

—Oye Ruth, amiga mía esposa: Hermosa eres, y fuerte y saludable. Grandes y profundos son tus ojos, como el mar; umbrío tu pelo, como la noche. Jóvenes son tus pechos, amiga mía, como dos palomas asustadas. Tu ombligo es redondo y perfecto, como un dedal que rezumara mirra. Amplio y profundo es tu vientre, para fecundidad de madre. Ábrete a mí, esposa mía, amiga mía esposa.

Y así que Booz hubo entrado en ella, fué buena su simiente, porque así lo quiso Jehová.

Ruth parió un varón cuyo nombre fué nombrado en la tierra de Israel.

Las mujeres decían a Noemí:

—Loado sea Jehová, que te ha dado restaurador de tu alma y sustento de tu vejez: Ruth, que te ama y te vale más que siete hijos, le ha parido.

Y Booz y Ruth pusieron el nombre de Obed a su hijo.

Y Obed engendró a Isaí, e Isaí engendró a David.

ROY BARTHOLOMEW

CRÓNICA

MARTÍNEZ ESTRADA EN EL MUNDO DE HUDSON

Las pruebas de una identificación conmueven, como si tocáramos un enigma humano. Frente a este libro que Martínez Estrada consagra a Hudson [1] sentimos que se nos iluminan dos rostros: el de aquel gran solitario cuyas facciones de hirsuta bondad nos dejaban tranquilos, como un paisaje agreste, y el de este otro gran solitario, incisivo como sus páginas proféticas, que no teme alterar la quietud ni hallarse cara a cara con las verdades últimas. Acaso deje perplejo al lector que creyó saber de uno y otro lo esencial, lo que resaltaba en la apariencia, y ahora encuentra que aquel paisaje tenía un sentido y este buscador de verdades pudo descubrirlo.

Para penetrar en el mundo de Hudson es necesario despojarse de todo, desandar el camino, llegar a los orígenes, allí donde la actitud del hombre consistía en percibir, latente, a través de la naturaleza y de la porción fatal que le era asignada, un prodigio ajeno a sí mismo y hasta a los dioses. La *moira,* la parte de cada cual, era la versión mítica de la *physis,* porque iguales condiciones de inmutabilidad y seguridad se daban en ambos —naturaleza y destino— para aquellos hombres anteriores a la filosofía que "teologizaron", según decía Aristóteles, y apelaban a los mitos con el intento de revelar su identidad y la del mundo que habitaban. De aquella actitud conserva Hudson la impronta, y también de la que le sucedió, más interrogativa; y de la posterior, humilde, que con fragmentos pacientemente observados pretende conocer por lo menos una parte de la realidad, de esa naturaleza que es lo que permanece inédito a nuestro costado. Estamos inmersos, somos ella misma, consistimos en ella; pero nuestras palabras no alcanzan a reflejar sino

1 *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson* (Fondo de Cultura Económica, México, 1951).

su imagen parcial, si nos atenemos a la ciencia; si la contemplamos filosófica o estéticamente es posible abarcarla en su totalidad abreviada, abrir paso a una teoría o a un mito de igual modo verdaderos porque en ellos reside nuestra subjetiva experiencia de la cosa real de la que, en definitiva, nuestra palabra no es espejo sino espejismo. Toda esa visión constituye la génesis del libro, esta entrega o síntesis de una total armonía que sin vacilación calificamos de hallazgo: estudio que se vuelve adentramiento en el objeto —Hudson y su mundo— para dejarnos al final sólo una estela, una huella por la que reconocemos, sí, a ese hombre que nació en nuestro ámbito, en épocas pastoriles y apasionadas, y supo vivir "... por encima y más allá de la contienda", porque el suyo era como el instinto migratorio de los pájaros o el de los niños, crueles e inocentes; pero, sobre todo, sentimos en estas páginas, documento confesional más que análisis de ensayista, una especie incorpórea, la señal dibujada de un tránsito que es el de Martínez Estrada, humilde y altivo, porque prescinde de lo que nuestra vanidad adora, para quedarse en su tonel indefenso desde donde contempla la luz del mundo, identificados sus ojos con los de Guillermo Enrique Hudson.

Otros ensayistas pueden interesarse, no desapasionada pero sí prescindentemente en un tema, sumar datos y componer fichas, tomar o no partido por el personaje, enfocarlo desde su mesa de trabajo, como el pintor ante el caballete, que vuelve una y otra vez la mirada para que el espacio entre su yo y el ajeno delimite su circunstancia. Martínez Estrada procede de diferente modo: la acumulación de sus lecturas parece más bien un material orgiástico, que le rezuma al acercarse al objeto, por placer de entendimiento, de compenetración, de afinidad, que desbarata todo plan erudito, todo asomo ritual del oficio de escritor. Hudson, primero, tuvo que ser sentido por él; luego, pudo ser pensado, contemplado; y una vez puesto en obra, al escribirlo, Martínez Estrada debió ser arrebatado por el hombre del que se sentía, no su biógrafo ni su intérprete, sino su creyente, su fiel. Acaso en esa identificación radica la emotiva elocuencia de este libro que el secreto Hudson nunca hubiera podido confiar a nadie, porque ni pájaros, ni hierbas, ni pastores, ni mucho menos hombres de ciencia o de letras serían sus evangelistas, sino este lejano amigo, que no por haber nacido en su misma tierra es su compatriota, su igual en un mundo cuyo derecho a la ciudadanía sólo lo conquista el más libre, el más insobornable, el que tiene por único placer "todo lo que a nadie le im-

porta". Eso era lo que preguntaba Hudson cuando llegaba a una aldea, en sus habituales excursiones en bicicleta, en Inglaterra, una mano en el manubrio y el largavista en la otra, con su traje raído y la estatura encorvada —como lo describe su biógrafo—; estrafalario el aspecto, parecido al de aquellos que lo movían a risa en su infancia y la de sus hermanos, llamados al respeto por la madre piadosa. "Quiere conocer ante todo la historia del pueblo y que se la cuenten bien, como algo de la propia vida; después de los poetas que tuvo, de los que amaron la naturaleza, de los personajes pintorescos e importantes; qué pájaros anidan allí, oriundos o inmigrantes; qué flores hay, todo..." ¿Qué persigue y quién es este hombre que llamaba al dinero *estúpido*, y que si "no sabía administrar, sabía no gastar", este "gigante en el altillo" de su pensión de Londres, de la que era el marido de la dueña, viuda de buena voz que admiraba a ese ser extraño que a su vez admiraba a los pájaros, pero no a los que disecaban en el gabinete o el museo sino a los que latían, vivos, en los parques y en otras tierras, *allá lejos y hace tiempo?* Era el naturalista del que aprovechaban sus observaciones los hombres de ciencia, pero los editores devolvían los manuscritos; era el escritor que no cambiaba una palabra, aunque se opusiera toda Inglaterra; era aquel en quien despuntó en la infancia, ante la mirada de la madre, una propensión "no melancólica ni triste..., de felicidad y de pureza", porque en ese ámbito natural y desasistido que lo rodeaba vió su divinidad, la patria de sus padres, la tierra ancestral del hombre. Era un nómada, o mendigo, o ermitaño, formas las tres de esa aceptación de un destino en la que radica la fuerza de las personalidades, que parecen ceder porque su forma la configura un *fatum* o luz que las envuelve, semejantes sus gestos a las anfractuosidades de la roca, humilladas, dulcificadas por la nieve y el agua que a veces las borra, y lentamente y siempre las perfila. Igual pacto de no resistencia existe entre Hudson y la vida, pues aprendió temprano cómo la lucha del hombre contra la naturaleza y el destino se decide a favor del viento; cómo el tiempo devora a los hijos del rancho sobre el que arroja su sombra el ombú, es decir, la imagen arbórea de la nada que puede más que la obra del hombre, opuesta a su sino.

Martínez Estrada compone su libro sobre dos grandes núcleos: la existencia de Hudson, que titula "Vida y mundo", y su trascendencia, "Obras e ideas", unidos ambos por ese tema fundamental, subyacente o visible, que es el del ser del hombre, su yo profundo,

la inscripción para la que es necesario apartar las hierbas, como en la losa de Gilbert White, "tal como apartamos los cabellos enmarañados que caen sobre la frente de un niño, cuando queremos ver su rostro". Para eso contempla a Hudson en su infancia, en la casa de "Los 25 ombúes" que tocó; en la de Chascomús, con el padre bolichero, que era la masculinidad perseverante y desdichada; con la madre que representa la fe, el vuelo sobrenatural y femenino que alumbra vidas sobre la nada; lo sigue en sus primeras observaciones, sus adventicios maestros, sus lecturas; en su sentido de la orientación y el olfato, más parecidos a los de la cabalgadura que a los del jinete, que se maravilla de tan ignotos poderes; "en Inglaterra, y a pie", donde conservó el idioma con que soñaba, aunque se le hiciera difícil hablarlo. (Las almas eternas, ¿habrán olvidado el lenguaje de su país de origen?)

Los sentimientos poseen signos convencionales, inteligentes entre sí, aunque se queden en el umbral de la cultura. Ésta puede aprovecharlos, pero no les da entrada oficial hasta que les reconoce su máximo valor, que es, precisamente, cuando dejan de ser sentimientos y se vuelven datos psicológicos. Existe otra degeneración verbal, que son los sentimientos literariamente explotados. La nota pura de Hudson en este aspecto es su posición, indemne, como si hasta él hubiera permanecido virgen el alma en la naturaleza. Martínez Estrada analiza la posición del hombre en la historia frente al mundo de los animales y los vegetales, de los insectos y las cosas; y así como hubo épocas en que éste aparece censurado o relegado, y otras, analizado científicamente, dice que la más grande aportación de Hudson "es la de haber hecho de la sensibilidad una forma del pensar intelectual con no menores exigencias y satisfacciones que la del pensar científico". Y con ello estamos nuevamente en aquella actitud que hacía de los griegos, anteriores a la filosofía, teologizantes, o filómitos, porque se atenían a su personal, humana, única visión del cosmos. Por eso Martínez Estrada anota los datos individuales de Hudson, los sentidos con los que percibe el mundo: lo que ve, lo que oye, lo que toca, lo que huele, lo que paladea (sentido esclavo, que inferioriza con sus apetencias; aunque a veces signifique para algunos un reminiscente sabor de infancia, edénico, como el reencuentro del agua, la leche y el pan). Hudson, por una inclinación que en nada semeja a la actitud del puritano, sino más bien a la del niño que crece en el campo —donde la vida se adelanta con naturalidad a sus inquisiciones— siempre elige entre sus re-

cuerdos, entre las alucinaciones de la realidad que lo persiguen, lo más puro, lo que se entiende sin mezcla, y que a veces puede parecer incauto, o cínico, o cruel. "Pues su ingenuidad y su decoro —dice Martínez Estrada— no están antes sino después de la conciencia del pecado. Piensa y siente como quien no ha tenido oportunidad de cultivar su lascivia, solicitado por otras preocupaciones". Y eso es lo verdaderamente viril en él, la fuerza y el manso coraje que sobrecogen en sus escritos: lo sexual no es un objeto eludido por convicciones morales o estéticas, sino un tema que trata cuando lo encuentra, simplemente, porque no tiene más interés ni importancia que los otros. Sin embargo él es "un observador por imperio de su sensualidad, más que de su intelecto"; lo que no significa una polarización sexual de la vida ni tampoco una blasfematoria indiferencia al respecto. En Hudson existe una constelación de los sentidos como sólo se da en el hombre pleno, en la total armonía de la naturaleza.

Todo ello lleva a Martínez Estrada a analizar su personaje en el terreno de las ideas, en el concepto de "limitación", que confiesa haber compartido con quienes a primera vista calificaron a Hudson, alguna vez, de estrecho, de apátrida o frío respecto al idioma, a su país, al tirano que lo gobernó durante las primeras décadas de su existencia argentina. "Estaba por encima y más allá de la contienda", es necesario repetirlo con las palabras de su identificado; en un mundo cuyo compás abierto se asentaba en dos polos, naturaleza y destino. En la unidad de su vértice está el hombre, y entre ambas líneas que se proyectan al infinito, no sólo sus sentidos ancilares y el más alto de ellos, la visión con la que se cierne sobre la realidad, sino su espíritu, su palabra, puente indestructible que lo enlaza con el cosmos, ya sea en contemplación, teoría o espejismo.

A través del insumiso Hudson podemos ver la imagen, apasionada y semejante, de quien lo sorprendió en su atmósfera, donde, para merecer la libertad, es necesario ser de la casta de los invendibles y elegir la pobreza, que es "la sal de las lágrimas y el insomnio en la fiesta de la vida". Así, con tan sencillo lenguaje, Martínez Estrada penetra en *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson*, y alcanza en él esa calidad de hondura y de belleza que hace a las obras humanas inolvidables.

FRYDA SCHULTZ DE MANTOVANI

NOTAS

Libros

NOVELA

ALBERTO MORAVIA: *La desobediencia* (Emecé, Buenos Aires, 1951).

LUCAS, protagonista de *La desobediencia,* es un adolescente en el momento más puro y específico de la adolescencia, en el instante agudo de la transformación del niño en hombre. Entonces, desobedece, se resiste a esa transformación, rechaza toda vida futura, y ese repudio mediante el abandono sistemático de sus actividades voluntarias y obligadas, lo conduce a una grave enfermedad. Lo salva una especie de catarsis onírica, y la salvación se completa cuando Lucas acepta la vida, lo cual es aceptar, en forma ya viril, el amor. El desarrollo de la obra, juzgado desde el punto de vista de lo que se ve por la calle, es caprichoso y presenta numerosas fallas. Por suerte es así, dado que lo mismo ocurre con toda novela, razón por la cual es precisamente una novela y no un manual de psicología o fisiología. Pero aparte de ello, llaman la atención dos circunstancias de carácter más singular.

La primera es la decisión con que el autor trae a la obra, sin ahorrar detalles, aspectos de la vida sexual: el primer beso que recibe Lucas, el de la institutriz; la escena del baño, y otros. Decimos "decisión", porque no les añade una doctrina moral, una teoría científica, o una segunda intención poco literaria; antes bien, se hace caso omiso de tales adyacencias. El amor —dice tácitamente Moravia— es una imprescindible suma de acciones que, llevadas a cabo de acuerdo con imprevisibles variantes personales, tienen relación por igual con el cuerpo y con el alma. Moravia no se especializa ni en el amor-exaltación, ni en el amor-tristeza, ni en el amor-angustia, ni en el amor-deseo, ni en el amor-repugnancia, ni en el amor-costumbre. Al revés, acepta todas estas posibilidades y las lanza en la agitada dinámica de los estados de ánimo de sus personajes [1]. Esto, cuando recibe expresión artística, tal como ocurre con Moravia, significa innovar en la materia.

1 La misma idea inspira *Romeo y Julieta* de Shakespeare.

La segunda circunstancia que llama la atención es el sosiego, la naturalidad de sus palabras, esa paz en medio de la cual, al leer, todo se encadena como por un espontáneo encantamiento silogístico, tanto entre los hechos menudos que configuran cada uno de los grandes cuadros, como entre cada uno de ellos: el viaje en tren, el episodio de la colección de sellos, el del colegio, y así. Sin quererlo, el lector piensa en San Agustín cuando confiesa sus extravíos. Todo esto, para San Agustín, tenía una explicación válida: le faltaba Dios, es decir, un punto de referencia absoluto y definitivo. Hallado Dios, pudo adquirir su serenidad y, desde entonces pudo también, por ausencia o por presencia de Dios, explicarlo todo, decir su palabra llena de paz. No hay turbación alguna en el escrito del santo, porque para él, faltándole Dios, todo lo otro era lo natural, lo lógico. Las cosas, en su juventud, no habrían podido ser de otro modo.

También Moravia tiene un punto de referencia absoluto: lo femenino, esencia que explica todo cuanto, de alegría o dolor, puede poseer un hombre. En *La desobediencia,* el rechazo de la vida por Lucas no era sino una manifestación de la no obtención de la mujer: su desilusión con la *madonna,* el desenlace de su relación con la institutriz. De allí, entonces, la naturalidad con que todo acontece en la novela. Tampoco podían haber sido de otro modo las cosas para Lucas, porque el logro de la mujer, bajo toda clase de formas y posibilidades particulares distintas, es para Moravia la única razón que impulsa al mundo, tal como para un cuerpo que cae la única razón que hay es la ley de gravedad, y cae con una sencillez, con una naturalidad que no podrían extrañar a nadie. Según Moravia, todo el bullir inmediato de la vida tiene por centro alguna mujer. Lo que propone es un panfeminismo; lo que quita, es toda consistencia propia a lo viril, que es, en los casos novelísticos de Moravia, una aspiración nebulosa a lo otro, jamás realizada del todo. Diversas obras de Moravia lo confirman. En *Agostino,* el mundo del niño está dado por las actividades de su madre: la observa, espía su piel, tantea su ropa, y cuanto le ocurra a él, habrá tenido a ella como origen y como fin implícitos. En *El amor conyugal,* el intento del escritor: alejarse de la mujer para escribir, en lo cual, por lo demás, fracasa, tiene por castigo, aparte de aquel fracaso, la infidelidad conyugal. En *La mascherata,* que por pertenecer al género de la farsa habría permitido al autor, si lo hubiese deseado, apartarse de su tema, todo lo que sobreviene se debe a que Fausta, directa o indirectamente, lo ha suscitado. En *La romana,* Adriana no es un personaje sino el mundo, y a su alrededor giran, vagos satélites, los hombres. Y Mino, el único a quien Moravia confiere consistencia propia, o sea, virilidad, es, en la postulación última en que lo proyecta —el autor es responsable de *todo* su personaje—, un suicida, una equivocación de la naturaleza. Cabe agregar, teniendo en cuenta además muchos cuentos de Moravia, y sin que esto signifique una sumisión especiosa a la estadística, que en cada uno de ellos hay un solo personaje femenino y varios masculinos.

De un modo u otro, a pesar de esta unilateralidad, lo decisivo en Moravia

es la primera de las dos circunstancias señaladas. Es cierto que la segunda, por parcial, limita *La desobediencia*. No obstante, cabe insistir en que esta fisura, este unilateral punto de referencia, no puede ser lo determinante al apreciar la obra. Para juzgar una novela, así como toda otra creación artística, es imprescindible tener en cuenta estrictamente qué es el objeto del juicio que se ha de pronunciar. En este caso, el juicio versa sobre una novela: una afirmación individual totalmente voluntaria, no un estudio. Es decir que lo importante es sólo lo que el autor se ha propuesto al escribirla. Pues bien: en el caso, no es demostrar un panfeminismo, sino hacer posible, mediante éste, un resultado constructivo para uno de los aspectos de la vida —el sexo—, tratado tal cual es, sin una improcedente propaganda en favor ni en contra. Moravia resolvió desarrollar su novela sobre uno de los terrenos posibles. Nada obliga a un novelista a elegir este terreno. De tal modo, lo decisivo no es si elige éste u otro, sino una vez elegido alguno, qué hace con él. Y lo que hace Moravia —aquel resultado positivo— es elogiable.

LUIS JUSTO

VASCO PRATOLINI: *Crónica de los pobres amantes* (Losada, Buenos Aires, 1951).

LA calle del Corno ya no existe, el imperio fascista desapareció, adivinamos que la *Crónica de los pobres amantes* no perdurará.

Precedida de esa fácil nombradía a la que casi toda la novelística de posguerra —italiana y francesa— se ha hecho acreedora por méritos no pertenecientes a propios e íntimos recursos, sino a una situación extrínseca que favoreció el nacimiento de un tipo particular de literatura, en la que predomina una inmersión relativa en la vida, o de otro modo, su realización a través de un aprovechamiento parcial de determinados sectores vitales, esta obra de Pratolini toma una ciudad de Italia, Florencia, bajo el régimen de Mussolini; de la misma, una calle cualquiera, y con personajes que podríamos hallar en cualquier urbe del mundo y con la condición humana acomodada a las anfractuosidades de la política —tan semejantes en todas partes: cobardía, complicidad, humillación, venalidad— teje una simple y estricta red de palabras.

Directamente influída por esa corriente literaria norteamericana que hace del universo, en primer término, una experiencia vital, y en segundo lugar, una ubicación estética, la *Crónica de los pobres amantes* recoge todos los matices de esa torrentera, sin añadir otra cosa que el enfoque y la consecuencia directos que puede traernos un documento de época. Así, en dicha novela, a causa de desplazarse en ella un sinnúmero de criaturas, muy pocas consiguen destacarse, apareciendo en ocasiones como fuegos fatuos, es decir, deslumbrándonos con las *posibilidades* que tal o cual personaje hubiera podido mostrar en el remoto caso de haber sido más desarrollado. Pero, para Pratolini, la novela es una exposición de la vida, no una profundización en la vida. La

vida aparece ahí como un objeto, tomándosela bajo la apariencia fastuosa de una coherente vitalidad, pero en realidad desvirtuándola, despojándola de sus atributos reales, esenciales. Si para Pratolini la existencia se refugia en una calle, en donde todo ocurre, pero nada permanece ni es ahondado, ¿qué resultado puede brindarnos, si esa vida aparece condicionada por un cateo artístico? Apenas, una sencilla ejemplificación, un sector limitado de la misma. Si a ello agregamos la voluntad de poner a la palabra en un plano *ingenuo,* desasida de toda estructura de lenguaje copioso, trabajado —no en el sentido de una mera adjetivación, sino en la elaboración natural del vocablo—, recogeremos la impresión de que Pratolini, como tantos otros escritores que manejan esa tan ponderable y utilizada corriente norteamericana, hace de la literatura una especie de periodismo realístico-poético de regulares proyecciones, sin ninguna trascendencia, puesto a explicar una circunstancia actual, que puede o no solicitarnos en el instante y dejar de interesarnos radicalmente en el porvenir. A fuerza de querer abarcar un mundo y mostrarlo —vida y seres— es como Pratolini soslaya o nos presenta en forma desdibujada la figura de la Señora, imagen de resplandores singulares, que atraviesa algunas páginas del libro con un fulgor obsesivo e inclemente. A fuerza de intentar darnos un panorama cae en un bordear, en un orillar, y las energías no le alcanzan para asir todo el paisaje que la vida le ofrece, quedándole el recurso de decir que "no basta el día para mirarlo". A fuerza de rehusar el vehículo estético, se desploma en una vida literatizante, que no puede menos que desagradarnos.

En suma: una novela que nos habría convencido más si nos hubiera entretenido menos.

F. J. SOLERO

ENSAYOS

GUILLERMO DE TORRE: *Problemática de la Literatura* (Losada, Buenos Aires, 1951).

PONER orden en el cosmos, diversamente errátil, de las letras actuales —de otro modo: exponer los problemas de la literatura, resumir las tesis que se enfrentan y las que sin enfrentarse se mantienen en una incongruente presencia, reducir a conclusiones este desbandado universo— es una tarea verdaderamente esforzada, siempre y cuando no se haga con el fácil auxilio de la *sancta simplicitas* —el secreto de muchas simplificaciones— sino, al contrario, en posesión de una extraviadora riqueza de datos, con el conocimiento matizado de las ideas, y sin ignorar las complejas relaciones de lo literario con lo social y lo filosófico, capítulo este último de por sí muy difícil de sintetizar, y aun de entender. Guillermo de Torre realizó este trabajo con su *Problemática de*

la Literatura, en un extenso libro que sitúa los hechos literarios en su mundo —en nuestro mundo social—, los relaciona con las ideas de la época, estudia la acción de las sectas políticas y de ciertos tipos de Estado en la vida literaria, registra, discute y juzga, en fin, las cuestiones que vienen agitando la conciencia profesional y humana de los hombres de letras de nuestros días.

He aquí lo primero que se nos ocurre decir de este libro: se trata de una obra útil. Útil, no sólo para los literatos y los lectores sino para el pensador y el sociólogo, pues recoge y ordena una información muy abundante que anda dispersa en revistas y libros monográficos. Guillermo de Torre nos ha prestado el servicio de disciplinar esa prolífica vida en un cuadro sistemático que podemos manejar sin penosas rebuscas. La abundante bibliografía y las citas, hechas con precisión, son también méritos prácticos que es justo acreditarle y agradecerle al autor.

Lo extenso de la materia y su variedad nos vedan todo intento de citar el contenido entero de la obra, so pena de consagrar nuestro espacio a un mero índice. Con mayor motivo debemos abstenernos de analizar cada uno de los temas (nos ocuparemos de los que más nos importan), por someramente que quisiéramos hacerlo. Baste decir que las rúbricas del libro de Guillermo de Torre van desde el problema básico de la literatura moderna, el *problema* de su derecho a existir —planteado por los propios escritores— hasta un capítulo de conclusiones, donde el autor condensa sus tesis, y nos enfrenta, para terminar, con el azaroso porvenir. Entre estos temas extremos se sitúan los debates —actualmente tan frecuentados— sobre literatura comprometida y dirigida, la responsabilidad del escritor, la temporalidad de la obra, el conflicto de los sistemas totalitarios con el arte...

Ante cada uno de los problemas Guillermo de Torre formula su propio juicio, con un honrado deseo de verdad, sin dejarse seducir por tentaciones efectistas que suelen ganar fácil crédito, de lo que le preserva, sin duda, su amor a las letras y el consiguiente deseo de no hacerse cómplice de las fuerzas disgregantes de fuera ni de sus íntimos impulsos autodestructores. Se ve que no quiere jugar con valores demasiado preciosos para él sino servir lealmente esos valores, y contribuir, si puede, a devolverles la salud. Este eje emocional es, sin duda, lo que presta al libro un tono de equilibrio, de seriedad, de buen sentido.

Por supuesto, las posiciones del autor no lograrán todos los sentimientos. Nada más natural en una materia tan flúida, dudosa en sus mismos planteamientos, incierta, y en consecuencia opinable. También habrá de suceder —es nuestro caso— que un interés más acusado por tales o cuales temas, induzca a reclamar desarrollos más amplios o eche de menos puntos que se consideren importantes. Así, al tratar de las diferencias entre literatura comprometida y literatura dirigida, advertimos que no aparece, al menos expresamente, el concepto de dirigismo social, que también existe, y no es menos coactivo que el otro dirigismo, el político. La presión del dirigismo social, por ser di-

fusa, puede pasar inadvertida, hasta para el escritor que tal vez se considere libre y sólo gobernado por la propia conciencia. El dirigismo social complica mucho la tarea de distinguir entre literatura comprometida y literatura dirigida. Ambos conceptos pueden ser separados, en casos flagrantes, y Guillermo de Torre lo hace estableciendo que la literatura comprometida responde a una iniciativa espontánea del autor, en tanto la literatura dirigida supone normas impuestas al escritor desde afuera. Parece claro. No lo es, sin embargo. Y así, el propio autor, más adelante (final de la pág. 211), busca otro criterio que eluda la dificultad de apelar, como signo diferenciador, a la intimidad, oculta a la mirada, del escritor, cuando dice que la literatura comprometida exalta principios que son a la vez fines, mientras que la literatura dirigida se cuida sólo de los fines y todo lo supedita a ellos. Cree que las fronteras entre ambos conceptos están aún mal delimitadas, y si uno reflexiona con cuidado acerca de este asunto, empieza a sonarle a galimatías. Así, puede suceder que, dentro de un círculo de literatura dirigida (incluso por el Estado), se produzcan autores y obras emanadas de un "compromiso" voluntario, pero concordante con la línea de dirección. Y que en un medio libre exista, como existe, una literatura dirigida, aunque no por el Estado sino por la presión social. Por lo demás, las épocas dogmáticas —véase la *Divina Comedia*— produjeron una literatura, a la vez dirigida y de suprema calidad. Al final del capítulo, Guillermo de Torre toca el acierto cuando pide una literatura resuelta a "no escamotear el reverso". Justo. Es más claro, en efecto, hablar de una literatura inesencial, de propaganda (melodramática) y una literatura esencial (trágica). De este modo el concepto de dirigismo pasa a su lugar: a ser lo que es, un concepto sociológico, no literario.

También me hubiera gustado ver, en *Problemática de la Literatura,* algo que me interesa sobre un aspecto particular de la responsabilidad del escritor. No basta que el escritor sea sincero y valeroso, en su acción o su inhibición, respecto al mundo. Además, tiene el deber de ser cauto y serio en los fundamentos intelectuales de sus actitudes. No hay derecho, sobre todo cuando un escritor tiene prestigio —con mayor motivo si es merecido— y por lo mismo oficia como autoridad social, a lanzar ocurrencias o excreciones humorales, meter mucho ruido con ellas, quizá influir en acontecimientos trágicos, para declarar, al cabo de algún tiempo, con los mismos frívolos o los mismos viscerales fundamentos: "Me equivoqué". Evidentemente no se le puede exigir al escritor ni que se abstenga de intervenir en la vida social extraliteraria (a veces tiene el deber de hacerlo) ni que, interviniendo, acierte siempre. Menos aún que si se equivoca, se empecine en el error o se calle. Pero eso sí: está obligado a no hacer su publicidad literaria con la política y, en lo posible, a impedir que otros hagan publicidad con su literatura. Pero si esta confusión se produce, y el escritor advierte un día su error, lo menos que debe hacer es replegarse a su oficio, y no reincidir en el mismo juego, esta vez al servicio de otro partido, aunque de opuesto color, y hasta —se han

dado casos— con espíritu persecutorio contra quienes le habían seguido en la primera fe, ahora renegada. Si estos errores se cometieran después de haber sopesado con severidad, hasta el extremo límite, el embanderamiento, pase. Pero sucede que, a menudo, la afiliación no es sino un golpe emocional pasajero (no hablemos de algo peor) sin sólidos fundamentos. En estos casos hay una responsabilidad, y muy grave.

Nos parece excelente lo que dice Guillermo de Torre sobre la historicidad de la obra literaria, punto en el que cita sus prioridades respecto a Sartre y otros. También comparte actitudes de Sartre cuando, en las conclusiones, escribe: "La pureza química —en sus rarefacciones líricas— y la impureza residual —en sus vertederos tendenciosos— amenazan por igual a la literatura". Está claro que se sitúa contra la gratuidad, entendida como ejercicio lúdico insubstancial, un escribir por escribir. Con esta aclaración gana su pleno sentido este juicio de Guillermo de Torre donde la verdad no sufre de la aparente paradoja: "Cabalmente, afirmar la superioridad del arte puro, rectamente entendido, no equivale a otra cosa más que a negar la legitimidad del arte gratuito".

Queremos dedicar una atención especial a ese extraño remordimiento de conciencia de los escritores que les lleva a renegar de su oficio, de su arte, y a escupir con saña sobre el pobre cadáver de la literatura. Es uno de los aspectos de la *problemática* que Guillermo de Torre trata con más fortuna. Busca los orígenes de esta dolama literaria, tan curiosa, y nos guía a través de sus etapas, desde el año 1919, en que la revista *Littérature* (título irónico, de intención nihilista) planteó precozmente la famosa cuestión del *para qué escribe usted,* hasta hoy, cuando los escritores acaban preguntándose a sí mismos: ¿Para qué escribo yo? El literato padece de la acedía de su oficio, un desabrimiento radical, fatiga de juglerías, deseo de justificación. En medio de las dos depresiones —la de la otra post-guerra y la de ahora— se registra una etapa de exaltación, entre los años de 1935 y 1939, cuando la gente de letras alza el brazo, cierra el puño, y se alista en adversos cuarteles. Pero esta es fe de literatos, no como tales, no fe de la literatura ni en la literatura, sino préstamo que le hacen los dogmas políticos, y por esta causa, en realidad, otro modo de expresar la penuria de ánimo, en cuanto el arte literario echa mano de un asidero exterior para revitalizarse, para ganar una fuerza vicaria, a costa de ponerse a servir, como Jacob, en casa del tío Labán. Pasa, con la guerra de 1939-1945, esta ola sectaria, y otra vez caemos en la depresión: la literatura vuelve contra sí misma el aguijón y se increpa para averiguar si puede disculparse del crimen de haber nacido. Guillermo de Torre expone este proceso de excelente manera.

Nosotros, como todo el mundo, hemos oído también esos plañidos fúnebres de quienes escriben abundantemente para probarnos que no se debe escribir. Sólo hemos prestado a este fenómeno —sin duda el más interesante de la literatura actual— una atención de indicio, sin tomarlo en serio. Indicio del

estado de ánimo de una época y de una civilización, pero sin valor, sin seriedad, en cuanto problema de la literatura como tal, o en cuanto problema, simplemente. Las cuestiones mal planteadas no son problemas.

Si quisiéramos saber algo sobre los móviles de la actividad particular de un escritor, estaría bien preguntarle: "¿Para qué escribe usted?" Uno puede escribir por muchas razones y sinrazones, incluso "por debilidad", como declaró Paul Valéry. Pero con esto no hemos tocado, en modo alguno, a la justificación de la literatura. Si hubiesen interrogado a Luis XVI acerca de los motivos que le inducían a trabajar como cerrajero, bien podría haber contestado: "Lo hago porque estoy aburrido". Pero esta respuesta no permitiría deducir, aun cuando se reiterase en otras muchas personas, que la cerrajería fuese un vicio inconfesable, un entretenimiento tonto, una debilidad o tal vez una traición a las obligaciones del hombre para con el mundo. No se trata, en realidad, de saber por qué escriben los escritores sino cuáles son las necesidades humanas que sirve la literatura. Admito que la literatura, como otras artes, en cierto aspecto, cambie el oro de una vivencia íntima, quizás inefable, por el cobre de la expresión, aunque muchas inefabilidades que andan por ahí no son sino mero vacío. Ya se dijo, hace muchísimo tiempo, aquello de "la letra mata". Pero esto no basta para condenar a la literatura: el hombre y la insuficiencia son consubstanciales.

La primera falacia que encontramos en el planteamiento del tema, aparte de lo dicho, consiste en situar a la literatura a mitad de camino entre la Constelación de Hércules y la Gran Nebulosa, como si fuese una realidad separada del resto de la cultura. Claro está: semejante asteroide es una mera ficción conceptual, y no existe en ninguna parte. La literatura nació —no fué caprichosamente inventada— porque era necesaria, aunque no indispensable (el hombre ha vivido milenios y milenios sin ella, como vivió sin la ciencia y sin la misma civilización). La literatura se justifica, no sólo por sí misma, sino también en sus relaciones con el mundo porque no es una entelequia desubstanciada. Así, para el psicólogo (y nadie puede privarle de este derecho pues examina una realidad que le atañe, aun cuando esa realidad comparezca con la veste de una cimera pureza) la literatura sirve la necesidad humana de traducir vivencias interiores en fórmulas verbales, aliviando de este modo tensiones anímicas o resolviéndolas. El sociólogo sabe que la literatura, como las demás artes, determina estados comunes de sensibilidad, con efectos muy importantes en el campo de la ética y de la conducta. El estudioso de la cultura ve, en el tratamiento literario de la realidad bruta, un modo de hacer culturamente asimilable esa realidad, con lo que las civilizaciones —y los hombres concretos instalados en su seno— forman su estilo, es decir, los esquemas de reacción indispensables para una criatura cuyo instinto, al no tener expresiones rígidas hereditarias, deja una gran libertad adaptiva. En fin: el literato crea literatura: simplemente. No tiene que buscarle justificación. Lo que debe justificar el literato es su propia obra, y esto ante su conciencia de creador y de artista, decirse a sí mismo si es sin-

cero o si es un farsante. Claro está: puede haber un momento histórico en el que la literatura falle porque sea mala (culpa de los literatos) o porque el ambiente se haya tornado inhóspito (culpa del medio). En ninguno de los dos casos vemos una culpa de la literatura.

En la presente crisis de la literatura advertimos, ante todo, un fenómeno más del *estiaje de la fe subideal* que afecta a toda la vida de nuestra civilización. Pero, esto aparte, el resentimiento de ciertos escritores (no confundirlo con la insatisfacción legítima y personal) contra las letras, es un modo de confesar que su conciencia está en conflicto con su obra, probablemente por falta de sinceridad, pues la mentira es la peor toxina para el arte.

Por eso no podemos menos que acompañar a Guillermo de Torre, con nuestro propio deseo, cuando formula la esperanza de que la literatura, en el porvenir, acertará a vencer "todos los riesgos de extravío y las amenazas de servidumbre que asedian hasta los últimos reductos de su ser".

ALVARO FERNÁNDEZ SUÁREZ

BERNARDO CANAL FEIJÓO: *Burla, credo y culpa en la creación anónima.* Sociología, etnología y psicología en el Folklore, (Nova, Buenos Aires, 1951).

CANAL FEIJÓO reúne en este libro diversos estudios folklóricos. Los primeros datan de hace casi quince años; el más reciente ha aparecido no hace mucho en las páginas de esta misma revista que acogió a alguno de los anteriores. Pero su aparición conjunta en este volumen es más que una recolección automática. Sobre que el autor ha "clarificado y mejorado considerablemente el material original en el traspaso", la reunión de estos ensayos permite considerarlos en su totalidad funcional.

Bernardo Canal Feijóo —poeta, dramaturgo, ensayista— es en nuestro país uno de los poquísimos investigadores para quienes el Folklore es más que la mera recolección del material folklórico y su somera comparación con el *Cancionero* de Rodríguez Marín. Objeto de estudio y —más aún— objeto de reflexión, el fenómeno folklórico proporciona a Canal Feijóo oportunidad para unirse al movimiento general de esta disciplina, por una parte, y por la otra, la de levantar catalogaciones y estructuras que le pertenecen: la división de las tres áreas (de aspecto sociológico, etnográfico y psicológico) donde juegan la burla, el credo y la conciencia de la culpa que dan su forma a este libro; su lógico —y tampoco atendido, en general— interés por el *sujeto* del Folklore (nuestro hombre) tanto como por el *"objeto* folklórico en sí"; sus sutiles anotaciones sobre el uso del español y del quichua en la literatura popular; sus reflexiones, de tanta cordura, sobre la intervención de los animales nativos en la fábula; su interés por el elemento americano de nuestro folklore, que no le impide ver el trasplante mecánico de las coplas de Navidad y su invierno

ficticio. Canal Feijóo, espectador minucioso de la "Fiesta de Sumamao", colector de textos tradicionales, es, como se desprende de esta corta enumeración, un folklorista en toda la extensión de la palabra. Conoce perfectamente el funcionamiento vivo de la región que trata, y aunque sus postulados aspiran a una generalización que llegue al "alma argentina", sabe mantenerse, cuando es necesario, en una zona donde lo "nacional" es "al menos regional". Y está, además, al tanto de la bibliografía última de su material [1].

Muy de señalar es la vinculación de Canal Feijóo con la doctrina psicoanalítica y su aplicación en el Folklore. Las conquistas de la psicología profunda en el terreno folklórico son de una enorme importancia; y es lástima que Canal Feijóo se incline más hacia Freud que hacia Jung y su escuela (las especulaciones de Kerényi, por ejemplo, tan luminosas e incitadoras). Canal Feijóo, aunque no parezca adherirse totalmente a ella, desarrolla largamente, y con un escrúpulo muy loable, la doctrina freudiana de la "horda ancestral", la "tragedia primigenia", el "magno suceso con que se inicia la civilización" (pág. 184 sigs., con algunos reparos en la nota de págs. 191-192). La teoría ortodoxa freudiana le sirve "como la que más convincentemente procura una lógica profunda al drama de la conciencia incestuosa y la única que da un máximo de interés posible a la leyenda hoy". Pero sucede que esta teoría —y es la única brecha seria en todo el estudio de Canal Feijóo— no ha resistido ante el examen de la crítica [2]. Malinowski (*Sexo y represión*), y tras él Aldrich (*Mente primitiva y civilización moderna*) han invertido la tesis freudiana del viejo crimen iniciador de la civilización: la represión no es el motor de la civilización, sino un subproducto inevitable de toda cultura. Y esta limitación ortodoxa es de lamentar no solamente en un campo teórico, sino porque es precisamente en los últimos estudios de Malinowski sobre las sociedades matriarcales de Trobriand donde Canal Feijóo hubiera hallado los ejemplos de la prohibición del incesto entre hermanos, más útiles para el estudio de su leyenda del kakuy.

No sé, ahora, si mi deformación profesional permitirá al muy hipotético lector de esta nota darse una idea cabal de lo que representa este libro de Canal

1 Apenas si es posible señalar dos o tres livianas omisiones: entre la literatura del Zorro se echan de menos los zorros fantasmales de Oriente, renarrados por Lafcadio Hern, tan vinculados con el ciclo de la vegetación; la historia del que no puede escapar a la muerte disfrazándose (pág. 49, nota, y caso décimoctavo) figura en la *Colección de Folklore* en una versión con personajes humanos. El único punto débil, en la argumentación filológica del libro, es el valor excesivo que se concede a la voz "cabeza" en el sueño de Aquiles (pág. 230): se trata de una simple designación afectuosa (el *caput carum* virgiliano) aplicada, no a fantasmas sin cuerpo, sino a la persona. Antígona, al comenzar la tragedia homónima de Sófocles, trata de "Ismene cara" —lo que vale aquí por toda la cabeza— a su hermana, de pie ante ella.

2 Desde su supuesto inicial (la existencia de hordas entre los monos superiores) hasta sus menores detalles: "los desplazados... se verían obligados a ir a procurarse hembras en otros grupos, arrebatándoselas a sus celosos poseedores" (pág. 186). ¿Es más fácil acaso burlar a un celoso poseedor de otra horda que al de la "horda propia"?

Feijóo, en años de dedicación, de estudio sobre el terreno, de postulación inteligente, de elaboración aguda. Folklore es para muchos (y hasta para muchos folkloristas) sinónimo de danzas de fin de curso o de pasatiempo después de un probable asado con cuero para extranjeros. Mostrar, en un libro denso, los planos en que se mueve un profundo "misterio de comunión universal humana", no es —y son también palabras de Canal— "la menor lección que pudiera extraerse del folklore". Y no es, por cierto, ésta de Canal Feijóo, la menor lección de conducta científica que pueda extraerse de un libro de folklore, argentino o de cualquier otra tierra. No poca alabanza, y más aquí, donde la improvisación es ley, y donde el folklore es una desdichada "tierra de nadie" que alberga tanta simulación y tantas ignorancias.

DANIEL DEVOTO.

EMIL LUDWIG: *Freud, el mago sexual.* Traducción y notas de Justo Gárate. (Losada, Buenos Aires, 1951).

A pesar de que sus editores se apresuran a decirnos que no se trata de un ataque arbitrario a Freud, este libro de Emil Ludwig está compuesto de una serie de capítulos deshilvanados, consagrados exclusivamente a lanzar exabruptos contra el fundador del psicoanálisis.

Ludwig se ocupa del tema de una manera irreverente, no sabemos si con una superficialidad que raya en la ignorancia o con una mala fe que linda con la animadversión. De todos modos, en las páginas del biógrafo alemán cabe muy bien el viejo dicho castellano: "si el uno dice blanco, el otro negro".

Ciertamente le habría convenido a Ludwig releer, mientras concebía sus páginas sobre Freud, esa obra fundamental para quien se aventura en el campo de la crítica científica: *La introducción al estudio de la medicina experimental* de Claude Bernard. Recordemos aquel párrafo en que el genial investigador francés escribe: "En ciencia la palabra crítica no es sinónimo de denigración. Criticar significa buscar la verdad separando lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo. Tal crítica al mismo tiempo que es justa para el sabio es la única provechosa para la ciencia". Y esto es lo que no ha hecho Ludwig, quien se refiere únicamente a una parte de la inmensa obra realizada por Freud.

Pero antes de continuar nuestra reseña, supongamos que Emil Ludwig tenga razón y, por ende, el derecho de referirse a la obra de Freud en los términos en que lo hace. En efecto, al hablar sólo de las obras escritas y de las teorías del maestro, así como de la labor desarrollada por sus discípulos, Ludwig se coloca en el limitado punto de vista de un escritor que ignora el fondo del tema que debe tratar. Con un poco de ingenio, puede salir del paso. Y esto es lo que hace nuestro biógrafo.

Sin duda, los seguidores de Freud quieren que se acepten en forma integral todas las verdades psicoanalíticas descubiertas por el maestro de Viena, y, en cierto sentido, los contrarios a la doctrina freudiana tienen razón al oponer

una fuerte resistencia al carácter profano de los libros de Freud. Pero era aquí precisamente donde debía surgir, entonces, el escritor capaz de demostrar la paradoja de un gran descubrimiento científico expresado en forma totalmente anticientífica por su autor y la mayoría de sus continuadores, quienes suministran, además, las armas con que serán luego combatidos. En este punto era donde la perspicacia de un gran biógrafo habría podido alumbrar los caminos, todavía oscuros, de la doctrina psicoanalítica, mostrando cómo existe, en realidad, una inmensa diferencia entre los descubrimientos clínicos de Freud y los libros anticientíficos que escribió para apoyar esos descubrimientos, y cómo en las ciencias experimentales "el respeto mal entendido de la autoridad personal sería superstición y constituiría un verdadero obstáculo para el progreso de la ciencia".

Los escritos de Freud son, efectivamente, mediocres, pero de su genial obra intuitiva pudo decirse, y con razón, que había descubierto un nuevo territorio del alma.

Subrayar esa diferencia era la tarea del buen investigador. Anularla fué la labor de Ludwig.

Nuestro biógrafo se dedica en sus 256 páginas a burlarse de Freud. Inicia su ataque afirmando que "Wagner fué el padre espiritual del nazismo", lo compara con Freud y señala irónicamente sus errores. Sin embargo, sus victorias, que a primera vista parecerían colosales, son magras y de escasa importancia.

La obra de Ludwig está encaminada a demostrar el anticientificismo de los libros de Freud. Pero para esto no se requerían dotes de gran inteligencia; bastaba con leer a cualquier psiquiatra serio de la actualidad. Todos afirman que "el verdadero título de gloria de Freud es el de haber creado un procedimiento nuevo de exploración del inconsciente".

Ludwig se conformó con juzgar a Freud como escritor, sin tratar siquiera de confrontar la doctrina con los hechos. Y como Freud no se preocupó jamás de conciliar el resultado de sus experiencias con las teorías, sobre todo las evolucionistas, que creó más tarde, es explicable, si no justificable, que el señor Ludwig haya pasado por alto el verdadero "fondo de la cuestión". Freud afirma en una de sus últimas teorías que espera "llenar las lagunas de la vida individual con la verdad prehistórica y reemplazar la propia experiencia del enfermo con la de sus antepasados". Aquí, indudablemente, lo orgánico, lo demostrable, no juega ya ningún papel, y Freud se convierte en ese escritor cuya lectura suscita tantas burlas y, a la vez, tantos gritos entusiastas de mujeres histéricas. Mezcla lo mejor y lo peor, y además se contradice. Pero al lado de estas teorías inútiles, está su extraordinaria concepción órgano-psíquica de la neurosis, que lo redime. En realidad, Freud, como lo ha precisado con sagacidad Madeleine Cavé, es un genio que carece de cualidades lógicas. Y como la lógica no es el instrumento con que se hacen los descubrimientos, puede decirse que Freud, gran genio, extraordinariamente intuitivo, participó de la verdadera esencia de las cosas gracias a la profundidad de su pensamiento y a su

comprensión de la complejidad de los fenómenos del espíritu, tras los que adivinaba todo un fermentar de sensaciones ocultas.

La "horrible mezcla" de las observaciones científicas de Freud con sus hipótesis indemostrables, confirieron a sus obras ese carácter de divulgación superficial que hace tan feliz a Ludwig.

Sin embargo, a pesar del irrespeto y de los denuestos de Ludwig, el conflicto psíquico, las manifestaciones sexuales precoces, la significación del sueño, su valor simbólico y sus relaciones estructurales con el síntoma neurótico, la formación del carácter, conservan su vigencia y se presentan como fenómenos inconmovibles en el panorama de la ciencia, como "nociones verdaderamente científicas que permiten tratar y curar la enfermedad".

Tiene, sin duda, razón Ludwig al lanzar una carcajada homérica cuando lee la interpretación freudiana de la Odisea o la no menos absurda de la familia Bonaparte. Sin embargo, esa actitud es demasiado fácil y para adoptarla no es necesario ser Emil Ludwig ni escribir obras sobre temas de los que se ignora, o quiere ignorarse, lo esencial. Claro está que no debemos nosotros seguir ese ejemplo. Su actitud es comprensible, no sólo por lo ya señalado, sino también por el auge —alarmante— de la "enfermedad de los ricos" que se populariza aterradoramente, sobre todo en los Estados Unidos. Pero éste es otro problema, de importancia indudable, que no tiene cabida aquí. Las consecuencias de una vulgarización (de alcance monetario) o las construcciones metafísicas que puedan crearse alrededor de los hechos reales descubiertos por Freud, no pueden rebajar ni modificar el valor objetivo de esos hechos. Tampoco el que los psicoanalistas, en general, acepten sin discusión las "verdades reveladas" tiene nada que ver con la figura extraordinaria de ese intuitivo: por el contrario, esa actitud le confiere mayor relieve y significación.

Tratemos ahora de desentrañar rápidamente por qué la obra escrita de Freud puede ser víctima fácil de un ataque: ante todo, Freud no prueba casi nunca sus afirmaciones y en vez de dejar que sus ejemplos se demuestren por sí solos, inventa interpretaciones absolutamente inverificables. El talón de Aquiles del psicoanálisis es, pues, la carencia de pruebas.

Ahora bien, aquí se presenta una seria objeción a nuestra crítica del ensayo de Ludwig: ¿Cómo se adquiere, nos dirán, el derecho a tener una opinión sobre un descubrimiento u observación científica? —Leyendo los libros en que están expuestas las teorías, responderemos, y no recomenzando las experiencias.

Y esto es lo que no puede hacerse con el psicoanálisis, ya que la mayoría de los libros que tratan sobre el tema son anticientíficos. Habrá, entonces, que leer entre líneas; será necesaria una labor de selección y desecho; el lector objetivo deberá reiniciar por sí mismo las experiencias dejando a un lado los errores y defectos intelectuales de la obra freudiana. Ya sabemos que es mucho pedir. Y ésta es la causa de las innumerables confusiones a que se presta la investigación psicoanalítica. Un investigador de la mayor importancia ha escrito recientemente, refiriéndose a Freud: "leyendo sus libros es imposible creer".

Concluyamos señalando uno o dos detalles de la crítica ludwigiana: para el señor Ludwig es desagradable que la neurosis tenga un origen sexual (cree que tal idea surge de un cerebro enfermo —el de Freud— por causas de represión sexual; no es difícil ver que su pensamiento es aquí totalmente freudiano y que sin Freud jamás se le habría ocurrido). Preferiría, tal vez, que su origen fuera, por ejemplo, la persistencia en el adulto de un sentimiento infantil de inferioridad, como afirma Adler. Esta idea resultaría más noble (!). Pero si desarrollamos la teoría de Adler sobre la voluntad de poderío, nos encontraremos, a la primera vuelta del camino, con que el psicoanalista disidente confirma a Freud. El hecho es uno solo. Las interpretaciones pueden variar. La antinomia Adler-Freud —a pesar de Young— es simplemente una polémica oratoria.

Otro reproche injustificado consiste en afirmar que Freud desconoció el papel capital que tienen las perturbaciones orgánicas en la génesis de las neurosis. Por el contrario, Freud creyó siempre en la importancia de los factores constitucionales y orgánicos de la enfermedad, pero se dedicó fundamentalmente al estudio de los factores de origen exclusivamente psíquico. La acusación de psicogénesis sistemática es, pues, inmerecida.

Más adelante, Ludwig, en un lenguaje equívoco, acusa a Freud de descubrimientos incompletos que no explican en forma total el problema de las neurosis. Nuevamente Ludwig olvida a Claude Bernard: "La ciencia es como una cuerda que tenemos por una de sus extremidades; la otra está en el agua, sostenida por lo desconocido. Siempre que se pretenda presentar un trabajo completo donde nada quede ignorado, podrá decirse que es falso".

Finalmente, señalemos las patéticas palabras de Freud que tan bien se acomodan hoy al libro de Ludwig: "Mis adversarios científicos no me han ahorrado ningún ultraje. No os figurais, sin duda, todo aquello de que es capaz, en nuestra época, el odio popular, ni a qué excesos pueden llegar los hombres cuando, formando parte de una multitud, no sienten pesar sobre ellos la responsabilidad personal. Soy de opinión que cuando la fase que vivimos entonces haya encontrado su historiador, éste deberá confesar que la actitud de aquellos representantes no fué gloriosa para la ciencia alemana. No hablo del rechazo del psicoanálisis, ni de la manera absoluta con que tuvo lugar, pues esos dos hechos eran fáciles de comprender. Pero no hay excusa para el exceso de arrogancia, para el desdén sin conciencia de toda lógica, para la grosería y el mal gusto en el ataque".

Y como no se trata de una refutación en regla, dejaremos al lector la oportunidad de descubrir por sí solo la superficialidad del libro comentado, y nos limitaremos a reafirmar que el psicoanálisis no puede ser considerado como una especulación sin fundamento, pues es, ante todo, un método terapéutico, un conjunto de resultados experimentales y una forma de exploración psicológica.

ALBERTO ZALAMEA

Artes Plásticas

EL PROBLEMA ACTUAL DE NUESTRA PINTURA

DESDE hace tres décadas nuevos artistas argentinos nos adelantan sus pinturas [1]. Estas pinturas equivalen a conquistas en nuestra historia inmediata del gusto y la calidad en el juzgamiento del hecho artístico. Por su conducto, hemos transitado a través de expresiones estáticas y dinámicas, versiones del alma y del cerebro, síntesis de la conciencia y la realidad, y en el conjunto de los problemas frecuentados, resueltos o desbrozados, nos hemos ido aclarando y afinando hasta comprender que una obra de arte es la suma de los fervores de la intuición y de la inteligencia, el punto de engarce entre la vida y el sueño al margen de la entrometida anécdota o el documento realista.

Empero a esta altura cabe preguntarse sobre el valor de este arte y en qué grado puede trascender el ámbito del país.

En los años más recientes, una nueva academia —la academia vanguardista— ha venido a constreñir la pintura a fórmulas imitativas. Estamos lejos de la escuela ochocentista, cuyos modelos eran fríos objetos, yesos o cartones en relieve sobre los cuales el estudiante trabajaba su oficio. Logramos dominar en los valores de la plástica; asumimos el rigor de una forma, un color, o un arabesco. Nuestro tiempo supera en esta avanzada la enseñanza convencional de un pasado sin soplo creador, mas a la vez se reduce a un esquema en extremo peligroso. El saber colocar sobre la tela un tono o una línea, prueba una habilidad sin constituir de por sí un valor. El arte es la suma de las esencias porque proviene de una rigurosa conciencia a un tiempo mismo intuitiva e inmanente. A nuestra pintura, en la actualidad, no le es ajeno este punzante destino. No podría legítimamente ignorarlo, por cuanto aún en Francia e Italia, Inglaterra, Suiza o Alemania, núcleos de pintores para doblar el cabo del vigente neoacademismo han elevado a sus consecuencias últimas el abstractismo hacia una paradojal libertad creativa, desembocando por extraño hurgar intelectualista en la harto simplificada no objetividad, no figuración o "concretismo", entre las

1 A propósito del ciclo "Treinta años de pintura argentina moderna", organizado por la SADE, en la Casa del Escritor. En 1921, presentan sus primeros óleos en Buenos Aires el uruguayo Pedro Figari y el argentino Ramón Gómez Cornet: el primero inaugura una expresión libre y poética y el segundo da vigencia a "ismos" europeos (cubismo, fierismo, incluso futurismo). Ambos a la vez inician una indagación acerca de un vislumbre de arte *propio*: rioplatense, en uno, de tierra adentro (noroeste argentino) en el otro.

nieblas de una teoría que se debate en sectores de polémica. El arte contemporáneo penetra por ese camino en zonas laberínticas o, cuanto más, sirve a la arquitectura como eslabón decorativo, no hecho plástico autónomo. En este plano esencial, la crisis acecha irremediablemente: los innovadores surgidos con las aventuras libertadoras del "fauvisme", el cubismo, el futurismo, la "pintura metafísica" y otras expresiones *vivientes* bordean el fin de su vida y no se observa sino excepcionalmente alguna ruta entreabierta que permita aprovechar los aportes de esas persuasivas, importantísimas corrientes plásticoculturales. Mas esta imposibilidad previsible tiende también a apartar a nuestros pintores de lujosas recetas, incitándolos a elaborar el signo de su personalidad y de su independencia. Sobre esta base, desearíamos un arte no de meras imitaciones o divisiones de tendencias, sino una expresión integradora que, partiendo de la persona por arriba del emplazamiento técnico de la materia y el infantilismo o atiborramiento de las doctrinas, se eleve al espíritu. Quizás sea éste el sueño de un futuro período clásico al que conduce una fundada esperanza.

Pero cuando se alude a la esperanza, se penetra en el orbe americano, en la parcela argentina. Y nos asaltan tiránicos interrogantes: ¿Qué peculiaridad tendrá nuestro arte?, ¿qué le distinguirá del europeo?, o ¿por qué rutas hallará el sentido de su universalidad? A menudo leo revistas y periódicos literarios americanos, y al par me alcanzan testimonios de amigos europeos que me sumen en preocupaciones impermeables a todo lenitivo: por el tono de sus preguntas compruebo nuestra insuficiencia. Se desea saber si en la Argentina crece un arte con características distintas del que se concibe en una Europa sobresaturada de planteos especulativos, un arte con matices de nuestro aire o de nuestra luz, de nuestra naturaleza o inédita presencia en el mundo. Aquellas publicaciones difícilmente destacan el nombre de un pintor argentino, y aquellos amigos quedan a la espera de esas diferencias... [1]. ¿Razones de exclusivismos? ¿Desconocimiento? ¿Rivalidad?

La pintura argentina es la más sensible de las tres Américas. Sin embargo, no alcanza —lejos de los machacados y aburridores folklorismos, anecdotismos o pintoresquismos: males que abruman— una dimensión del *ser* que nos entronque con la primordial y diversificada naturaleza del país. Una fuerte corriente en nuestra pintura busca la raíz de lo nacional, se detiene en la contemplación de nuestro río o de nuestra llanura que le sumerge en lo metafísico. También le tienta la Patagonia, la Cordillera, el Litoral o el Norte. Observar nuestra realidad fué tarea no vana, en su hora, para Pueyrredón. Pintores extranjeros, que aquí arraigaron durante el siglo XIX, señalan aún en dibujos,

1 No obstante, recuerdo la alegría de René Huyghe, en un momento de su permanencia última en Buenos Aires, al recibir en sus manos un breve libro de apreciación artística ilustrado con obras de nuestros pintores jóvenes. "Esto —dijo el crítico francés— es lo que yo necesito." Y vi al director de una importante revista americana acoger con júbilo un artículo acerca de la pintura argentina. He sentido también la viva simpatía de críticos artísticos de Roma, Florencia, Venecia y Milán hacia nuestro joven arte.

grabados, acuarelas y óleos, aristas de nuestro paisaje y de nuestro hombre. Los nuevos artistas no olvidan las incipientes etapas de este proceso. Pero el tema del arte argentino es vasto, arduo, de largo alcance: se halla unido al desarrollo general de una cultura. Resulta especialmente sencillo lograr formas macizas, violentas y congruentes en una tierra de tradición plástica como la de los mejicanos. Y resulta especialmente factible edificar un ondulante friso en donde el negro y el mestizo brasileños se funden con su propia naturaleza en la transmutada voluntad artística del pintor. Ahora bien: pintar la línea de nuestra llanura, de luz abstracta, de proyección superreal, o el hurgar en la desintegración de la luz hasta eliminar los volúmenes y los contornos para introducirnos en un despiadado páramo de Pampa o Norte, en un dramatismo que no salta a flor de piel sino que incita a una tarea tremendamente seria, exige un mirar en *sí mismo* sin los resabios de la sensualidad narrativa o el regodeo visual. Al quedar dividido, en sueltos fragmentos de líneas, volúmenes o masas luminosas el paisaje de la pampa o del norte, se adelanta la figura humana en su desnudez, en su pobreza. Por esta circunstancia, equivocados están quienes ven en nuestra pintura sólo las plumas de lo indígena, el color local para uso de la propaganda nacionalista de bazar, y también lo están los que sólo ven una excitante corona de colores dispuestos sobre una superficie plana. En mi manera de sentir, tarea lúcida ha sido la de nuestros modernos pintores al liberarse de lo áspero y falso de una realidad, comprendiendo que su arte puede nacer de mediatas eliminaciones bajo el control apasionado de una sensitiva razón ordenante. Hay formas típicas de creación que atenazan al artista acosado por su medio; esa creación necesita de un sector de opinión que la valore y sostenga. Un gran arte prospera por el apoyo que le prestan las minorías cultas y el pueblo, no de su indiferencia o rechazo. Florencia y Venecia, en el Renacimiento, o París, en la edad contemporánea, han visto corporizarse un arte sostenido por el esfuerzo de generaciones de artistas y el estímulo de mecenas y gustadores inteligentes. El artista de Méjico encontró en los hombres surgidos de la Revolución de 1910 (particularmente: Vasconcelos) un haz de ideas que promovieron —con el regreso de Rivera en 1920— el ejercicio de la pintura monumental al fresco en ese país, y el Brasil brindó a Portinari muros para pintar alegorías de esa tierra. En la Argentina, ya en los años de Pueyrredón, o en los de Sivori que se hacía indispensable agenciarse "una fortunita para pintar después cuanto se quisiese", o en grado culminante en los últimos treinta años, la pintura contó con escasos apoyos desinteresados, incluso contraproducentes, pues al surgir la posibilidad de decorar edificios públicos no fueron los artistas más libres e inquietos los elegidos sino los adocenados dispuestos vorazmente a explayar sus ramplonerías [1]. Desdichadas políticas alejan a un creador de la fuente originaria de lo nacional en

1 La Galería Pacífico fué decorada por un grupo de pintores modernos, es cierto, pero se trata de un ensayo nacido de la iniciativa privada para un medio comercial, aunque felizmente esas pinturas tengan un alcance artístico.

lo que trasciende a vivencia colectiva. El artista en este país, aunque alcance premios y horas de cátedra (que le absorben y aniquilan), vive en el más alarmante abandono de sus naturales potencias creativas y en el olvido de que su obra tiene un significado funcional operante. Cuanto ha sido hecho en esta tierra (me refiero a los más válido) ha crecido en soledad: implícitamente se combate contra un ambiente sordo u opaco. La aptitud del artista por expresarse mediante el dominio de su instrumento, o por obtener más allá de ese acordado instrumento una fisonomía de su tierra —tierra moral del territorio espiritual de la Argentina— se ha trenzado en una lucha desgastadora de su vocación. Esta lucha obliga muchas veces a dar prioridad a la existencia sobre la esencia y origina matices de infidelidad aun en los mejores. Además, entre nosotros, por ese estado anormal en el que cada cual se considera un perseguido o un sonámbulo, se rechaza la libre crítica en cuanto ésta abandona el elogio liso y llano para internarse en una valoración responsable, a fondo, de hallazgos y defectos. Parecería que nuestros artistas aspiraran sólo a juicios superlativos o hiperbólicos: no toleran, no admiten con espíritu emulativo el examen conciente, severo, o lo entienden como ataque personal, no en su legitimidad de jugos estimuladores y fecundantes. Y, es sabido, en momentos críticos para el arte y la cultura —como también para la vida y la criatura humanas— el asentimiento fácil, no discutido, representa un fatal atavismo: un esconder la cabeza a modo del avestruz ante el peligro o la muerte... Formulo estas consideraciones con tristeza. Empero, superándolas, creo que nuestro arte alcanzará un valor americano y mundial en el grado que, asimilada la experiencia en *profundidad* en el resbaladizo presente, se integra a una constante de vida en donde la libertad de crear y la libertad políticosocial —condición inaplazable en una democracia— se aunen en su justa medida y airosa proporción. A estas libertades invitan los amplios espacios, los horizontes inmensos y los altos cielos que nos cobijan. Somos por otra parte y por derecho un país latino y, por consiguiente, nos pertenece la inventiva artística que tuvo en el Mediterráneo categoría eminente.

En 1951, aun en Méjico se prefiere —con razón— al arte de sus prestigiosos muralistas —Orozco, Rivera, Siqueiros y otros— el más sintético y afinado de Tamayo: etapa necesaria de evolución sensible que honra a los mejicanos. Y, en este plano, ¿el arte argentino irá acrecentándose en el tiempo siendo, como es, en el Nuevo Mundo, el de visión —repito— más fina? En la jerarquía de esta pregunta cifro su mensaje secreto. Sin duda, al calar hondo, habrá de ir conectando nuestra humanidad a un lenguaje culto capaz de vislumbrar una expresión rica en substancia y sólida en estructura que coordine las esencias de la comunión territorial con los imperativos de la forma, el color, la concepción existencial, el ideal estético y el pensamiento ético, que todo esto exige en su vigorosa o delicada perfección. (¿Qué una obra de pintura es ante todo *pintura?* Claro, pero las grandes obras se alzan mil codos sobre esta perogrullada.)

¿Es ésta mi *esperanza* a tres décadas de labor renovadora vanguardista argentina? Es, por de pronto, ésta la virtud que puede diferenciarnos y señalarnos en el campo de la plástica. Hemos precisado el instante en que nuestra voz debe surgir no de una ruptura absoluta sino de una más aguda tradición expurgada de lo convencional y efímero, o mejor, de una ruptura y una inmediata creación de continuidad con el universo de la cultura occidental: la nuestra.

De este modo concibo el problema actual —y futuro— de *nuestra pintura.*

ROMUALDO BRUGHETTI

Cinematógrafo

"EL OCASO DE UNA VIDA"

El nombre inglés de esta película, *Sunset Boulevard,* es más adecuado que el de la traducción española, traducción que, como la de casi todas las películas, permanece en un prudente semianonimato. Sunset Boulevard (Avenida del Crepúsculo) es una gran arteria de Hollywood. Allí han vivido y viven, desde tiempos que ya parecen legendarios, las grandes figuras de la pantalla. *Sunset Boulevard* es, además de otras muchas cosas, un film lleno de tretas pirandelianas y de sentido simbólico. No inútilmente esa calle arbolada, donde viven las estrellas actuales y pasadas, lleva el nombre del ocaso.

El cine ha entrado de tal manera en nuestras vidas, pertenece ya tanto a la leyenda del siglo XX, que no se puede hacer una semblanza de la primera mitad de esta centuria desquiciada, derrotada, cruel y esperanzada sin hablar del cinematógrafo, de su sentido, de lo que ha representado y representa para nosotros.

Todos las nacidos hacia 1920 saben hasta que punto el cine ha contribuído a formarlos. No es posible negarlo: el cine sustituye, añadiéndole, quizás, un contenido nuevo, lo que antes era representado solamente por los libros y las aventuras. Los niños del siglo XX no leen y no se escapan de sus casas para correr aventuras; van, en cambio, al cine. El teatro no es para los niños: el teatro exige atención y colaboración. El cine es, a la vez, menos directo y más íntimo; la sala oscura no nos exige ningún esfuerzo; se establece entre nosotros y las sombras plateadas de la pantalla una complicidad que se parece un poco a la complicidad que tenemos con nuestros propios sueños. Las imágenes de la pantalla fluyen hacia nosotros como las imágenes oníricas. No es necesario que se apoderen de nosotros: están ahí,

simplemente, con una continuidad que debe semejarse a la marcha de la sangre. El cine aturde; es, indudablemente, un vicio, casi un alcaloide: nos da, sin solicitar nada de nosotros, ni siquiera nuestra atención, lo que la vida se ha negado a darnos y que, por otra parte, ya no esperamos. Digo que el cine no requiere atención, porque he visto que mucha gente se conmueve ante una escena aislada, que nada tiene que ver con el conjunto del film, y por esa escena he oído afirmar que la película es buena. Aunque queramos negarlo, debemos más al cinematógrafo que a algunos libros: nos hemos conmovido más profundamente en ese lugar secreto —como el alma de cada uno, que no siempre prefiere lo estética o moralmente mejor— que es la oscuridad de la sala.

Todo esto quiere decir que al hacer la historia de nuestra alma tenemos que incluir (y en qué medida) al cine. Creo que es inútil (sobre todo a cierta edad, la adolescencia) decir que nos gusta tal o cual película por un motivo estético o intelectual. No: el cine nos gusta *porque es el cine*. Y el cine, rápido, cambiante, aburrido, absurdo, intenso, bueno o malo, es nuestra mitología. Por eso, y cada vez en mayor grado, es más importante socialmente el papel de una estrella cinematográfica. El "snobismo" se apoya ahora más en estos astros fugitivos que en el linaje (cosa que demuestran los matrimonios de las actrices con magnates y con príncipes europeos e hindúes). Ser actor de cine es más importante que ser noble; sus inmensos sueldos dan también a los actores el oro mitológico, el extraño prestigio de la lejanía casi inaccesible que antes sólo tenía un castellano feudal.

En el ir y venir incesante de las figuras, algunas se han fijado por diez años —casi nunca más— y han dado tono a una época. Repetir nombres es casi inútil, porque la mayoría son nombres olvidados. Sin embargo, sentimos cierto placer al repetirlos, evocando aquellas imágenes: Pola Negri, la "femme fatale" morena; Clara Bow, la "flapper"; Rodolfo Valentino, el gran ídolo misterioso; Carmel Myers, Alice Terry, Thomas Meighan, Gloria Swanson...

Gloria Swanson fué, junto con Pola Negri, y más aún, porque sus papeles eran más variados, la gran estrella del primer lustro del veintitantos. Ella, con sus turbantes, con su nariz en forma de signo de interrogación, con sus diademas que le bajaban hasta los ojos, con su pelo negro achatado siguiendo la línea interrogante de su perfil, con sus ojos luminosos de gata, era considerada la más elegante. Fué también la mejor pagada (17.500 dólares por semana) y la primera que inició, en Hollywood, la era de los títulos nobiliarios, al casarse por tercera vez con el marqués de la Falaise de la Coudraye.

Fué compañera de Valentino en un film que se llamó, entre nosotros, *El día que me quieras,* y se consideró que ella, y no Nita Naldi, formaba una pareja perfecta con el "único".

Cuando, en 1926, Greta Garbo debutó en Hollywood haciendo *Entre naranjos* y creando un nuevo tipo de "femme fatale" (que pese a la moda debería ser siempre morena), la declinación de Gloria Swanson ya comenzaba. Los tipos físicos represen-

tantes de los "roaring twenties" ya se eclipsaban. En 1930 Greta Garbo, y después Marlene Dietrich, avasallaron todo; quedaron como reinas indiscutidas de la década y del cine parlante, y el público olvidó a Gloria Swanson como algo anacrónico, imposible.

En 1950, casi veinticinco años después de la época de sus grandes triunfos, reapareció Gloria Swanson en *Sunset Boulevard*. Uno de los mitos más conmovedores de la humanidad es el mito del regreso y más aún cuando, como en este caso, se trata de un regreso imponente ... y único, en la trivialidad de una película. Aunque Gloria Swanson aparezca una o más veces, será siempre la estrella de un solo film, el más extraño de los últimos tiempos: *Sunset Boulevard*.

Indudablemente *Sunset Boulevard* no sería lo que es sin la presencia de Gloria Swanson y sin lo que esa presencia implica. Aunque la propaganda nos diga que Gloria Swanson es una mujer feliz, que trasmite por radio recetas de cocina y que vive rodeada de sus nietos, sabemos siempre que, de todos modos y en cada momento, Norma Desmond es Gloria Swanson. Sus movimientos exagerados de la época en que el ademán reemplazaba a la palabra, sus curiosos pijamas, la gran soledad que esos gestos trasuntan, nos dicen, a cada instante, que lo es.

Este angustioso, verdadero, deprimente film se apoya en una situación pirandelliana y no nos deja olvidar la verdad; cuando Norma Desmond dice que Valentino prefería los mosaicos para bailar el tango, sabemos que Gloria Swanson bailó con él; cuando dice: "No habría estudios Paramount sin Norma Desmond", sabemos que no los habría sin Gloria Swanson; cuando le dice a De Mille (que filma en ese momento *Sansón y Dalila*) que trabajarán juntos en una próxima película, sabemos que esa película es *Sunset Boulevard*. Cuando dice: "Soy grande"; cuando afirma que volverá, que el público la espera y que no la ha olvidado, sabemos que ha vuelto —por una sola vez— en *Sunset Boulevard*, y que es, efectivamente, la estrella más grande; la gran estrella, la que, aunque no llegáramos a conocer, presentíamos y deseábamos, o no habíamos olvidado.

Creo que la última escena de *Sunset Boulevard*, las palabras de Norma Desmond-Gloria Swanson al público, a su público recobrado, a "the wonderful people in the dark", es una de las más íntimamente extrañas y conmovedoras del cinematógrafo. En ese diálogo final entre los reflectores, en un primer plano que es a veces despiadado, el engaño desaparece totalmente. Ya no hay equívoco: es Gloria Swanson y sólo Gloria Swanson, sin el pretexto de un argumento, la que habla con cada uno de los espectadores; la que promete lo imposible diciendo que volverá una y otra vez; la que nos habla hasta hacernos saltar las lágrimas en la mágica oscuridad de la sala... Gloria Swanson sola ante el espectador.

Fuera del equívoco Norma-Gloria, *Sunset Boulevard* es un film bien hecho, cruel y entretenido. Pero creo que el violento contraste entre las dos generaciones —los ruidosos novios actuales frente a la gran casa semi vacía, poblada de fantasmas que tuvieron fa-

ma efímera—, el atroz poblema del amor, de la piedad, del envejecimiento; el crimen final, son inferiores a la gran verdad de esta película: el regreso, único, de un ser fabuloso, olvidado y recobrado por una vez.

Billy Wilder es un director admirable. Por eso puede perdonársele una sola concesión hecha a Hollywood: William Holden enumerando a su posible novia, Nancy Olson, las posesiones adquiridas en su carácter de "gigolo". Apenas un tropiezo, que se pierde en el alucinante conjunto de la película.

ESTELA CANTO

Calendario

LÉON BLOY DURANTE LA GUERRA. — En el número de octubre del *Mercure de France* concluye la publicación, iniciada en las entregas de junio y julio, de las cartas dirigidas por Léon Bloy a su amigo y editor Léon Bellé. Las que ahora aparecen, reunidas bajo el título del libro que escribió al final de su vida, *Au seuil de l'Apocalypse,* van desde 1909 hasta 1917, año de la muerte de Bloy. En las anteriores a 1914, nada que interese; salvo para eso que hoy se llama con falsa modestia "pequeña biografía" o "biografía íntima" y que consiste en exhibir, con el pretexto de mostrarlos más humanos, las debilidades, los aprietos, las miserias de los grandes hombres: Bloy en efecto escribe a Bellé casi sólo para pedirle dinero o pequeños favores. A quienes se empeñan en "buscar al hombre tras el escritor" (los chismosos deben siempre disfrazar su vocación) habrá de encantarles una carta como la del 30 de junio de 1911: "Querido Léon Bellé (casi Léon Bloy): Uno de mis principios —pues soy uno de esos cínicos legados por el mundo antiguo— es que los amigos están hechos como los tambores, para utilizarlos dándoles golpes. Y el caso es que partimos el martes por la mañana temprano. Disponemos del dinero justo para el viaje. Tengo que dirigirme entonces a todos aquellos a quienes honro con mi confianza, esperando redondear una suma grande o pequeña que me permita subsistir. Se trataría de una contribución de un luis por barba. Este viaje parece necesario para el total restablecimiento de la salud de mi hija mayor. Salude de mi parte a Mme. Bellé. Suyo, Léon Bloy".

Con la llegada de la guerra cambia el tono. El viajero imprecador, el profeta terrible, está nuevamente de pie y se muestra en todas las líneas de su correspondencia. El 11 de enero de 1915, y como saludo de año nuevo, escribe: "¡Dios sabe lo que veremos este año! Sin duda el imperio alemán está en mala situación y tiene perdida la partida. Pero no se puede destruir 60 millones de hombres. Hay que esperar

una prolongación de esta guerra infernal. Hay que esperar también —y esto es más aterrador que todo lo demás— las complicaciones abominables con que nos amenaza la reapertura de la Cámara. Usted habrá pensado en ello y sabe muy bien qué quiero decir. ¡Ah, cómo se hace desear el Hombre providencial que nos librará de los charlatanes!... ¡y del puterío político!" El 23 de octubre insiste: "¿Sabes lo que más observo? Que desde el comienzo, aun no se ha visto aparecer un Hombre. Digo *Uno*, uno solo, el Predestinado. Y sin embargo es una ley divina. Es lo que se vió siempre en la Historia. Yo espero a ese desconocido, a ese harapiento, a ese vagabundo descalzo necesario que quizá esté muy cerca de nosotros, a quien quizá hemos estrechado la mano y que sabrá hacerse obedecer por todos en cuanto aparezca. Lo espero día y noche, en la vigilia y en el sueño; y mi único consuelo es contar con su venida". Y el 13 de octubre de 1916: "¡Ah, sí, yo también espero al Hombre que debe venir, Aquél que sólo Dios conoce! Lo espero desde hace más de cuarenta años..."

Ni aun ante el pontífice calla. En carta de 23 de febrero de 1915 dice: "El nuevo papa, que me parece un extraño político, ha ordenado plegarias "por la paz", recomendación que los obispos y los curas están obligados a interpretar, dado lo monstruosa que parece. La paz, en efecto, supone la guerra. Y ahora no hay guerra, sino una empresa colosal de asesinatos, de robos, de destrucción. No puede hablarse de paz con bandidos y animales feroces, y mucho menos con parásitos dañinos, por cuya exterminación ruego, con el profundo dolor de no poder participar en ella".

Cuando Bloy escribe su última carta a Bellé, el 11 de abril de 1917, los aliados viven una hora de esperanzas. Los Estados Unidos acaban de entrar en la guerra bajo el lema wilsoniano: *to make the world safe for democracy*. En Rusia ha sido derrocado el zar y aun no han tomado el poder los bolcheviques. Bloy ruge: "¿Cómo podría yo no ver lo que pasa y no prever lo que se prepara? A veces es un tormento horrible no estar hecho como todo el mundo y presentir lo que nadie presiente. ¿Qué piensa usted de este desencadenamiento universal de democracia? En Rusia sólo han sacado el bozal, de un solo golpe, a cien millones de brutos, con el aplauso de todos nuestros *intelectuales*, incapaces de discernir el fruto de terror anunciado por esta flor de fraternidad".

TRIUNFO LEGÍTIMO. — Hay éxitos y éxitos. Muchos triunfos altamente proclamados no nos enorgullecen, y aun de algunos podría decirse lo contrario. Pero el obtenido recientemente en Italia por Juan José Castro y Omar del Carlo con la ópera *Proserpina y el extranjero* es realmente magnífico. Castro es sin discusión nuestro primer músico, y lo que aquí sabíamos ahora lo sabe un poco más el mundo. Para Del Carlo, autor de la tragedia sobre la cual escribió Castro la ópera premiada, es aun mayor la consagración, pues sus dotes eran conocidas sólo por sus amigos, o por un reducido círculo.

Vale la pena señalar de paso la ecuanimidad del jurado, que premió a un extranjero no obstante haberse presentado al concurso los primeros músicos de la Italia de hoy.

Lo que decíamos más arriba. — Don Agustín Pujol y Servil, arquitecto retirado e industrial textil, resolvió hacer "algo" por las letras españolas, e instituyó premios por valor de 400.000 pesetas. Al concurso se presentaron 292 escritores; pese a lo crecido de la concurrencia y al monto de los premios, se trató —ay— sólo de un concurso más. Comenta *Índice,* de Madrid, en su número 43: "...entre los escritores premiados no había ningún Cervantes... Los premios fueron repartidos entre cinco autores que apenas si necesitan ningún mecenazgo y que, en opinión de muchos, tampoco lo merecen". Esta es la nómina de los premiados: Juan Ignacio Luca de Tena, José María Pemán, Luis Fernández Sevilla, Dora Sedano y Manuel Pombo Angulo.

Sobre la India. — James Burnham, que parece sentir una especie de particular deleite en jugar al villano (hizo la apología de Hitler en *The managerial revolution,* defendió el maquiavelismo, preconiza la guerra a muerte contra Rusia aun cuando ésta quisiera la paz), la emprende con la India en el número de setiembre-octubre de *Partisan Review.* Se queja de todo; del agua, que le provocó disentería; de los condimentos, que le estropearon el paladar; de los olores de las ciudades; de la miseria de la gente, desplegada con todo impudor; del exceso de servidores, de mendigos, de seres humanos en una palabra. Encuentra detestable a los hindúes, aconseja no hacer caso de sus quejas y lamentos si es que uno no quiere echarse a perder el viaje. Compara todo ese horror con la limpieza, la eficiencia, el confort occidental tipificados en el avión holandés que lo sacó de ese infierno llevándolo a Siam, que, después de la India, "es casi como estar en casa". Pero no piensa siquiera en hacer el balance de culpas, en establecer hasta qué grado es Occidente responsable del actual estado de cosas en la India.

Homenajes a St. John Perse. — Dos revistas americanas de alta calidad literaria (*The Hudson Review,* de Nueva York, y *Poetry,* de Chicago), rinden homenaje a St. John Perse. La primera, en su número de otoño, publica una traducción, debida a Hugh Chisholm, de *Vents* (Canto I), así como el ensayo de Paul Claudel sobre dicho poema. La segunda, al mismo tiempo (en su número de octubre), trae en el original francés *Et vous, mers,* seguido de la traducción por Wallace Fowlie. Trae además una nota del mismo Fowlie sobre St. John Perse y otra de Katherine Garrison Chapin que comenta el número especial de *Les Cahiers de la Pléiade* dedicado al poeta, donde figura el mencionado ensayo de Claudel. Son trabajos serios, concienzudos, quizá un poco profesorales; llama la atención que Fowlie traduzca a Perse "explicándolo", lo cual, si bien constituye una eficaz guía para el alumno que quiere leer a Perse en el original apoyándose en la

traducción, hace perder al texto su magnífica densidad.

REVISTAS ARGENTINAS. — Después de una interrupción bastante prolongada, *Cuadernos de la Costa* ha puesto en circulación otro número (el tercero). Aparece ahora en formato reducido, pero con material más nutrido y de indudable calidad, del que cabe destacar un fragmento de novela de Attilio Dabini, poemas de Arturo Marasso, tres poemas en prosa de Alain Fournier y "Karl Barth y el sentido de crisis" de Julio R. Sabanes.

También está en circulación el Nº 13 de *Oeste,* con un poema de Hermann Hesse, *Im Nebel,* muy bien traducido por Hanne Seufert. Son muy pocas las piezas poéticas de Hesse vertidas a nuestro idioma; ésta define muy bien a su autor.

Davar rinde homenaje en su número 35 a Isaac León Peretz, el gran escritor judío de cuyo nacimiento acaba de cumplirse un siglo.

El número especial de SUR consagrado a su vigésimo aniversario es comentado con elogio en *New Mexico Quarterly.* Bajo el título "A distinguished magazine", escribe Florence Hall Sender: "Fundada como una revista para escritores argentinos jóvenes y para presentar escritores extranjeros al público latinoamericano, ha insistido siempre en ser una revista *de calidad.* Esta "calidad" de contenido es lo que Victoria Ocampo promete mantener, a pesar de los costos en aumento y de las crecientes dificultades de impresión". Encomia luego la lista de colaboradores de SUR, sus actividades editoriales y el patrocinio de conferencias, y concluye: "Al felicitar a SUR en su vigésimo aniversario, podemos sólo expresar la esperanza de que la "paciencia" de su directora subsista, y que en los próximos veinte años continúe ofreciendo a los lectores latinoamericanos, como hasta aquí, una parte tan considerable del pensamiento y la literatura europeos y americanos".

ALFREDO J. WEISS

Bibliografía

I. FILOSOFÍA, RELIGIÓN

FOUILLEE, A.: *Historia general de la filosofía* (Ateneo, $ 60.— enc.).
GLOVER, E.: *Freud o Jung* (Nova, $ 24.—).
GONZÁLEZ RÍOS, F.: *Descartes. Su mundo moral y religioso* (Ed. Univ. de Bs. As., $ 4.—).
SCHELLING, F.: *La esencia de la libertad humana* (Ed. Univ. de Bs. As., $ 12.—).
SCHWEITZER, A.: *El cristianismo y las religiones universales* (La Aurora, $ 3.—).
SMITH, T. V. y GREENE, M.: *De Descartes a Kant* (Peuser, $ 20.—).
THIBON, G.: *Nietzsche o el declinar del espíritu* (Ed. Descleé, de Brouwer, $ 24.—).
WINDELBAND, W.: *Historia de la filosofía moderna,* 2 vol. (Nova, $ 96.—).

II. CIENCIA

ÁLVAREZ LÓPEZ, J.: *Física y creacionismo* (La Plata, $ 15.—).
EIDINOFF, M. L. y RUCHLIS, H.: *Energía atómica. Presente y futuro* (Hachette, $ 55.—).
LANGER, M.: *Maternidad y sexo* (Nova, $ 58.—).
LAWRENCE, T. H.: *Fitotecnia práctica* (Sudamericana, $ 20.—).
ZILBOORG, G.: *Mente y medicina* (Nova, $ 34.—).

III. LITERATURA

a) Ensayos:

BRION, M.: *Goethe* (Sudamericana, $ 40.—).
DE LOS RÍOS, F.: *¿Adónde va el Estado?* (Sudamericana, $ 22.—).
HALPERIN DONGHI, TULIO: *El pensamiento de Echeverría* (Sudamericana, $ 10.—).
GERCHUNOFF, ALBERTO: *Retorno a Don Quijote* (Sudamericana, $ 9.—).
GRIEBEN, CARLOS F.: *Stefan George* (Oeste, $ 10.—).
INGENIEROS, J.: *La evolución de las ideas argentinas.* Reimp. 2 vol. (Ateneo, $ 120.—).
MARONE, G.: *Vittorio Alfieri: poeta de la virtud heroica* (Ed. Univ. de Bs. As., $ 6.—).

MENÉNDEZ PIDAL, R.: *Los españoles en la historia y en la literatura* (Espasa, $ 30.—).
OVERSTREET, H. A.: *La madurez del espíritu* (Espasa Calpe, $ 26.—).

b) Biografía:

GOETHE: *Memorias de mi niñez* (Espasa Calpe, $ 8.—).
HARDING, B.: *Gloria perenne* (Vida de la Duse y D'Annunzio) (Hachette, $ 30.—).
ROJAS PAZ, PABLO: *Echeverría, Pastor de soledades* (Losada, $ 36.—).

c) Novelas, Cuentos:

BALCHIN, NIGEL: *Raza de traidores* (Emecé, $ 15.—).
BORGES, J. L.: *La muerte y la brújula* (Emecé, $ 14.—).
ELIADE, MIRCEA: *La noche bengalí* (Emecé, $ 14.—).
GIDE, ANDRÉ: *Si la semilla no muere...* (Losada, $ 22.—).
GREEN, JULIEN: *Moira* (Emecé, $ 14.—).
MARQUAND, J. P.: *El dulce veneno* (Hermes, $ 30.—).
MIRÓ, GABRIEL: *La novela de mi amigo* (Losada, $ 6.—).
OURSLER, WILL: *Legajo Florence White* (Emecé, $ 10.50).
PATON, ALAN: *Tierra mártir* (Emecé, $ 16.—).
PÉREZ GALDÓS, B.: *Lo prohibido* (Espasa Calpe, $ 8.—).
ROMAINS, J.: *Misión en Roma* (Tomo XIII de Los Hombres de Buena Voluntad) (Losada, $ 22.—).
SAINT EXUPÉRY, ANTOINE DE: *El principito* (Emecé, $ 28.—).
SALAS, A.: *El llamador* (Losada, $ 15.—).
SALINAS, P.: *El desnudo impecable* (Fondo de Cultura, México, $ 11.—).
WARNER, REX: *Hombres de piedra* (Emecé, $ 14.—).

d) Poesía:

ALCORTA, GLORIA: *Visages* (Botella al mar, $ 20.—).
ÁLZAGA, AGUSTINA L. DE: *Tiempo detenido* (Sudamericana, $ 15.—).
ASTURIAS, M. A.: *Ejercicios poéticos en forma de sonetos sobre temas de Horacio* (Botella al mar, $ 10.—).
AVANZA, JULIO CÉSAR: *Cierta dura flor* (Losada, $ 8.—).
BAUSERO, LUIS: *Hiedra de amor* (Ed. del autor, $ 6.—).
BRANDY, CARLOS: *La espada* (Botella al mar, $ 10.—).
MELELLA, DORA: *Después está el mar* (Botella al mar, $ 10.—).
SALVAÑA, O.: *Cantos de la tierra* (Ed. del autor, $ 8.—).

e) Teatro:

DIESTE, R.: *Viaje, duelo y perdición.* Reimp. (Atlántida, $ 5.—).
SÁNCHEZ, FLORENCIO: *Teatro completo.* Reimp. (Ateneo, $ 60.—).

IV. HISTORIA, GEOGRAFÍA, VIAJES

DAUS, FEDERICO A.: *La supuesta captura del Río Fénix* (Ed. Univ. de Bs. As., $ 12.—).
GOBINEAU, CONDE DE: *El renacimiento* (Espasa Calpe, $ 8.—).
GUERARD, ALBERT: *Breve historia de Francia* (Espasa Calpe, $ 8.—).
PLUTARCO: *Vidas paralelas - Dion, Bruto* (Espasa Calpe, $ 8.—).
RANIA, CARLOS M.: *Introducción a los estudios históricos* (Org. Medina, Madrid, $ 3.50).
SOLARI, JUAN A.: *De la tiranía a la organización nacional* (Bases, $ 20.—).

V. CIENCIAS POLÍTICAS, ECONÓMICAS Y SOCIALES

COUTURE, E. J.: *Fundamentos de derecho procesal civil* (De Palma, $ 60.—).
MOYANO LLERENA, C.: *Argentina social y económica* (De Palma, $ 25.—).

Libros recibidos

ACTIS, LUIS J.: *Un ideal ennoblece la vida* (Difusión, Bs. As.).
AIRO, CLEMENTE: *Sombras al sol* (Ed. Espiral, Colombia).
ALBERTI, RAFAEL: *Buenos Aires en tinta china;* dibujos de Attilio Rossi; prólogo de J. L. Borges (Losada, Bs. As.).
ÁLVAREZ, FRANCISCO DE: *Danza para un niño difunto* (México).
BAEZA FLORES, ALBERTO: *Provincia de amor* (Ed. Marcha, La Habana).
BARBIERI, VICENTE: *Desenlace de Endimión* (Botella al mar, Bs. As.).
BAREA, ARTURO: *La llama* (Losada, Bs. As.).
BAREA, ARTURO: *La Ruta* (Losada, Bs. As.).
BATTISTESSA, ÁNGEL J.: *Rainer María Rilke* (Ed. Ollantay).
CADOT, CARLOS F.: *Décadas de una cultura* (Ed. Avila Gráfica, Venezuela).
CANAL FEIJÓO, BERNARDO: *Burla, credo y culpa en la creación anónima* (Nova, Buenos Aires).
CASSIRER, ERNEST: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (Emecé, Buenos Aires).
DE LA TORRE, R.: *Ortonautilia* (Ed. Romero, Quito).
DE LIMA, JORGE: *Obras completas* (Ed. Getulio Costa, Río de Janeiro).
ESCOBAR VELADO, O.: *Árbol de lucha y esperanza* (San Salvador).
ESCUDERO, GONZALO: *Estatua de aire* (Madrid).

García Marruz, Fina: *Las miradas perdidas* (Ed. del autor, La Habana).
Gillouin, René: *L'homme moderne bourreau de lui-meme* (Le Protulan, París)
Lahitte, Ana E.: *El muro de cristal* (Ed. Moreno, Bs. As.).
Lahitte, Ana E.: *Raíces desnudas* (Ed. Término, La Plata).
Lehmann, Gerardo: *Crímenes de la influencia* (Botella al mar, Bs. As.).
Marrero, Domingo: *El centauro* (Ed. Soltero, Puerto Rico).
Martínez Paz, Enrique: *Ramón J. Cárcano* (Bs. As.).
Medeiros, Paulina: *Un jardín para la muerte* (Rueda, Bs. As.).
Nalda Querol, Pedro: *Amapola de la fe* (Ed. Los Nuevos, Rosario).
Natiello, Luis Oscar: *Tren hacia el sur* (Avellaneda).
Noguera, Arcadio: *Sol en la sangre* (México).
Relgio, E.: *Romain Rolland* (Ed. Humanidad, Montevideo).
Reyes, Alfonso: *Junta de sombras* (Colegio Nacional, México).
Rojas, Ricardo: *Eurindia* (Losada, Bs. As.).
Rossi, Virginia: *Edad de espigas* (Bs. As.).
Sabato, Ernesto: *Hombres y engranajes* (Emecé, Bs. As.).
Sabato, Víctor: *Rapsodia de amor primero* (Los Nuevos, Rosario).
Sepúlveda, A.: *Así pasen cinco años* (Ed. Revista Moderna).
Tallet, José Z.: *La semilla estéril* (Minist. de Educ., La Habana).
Vázquez, Juan Adolfo: *Ensayos metafísicos* (Tucumán).
Verbitsky, Bernardo: *Una pequeña familia* (Losada, Bs. As.).
Vespucio, Américo: *El nuevo mundo* (Nova, Bs. As.).

INDICE

Pág.

Heidegger y la fábula de Higinio, por *Vicente Fatone* 1
El diablo en las colinas (1), por *Cesare Pavese* 23
Novalis, por *Werner Bock* 54
Novalis y la poesía absoluta, por *Alfredo Terzaga* 66
El juicio, por *Eduardo Jonquières* 74
Descripción del marxismo (fin), por *Roger Caillois* 79
Historia de Ruth, por *Roy Bartholomew* 103

CRONICA Y NOTAS

Martínez Estrada en el mundo de Hudson, por *Fryda Schultz de Mantovani* 110
Alberto Moravia: "La desobediencia", por *Luis Justo* 115
Vasco Pratolini: "Crónica de los pobres amantes", por *F. J. Solero* 117
Guillermo de Torre: "Problemática de la literatura", por *A. Fernández Suárez* 118
Bernardo Canal Feijóo: "Burla, credo y culpa en la creación anónima", por *Daniel Devoto* 123
Emil Ludwig: "Freud, el mago sexual", por *Alberto Zalamea* 125

ARTES PLÁSTICAS:

El problema actual de nuestra pintura, por *Romualdo Brughetti* 129

CINEMATÓGRAFO:

"El ocaso de una vida", por *Estela Canto* 133

CALENDARIO, por *Alfredo J. Weiss* 136
BIBLIOGRAFÍA. LIBROS RECIBIDOS 140

Este número 207-208
de SUR terminóse
de imprimir el día
cinco de enero de mil
novecientos cincuenta y
dos, en la Imprenta
López, Perú 666, Buenos Aires,
Argentina. Además de la ti-
rada corriente que forma la
presente edición, se han
impreso cien ejemplares
en papel especial, nu-
merados del 1 al 100
para los amigos
de "SUR"

Todos los materiales han sido exclusivamente escritos o traducidos para SUR. Queda prohibido reproducir íntegra o fragmentariamente cualquiera de ellos sin autorización especial y sin mencionar su procedencia. No se devuelven las colaboraciones enviadas espontáneamente ni se sostiene correspondencia sobre ellas.

Los originales deben ser enviados a la Dirección: San Martín 689
Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 246.807
Título de marca Nº 229.356