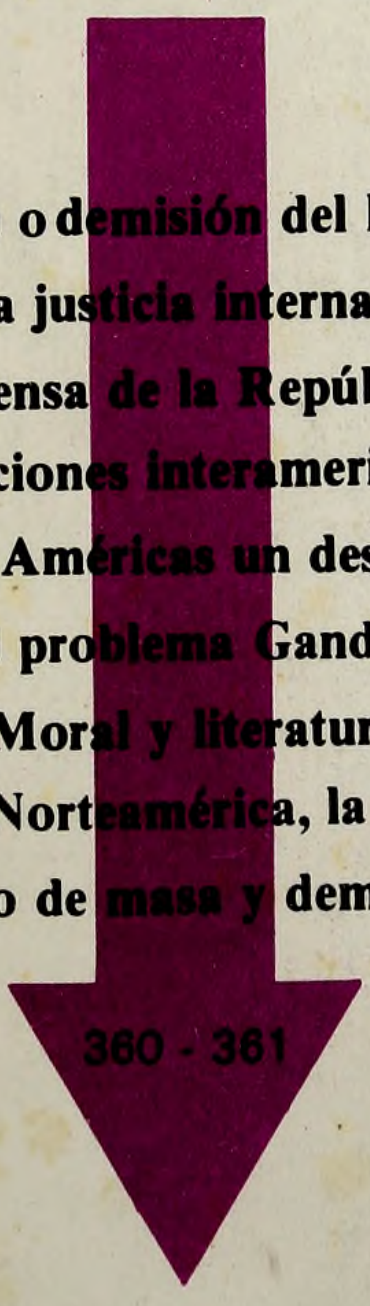
SUR

REVISTA SEMESTRAL

DEBATES



Misión o demisión del hombre

Por la justicia internacional

Defensa de la República

Relaciones interamericanas

¿Tienen las Américas un destino común?

El problema Gandhi

Moral y literatura

Sobre "Norteamérica, la hermosa"

Partido de masa y democracia

360 - 361

ENERO-DICIEMBRE 1987
BUENOS AIRES

SUR

FUNDADA EN 1931
POR
VICTORIA OCAMPO

Redacción y Administración
TUCUMAN 677 - PISO 5° "D"
1049 Capital Federal
Tel.: 322-1083

SUR

360-361

ENERO-DICIEMBRE 1987
BUENOS AIRES

SUR

FUNDADA EN 1931
POR
VICTORIA OCAMPO

360-361

ENERO-DICIEMBRE 1987
BUENOS AIRES

PRESENTACION

Entre mayo de 1936 y junio de 1959, Sur publicó los debates y discusiones a que convocara Victoria Ocampo en la sede de la revista o en Villa Ocampo.

El interés que los temas debatidos mantienen y la vigencia de la mayor parte –o de la totalidad de ellos–, llevó a que reuniésemos los más importantes en el número que presentamos.

Al interés de los temas se suma la importancia de los participantes en los debates, que el lector sabrá valorizar.

Nadie ignora que Victoria Ocampo fue de una inquietud intelectual que la llevaba a indagar en todo cuanto fuera de interés humano y social. Podría decirse sin temor de errar que fue una humanista total. Y a la vez una personalidad de vanguardia. Que en 1936 convocara a destacadas personalidades del mundo de la cultura para discutir sobre la "misión o demisión del hombre", lo pone en evidencia.

Hemos querido mantener el orden cronológico de los debates porque ello permite advertir que iniciados en 1936, terminan en 1959. Abarcan, pues, las dos décadas durante las cuales el mundo asistió a acontecimientos que habrían de conducir a los grandes cambios conocidos y a los que están en marcha.

Debates en Sur

Debates en Sur

Debates en Sur

PRIMER DEBATE DE "SUR":
LOUIS OLLIVIER:
"MISION O DEMISION DEL HOMBRE"

Sr. Francisco Romero.— El señor Ollivier nos va a exponer los puntos de vista de un grupo francés importante, el grupo **Orden Nuevo** afín de otros grupos de dirección semejante, el grupo **Esprit**, por ejemplo, que entre nosotros son bastante conocidos. En este debate lo principal será la exposición del señor Ollivier, naturalmente, y se trata de que haya después una conversación. Preguntas de los que tengan interés en aclarar algún punto, siempre con un interés de indagación más que un interés puramente polémico.

Sr. Louis Ollivier.— Es necesario, al comenzar este debate, determinar con exactitud el sentido de la palabra "Revolución". Es necesario expurgarlo de todo lo que acostumbramos a designar con esa palabra, que en realidad sólo significa una evolución. No es pues necesario que una revolución implique motines sangrientos, cosa que desde luego no siempre se puede evitar, pero, no obstante, cabe, en lo posible, hacer una revolución sin llegar a la guerra civil.

La revolución es, en suma, algo que libera, que crea algo nuevo, y que naturalmente para ello es necesario un trastorno en las ideas y costumbres antiguas.

Se impone una nueva ruptura. En efecto, el origen de todos los errores que padecemos, podemos encontrarlos en la actitud humana que puede ser ya materialista o abstracta. Siempre ha existido y siempre existirá un antagonismo entre la persona concreta y la persona abstracta, en lo que va implícito un desorden. El ideal sería llegar al triunfo de la idea sobre el "yo" materialista.

Las revoluciones a las cuales hemos asistido estos últimos

tiempos: la de Rusia y la de Alemania, pueden considerarse como una traición para nuestro "yo" abstracto. Son caricaturas de la verdadera revolución. En cuanto a nosotros, si bien somos revolucionarios, no somos destructores. Por otra parte, todo hombre lleva en sí un revolucionario, sin que esto implique que sea partidario del desorden.

No es un destructor de bienes como quisiera hacerlo creer el capitalismo. El hombre de nuestra revolución no busca su felicidad en la destrucción de las riquezas. No se trata de apoderarnos de la propiedad adquirida por otros para disfrutarla en beneficio nuestro. No. Para nosotros, el conflicto es mucho más grave. Es un conflicto creador que queremos promover. Para nosotros, la persona es el individuo encerrado en ese conflicto. Queremos atenernos al acto personal. Acto y persona son para nosotros idénticos, y es ahí donde buscamos el fundamento de la necesidad humana.

Creemos que las doctrinas son inseparables de la evolución, pero ellas solas son insuficientes para remediar el desorden existente y debemos nuevamente orientarnos hacia el hombre para crear el orden. Somos enemigos de la Dictadura porque semejante régimen implica la desaparición de la libertad; de una libertad humana que, por el contrario, nosotros queremos exaltar. No es cierto; no es posible que bajo la férula de una dictadura el individuo sea libre. No es porque se le permita depositar en la urna un voto que el individuo lleva a cabo un acto de libertad.

Es un estado latente de pereza lo que lleva a los individuos a aceptar las dictaduras, y de esta suerte a la abdicación de su valor humano.

Tenemos que reaccionar frente al estatismo que es el régimen donde el estado, es decir una colectividad superior, absorbe todas las fuerzas de ese valor.

Lo que queremos es una revolución federalista porque bajo ese régimen el Estado no tendría iniciativa propia. El comunismo es sólo una fórmula intermedia, luego no somos en absoluto comunistas. No queremos que el hombre sea únicamente un mecanismo en una organización por encima de él.

Queremos llegar a la creación de lo que podría llamarse co-

munas o corporizaciones. En todos estos esquemas no perdemos de vista el doble aspecto de la actividad humana; el hombre se organiza para libertarse de ciertos esfuerzos y, por lo tanto, de ciertos trabajos. Se organiza para orientar su poder hacia propósitos nuevos.

En lo que atañe a esos principios, el hombre no sólo es organizador: ante todo es pensador y creador.

Consideramos el trabajo como una actitud del trabajador frente a su actividad. El trabajo racionalizado es, pues, inhumano. Debe estar al servicio de la colectividad y no para provecho de un grupo privilegiado. Por eso hemos creado lo que podría llamarse el Servicio Civil. Todo individuo sano y apto prestaría sus servicios en períodos determinados, lo que nos llevaría como consecuencia a la supresión de todo trabajo automático.

Tomemos como ejemplo el de una comunidad que necesita determinado trabajo. Esa comunidad somete dicha necesidad a la consideración del Estado, el cual llama a los individuos disponibles de la corporación para prestar sus servicios momentáneos, pues no debemos olvidar que por encima de esa organización de comunas o corporaciones estaría el Estado, como entidad suprema; en suma como nivelador del trabajo social.

Por lo tanto establecemos dos zonas en nuestro proyecto de organización futura: la zona planeada y la zona libre.

Dado que nuestra revolución se basa en un cambio de actitud de la conciencia humana, tenemos que tomar en cuenta a los refractarios, los cuales, naturalmente, tendrían derecho a no formar parte de la comunidad. En este sentido podemos creer que nuestra revolución no es una cosa utópica. En realidad se trata de una revolución permanente.

Que el Estado esté por encima de las comunidades no implica la centralización del poder y las riquezas. No. No tendría ninguna iniciativa. Su función consistiría en consolidar el poder de las comunas. Insisto que lo que buscamos es destruir los **trusts** y llegar poco a poco, y en un momento dado, a la igualdad del mundo. Esto es precisamente lo que se consiguiría gracias a la creación del Servicio Civil.

Conviene no ver en el Servicio Civil tan solo el mínimum

de esfuerzo que se requiere del hombre, que le permita ejercer por otro lado sus facultades de iniciativa para su provecho personal. Eso significaría volver a la creación de los **trusts,** cosa que, por el contrario, quisiéramos destruir. Por eso hemos hecho una distinción y hemos creado la zona planeada; lo cual implica que no suprimimos completamente la propiedad, pero en ella sólo podrán tenerse en cuenta los bienes comprendidos en aquellas partes del territorio en que resida el individuo y que le son necesarios para su existencia. Somos partidarios de la organización de sindicatos en la zona libre. No pretendemos socializar por completo toda la economía.

Es inútil negar el valor del maquinismo; al contrario, conviene desarrollarlo en lo posible, pero impidiendo que traiga como consecuencia la falta de trabajo y la miseria, como sucede en la actualidad. Sería conveniente, en ciertas tareas, volver a la actividad humana.

En resumen, el método del Orden Nuevo se basa en la defensa de la dignidad humana. Debemos encarar el problema en relación al hombre y no a lo externo.

Sr. Gervasio Guillot Muñoz.— Estimo que su exposición de la doctrina de la Revolución Necesaria es de una fidelidad perfecta que, por otra parte, tiene un alcance humano integral. Quisiera, sin embargo, plantear algunas cuestiones. Haré, por el momento, caso omiso de aquellos asuntos más fáciles de llevar a confusión, y empezaré por el estatismo. Creo que en lo que atañe al federalismo como opuesto al estatismo, existe en la concepción de Dandieu una confusión entre Estatismo y Centralización. Estimo que se puede llegar a una concepción del estatismo compatible con el sistema federativo. En este momento, el ejemplo más próximo es la teoría de Duguit, jurista positivista y marxista, en la cual el Estado sería tan sólo la asociación jurídica de los servicios públicos; es decir, que el conjunto de los servicios públicos nacionalizados constituirían la función suprema del Estado. Esta teoría de Duguit es al mismo tiempo compatible con el marxismo ortodoxo y con la concepción federalista. Creo, pues, que no existe oposición entre uno y otro y que sólo existe oposición con respecto a un Estado centralizado en el cual se han suprimido todas las entidades

autónomas.

Sr. Louis Ollivier.— Precisamente lo que pretendemos es que el Estado no tenga ninguna iniciativa. Estamos contra la teoría del federalismo, porque es una teoría de centralización. Queremos que la autonomía nos venga de las comunidades, es decir de la base.

Sr. Gervasio Guillot Muñoz.— Encuentro que esta idea no es inédita en Dandieu. Es una idea que pertenece a Proudhon. Insisto sobre la posibilidad de un Estado federativo aplicado a la socialización de los servicios públicos, de los **trusts,** de los medios de producción, y que permite, gracias a esa descentralización, la iniciativa personal. En resumidas cuentas sería la socialización de los **trusts.** Es pues una cuestión de grado, de proporción, de cantidad, y no de calidad. Así pues, las raíces del Orden Nuevo son de origen proudhoniano y, en consecuencia, comete una herejía el Orden Nuevo al respetar un mínimo de propiedad, dado que Proudhon había proclamado que la propiedad es un robo.

Sr. Louis Ollivier.— No hay tal, porque la propiedad forma parte de la necesidad vital de la persona, sólo que es menester hacer resaltar la diferencia entre la zona planeada y la zona libre. Dentro de la primera no vemos inconveniente en que se creen sindicatos, pero no queremos una socialización entera de toda la economía.

Sr. Gervasio Guillot Muñoz.— El marxismo va más lejos en materia de socialización y Proudhon es más radical.

Sr. Louis Ollivier.— Para nosotros la cuestión es no alejarnos de la base. Hay que hacer un distingo entre lo que está organizado para permitir nuevas conquistas.

Sr. Gervasio Guillot Muñoz.— ¿Es una medida transitoria o definitiva?

Sr. Louis Ollivier.— No puede decirse que sea definitiva. Sería inútil negar el valor del maquinismo. Ciertas corporaciones deben entrar en el sector planeado. Es el Estado quien proporciona el Servicio Civil, esto es, los obreros que deben trabajar en esa corporación, y ésta debe dar una parte de la producción.

Sr. Gervasio Guillot Muñoz.— Pero hay calidad y cantidad.

Sr. Louis Ollivier.— El sector planeado es el sector de la cantidad.

Sr. Ernesto Palacio.— Quisiera hacer una pregunta previa. ¿Qué es el Orden Nuevo? ¿Es un movimiento religioso, filosófico, o político? Porque me parece que hay cierta confusión de planos entre lo que es metafísico, religioso y político que habría que determinar previamente. . .

Sr. Louis Ollivier.— Precisamente esa cuestión es importante: es la base del error actual. Es esa corporación del individuo económico por una parte y del individuo político por otra. El hombre es total y por ende está íntegramente vertido en su vivir.

Sr. Ernesto Palacio.— Porque desde el momento que tiene el hombre por objeto, debe considerar las necesidades religiosas, espirituales, políticas y materiales del hombre, porque sino no tiene por objeto el hombre total, pues ahí está el nudo del problema, el hombre total no es el objeto de la política, el objeto de la política es el aspecto formal del hombre. Ahora hay una cantidad de necesidades, de ideas, de sentimientos humanos que están separados de la política, no tienen nada que ver con la política. Ahora bien, el Orden Nuevo parece que fuera un movimiento político pero sin embargo pretende tener un dominio o una superintendencia sobre todos los demás aspectos del hombre que escapan a la política. Quisiera que se explicara claramente esa característica del Orden Nuevo, la intención justa que tiene.

Sr. Louis Ollivier.— Escuche: el Orden Nuevo es evidentemente, ante todo, un movimiento político en el sentido que se ocupa de cuestiones temporales, pero su base está constituída por una actitud humana completa y entera. El aspecto religioso entra fatalmente en la vida como en lo demás. Nuestro problema parte de la base de la persona. Nos abstenemos de plantear los problemas religiosos porque queremos permanecer en el plano político y económico. No veo la necesidad de ninguna distinción.

Sr. Leopoldo Hurtado.— Si el Orden Nuevo se propone especialmente reconstituir en el hombre el valor de la persona que está destruída por una serie de causas o de presiones

BIBLIOTECA NACIONAL

por parte del capitalismo, por la división del trabajo, por la intervención cada vez más grande en las actividades individuales, encuentro una crítica muy escasa y muy superficial de esas causas que impiden al Orden Nuevo la reconstrucción de ese valor personal que está completamente destruído, y en segundo lugar, yo desearía después de una crítica de esas causas, un poco más a fondo, que se dijera por cuáles métodos concretos el Orden Nuevo quiere llegar a la reconstitución, al ideal del hombre total, de la persona que hoy declara está destruída. Por lo pronto ya la doctrina o el método que indica me parece hasta infantil. Esa conscripción de trabajo que propone como remedio para esa situación es la misma que ya figuraba en un libro de la **Biblioteca de la Nación** y que leí cuando estaba en el Colegio Nacional. Allí venía ya como una panacea universal para todos los males sociales, esa conscripción del trabajo, así que ni eso sería original. Pero sería interesante dejarse un poco de esas vaguedades. El Orden Nuevo hasta ahora no es más que una serie de aspiraciones a una mejora humana en lo cual estamos todos de acuerdo pero de ahí no salimos, del plano de la filantropía o de la beneficencia. Como fin político, me parece pobre. Desearía, pues, una determinación más completa de los métodos actuales, por los cuales se podría llegar a ese ideal del Orden Nuevo, es decir a la reconstrucción del valor de la persona.

Sr. Ernesto Palacio.— ¿Me permite precisar? Le encuentro a esta exposición del Orden Nuevo el inconveniente de ser de una índole intelectual, seductora a primera vista, pero sin ninguna aplicación a la realidad, absolutamente ninguna; por lo pronto parecería que los miembros del Orden Nuevo pretendieran realizar un apostolado de tipo moral, tendiente a la reconstrucción de la persona, a la reivindicación de la personalidad humana. ¿No es cierto? Eso sería un apostolado moral, no sería de aplicación inmediata. Tendría que haber una preparación en los espíritus de orden moral religioso, porque en la base del Orden Nuevo hay un espiritualismo vago, no concreto, ¿no es así?, y luego la consecuencia sería la aplicación política, ¿no es cierto?

Sr. Louis Ollivier.— No: el Orden Nuevo se propone reconstruir el valor de la persona. Para nosotros, la base del desorden actual es el régimen capitalista. No formando grupos ni par-

tidos, pero desde el día en que el santo y seña sea Orden Nuevo, procederemos a la reconstrucción sin revolución. La formación de la comunidad se inspira en la naturaleza de las comunidades revolucionarias. Ante todo queremos que los hombres tengan conciencia de ese problema. No creemos en la dictadura de transición. El liberalismo actualmente está en quiebra. La base esencial es la **reconquista humana.** Un máximo de recuperación requiere un mínimo de dictadura, aun cuando sea menester resignarse a ciertas obligaciones, para obtener un máximo de libertad. No queremos la dictadura porque ella no es compatible con la reconquista humana tal como nosotros la entendemos.

Sr. Ernesto Palacio.— Sin embargo el Orden Nuevo me parece que fuera una tentativa de mantener el espíritu del liberalismo.

Sr. Louis Ollivier.— Queremos la libertad. . .

Sr. Ernesto Palacio.— Es una especie de rejuvenecimiento del liberalismo, pero la libertad humana puede tener muchos sentidos; se puede ser libre en un calabozo, ahí se puede pensar lo que se quiere; luego, en cierto sentido se es libre.

Sr. Louis Ollivier.— No es esa la libertad humana puesto que no está en contacto con la realidad.

Sr. Ernesto Palacio.— Hasta cierto punto la libertad debe tener restricciones.

Sr. Gervasio Guillot Muñoz.— Permítanme intervenir ya que el asunto de la dictadura se ha deslizado en el debate. La posición del Orden Nuevo ante estas dos formas contemporáneas de la dictadura, la de izquierda y la de derecha, es la de abstención. Creo que esta actitud, que es la de no comprometerse en ningún sector, es la vieja costumbre del término medio. Lalanne, que no es marxista, ha hablado de la razón constituyente y de la razón constituída, y ha comparado esta última a algo irremediablemente fijo y la razón constituyente a algo creador. Creo que la posición del Orden Nuevo es en cierto modo inconscientemente la del término medio.

Sr. Louis Ollivier.— El comunismo es una doctrina más coherente que la del fascismo, pues esta última se basa únicamente en el estado.

Sr. Gervasio Guillot Muñoz.— Encuentro que el análisis

yerra cuando se detiene únicamente a considerar los medios y que fuera menester tener en cuenta la esencial diferencia de los fines que persigue una revolución que quiere **abolir** privilegios, con las de otras revoluciones que tienden a conservarlos y mantener el monopolio del capitalismo: una dictadura capitalista.

Sr. Louis Ollivier.— Pero a la postre ambas revoluciones desembocan en la dictadura. En esas dos formas de estado hay que considerar una revolución hecha en nombre de la justicia y otra hecha en nombre de algo hueco de sentido. No negamos nuestra simpatía por el comunismo, pero conocemos qué cláse de instituciones son las que están en vigor en el estado soviético.

Sr. Gervasio Guillot Muñoz.— Sé que ustedes no las admiten.

Sr. Louis Ollivier.— Porque no llamamos a eso verdadera libertad. No es el voto lo que da la libertad, pues es el sistema electoral **standard.** Nosotros preconizamos los grupos limitados para que de esta suerte sus componentes puedan saber de qué hablan.

Sr. Gervasio Guillot Muñoz.— Creo que el gran alcance ético y moral del marxismo es precisamente el de realizar una revolución por la justicia y por la libertad de la persona humana gracias a la creación de un estado con una economía socializada donde cada ciudadano hace el don de sí mismo. El error de Marx es haber tenido la imprevisión de bautizar a eso materialismo.

Sr. Louis Ollivier.— No es un bautismo; es la base de su sistema.

Sr. Gervasio Guillot Muñoz.— Conviene considerar que la idea de justicia es indisoluble. Está compuesta de dos elementos. Uno moral —la idea de justicia— y el otro técnico —el lado económico—. Marx fué quien primero rechazó las exageraciones de su sistema; lo que le hizo decir ante algunos de sus discípulos que llevaban su doctrina al extremo: "yo no soy marxista". Lo cual prueba que no era un dogmático irreductible. Era de una probidad científica notable. Hay que agregar a ello su don profético. Había previsto los **trusts** y de una manera general

el fenómeno de la centralización del capitalismo. Por eso insisto en denunciar la calumnia relativa al dogmatismo marxista e insisto igualmente sobre la importancia de los valores humanos y morales del marxismo junto con los de la revolución económica.

Sr. Louis Ollivier.— Diría de Marx y no del marxismo. Marx hoy no sería marxista. Reconocemos en Marx su valor humano pero los medios que emplea nos parecen equivocados así como su determinismo histórico, su primacía económica y finalmente su dictadura de transición.

Sr. Gervasio Guillot Muñoz.— Es esta la actitud materialista de Marx para reaccionar contra Hegel. El marxismo de hoy —no hablo de Marx— ha dado las mismas pruebas de probidad científica de rectificación, de análisis y de crítica de sus procedimientos. El ejemplo claro de esa probidad científica es el Séptimo Congreso, es decir el Frente Popular, que constituye un desmentido rotundo a lo que se ha dado por llamar el sectarismo marxista. Creo que esto da la medida de su flexibilidad humana que es en el fondo marxista a pesar de su determinismo económico. Creo que Dandieu ha sido injusto con Marx. Se ha limitado a analizar el Marx reflejado por los carteles de propaganda en lugar de penetrar el pensamiento central del marxismo.

Sr. Louis Ollivier.— Lo que le reprochamos sobre todo es su punto de vista táctico.

Sr. Rodolfo Aráoz Alfaro.— Le parece mal la táctica. ¿Y usted cree que va a llegar a convencer ideológicamente a los propietarios de los medios de producción y de cambio de que deben respetar más el valor humano y que deben despojarse de todos los privilegios que la sociedad actual les ha dado? ¿Usted cree que un multimillonario, un patrón de frigorífico va a llegar por convicción de solidaridad humana y por vocación espiritual a renunciar a todos esos privilegios materiales? ¿Usted cree que todo ese sector va a llegar a solidarizarse solamente con la convicción ideológica?

Sr. Louis Ollivier.— Todo es posible ante una profunda crisis de conciencia. En el Orden Nuevo, el Estado se basa sobre una reconquista de la conciencia. Establecemos una radical diferencia entre el poder y la autoridad. Se requiere cierta autori-

dad antes de obtener el poder.

Sr. Faustino Jorge.— Yo preguntaría otra cosa. ¿Cómo ve el Orden Nuevo la posibilidad de realizar este programa? Porque en primer término hay un problema. El problema de que no es una persona sino una entidad que agrupa una serie de grupos de personas e intereses, que no es cuestión de convencimiento personal.

Sr. Louis Ollivier.— No tenemos la pretensión de convencer a quienes no tienen interés en dejarse convencer. Precisamente Dandieu ha dicho: "Una revolución sólo es sangrienta cuando prepara la dictadura".

Sr. Faustino Jorge.— Fíjese que la dictadura, una de esas dictaduras, se propone esencialmente desmontar un mecanismo económico de explotación de injusticia para dar posibilidad a un desarrollo más integral de la personalidad humana y la parte dictatorial es fundamentalmente así porque va dirigida sobre las cosas o sobre las personas que se valen de las cosas para explotar a los demás, de manera que la parte dictatorial está destinada a quedar sin efecto cuando la parte económica se ha colectivizado o socializado y entonces hay una gran posibilidad de desarrollo de la personalidad humana.

Sr. Ernesto Palacio.— Yo quiero hacer una pregunta a propósito de la dictadura. ¿La tiranía capitalista no es una consecuencia directa de la libertad individual?

Sr. Louis Ollivier.— Ciertamente.

Sr. Ernesto Palacio.— Si es una consecuencia, ¿cómo se sale de la tiranía capitalista sino rebelándose contra esa tiranía y estableciendo en contra un poder nuevo? Ahora bien, ese poder tiene que ser un poder superior, y ese poder superior ¿qué nombre tiene?

Sr. Louis Ollivier.— Siempre se necesita la tiranía, pero dentro de cierta medida.

Sr. Faustino Jorge.— Busque la fuente de la opresión: es el régimen mismo, son las desigualdades. . .

Sr. Rodolfo Aráoz Alfaro.— El gran capitalista, como Ford o Rockfeller, no es opresor porque sea malo sino porque la posición económica en que se ha colocado lo hace opresor; de manera que aunque ellos se convencieran personalmente

de que no está bien. . .

Sr. Ramón Doll.— Atento a la observación que hacen los señores marxistas, quería decir que lo que el Sr. Guillot dice que científicamente se ha comprobado o experimentado o practicado las teorías de Marx, yo entiendo que precisamente la función de esa sociedad del Nuevo Orden o cualquier otra, tiende a observar los errores, las desviaciones en que prácticamente ha incurrido el marxismo aunque no haya incurrido Marx, según la descripción que hacía recién el Sr. Guillot. Y efectivamente creo que eso ya hoy se ha podido comprobar hasta dónde se han desviado y cómo se desvían esas teorías que Marx proclamaba científicas y exactas, con la experiencia de Rusia, porque la observación que hace el Sr. Guillot de que en Rusia hay dictadura solamente para los grupos es desde cierto punto de vista exacto. Desde otro punto de vista esta dictadura se ha desviado, ha absorbido, o por lo menos se ha olvidado, los fines económicos que parecía tener esa dictadura que era destruir exclusivamente el capitalismo en el país. Se ha desviado en tal forma que se ha convertido en una dictadura total. No solamente se prohibe la iniciativa individual económica que podría ser hasta cierto punto un remedio para el capitalismo, sino que se puede decir que la burocracia comunista le ha tomado gusto al poder y poco a poco lo ha absorbido todo. Hoy no se puede pensar sino con Marx. Todo lo que sea libertad de pensamiento, todo ha sido absorbido por la dictadura, todo lo que hasta ayer se consideraba como adquirido, todo ha sido absorbido por la dictadura. El marxismo conduce a la absorción completa de la personalidad. No se permite pensar sino de acuerdo a tales o cuales textos de Lenin o de Marx. Hoy ya no se supone como hace 20 años sino que se sabe que es así. De modo que la razón de ser de esta o de cualquiera otra sociedad que tienda a evitar el vicio de la dictadura o la desviación de cualquier dictadura y sobre todo la descentralización, me parece muy fundado, aparte de la diferencia que puede haber entre tal o cual aspecto. Pero sobre este asunto fundamental de la dictadura creo que es original y algo más o menos nuevo que se trae al campo de la política. Históricamente ya se ha comprobado que todas las dictaduras incurren en lo

mismo, abusan del poder, se hacen con una finalidad que parece siempre noble y grande, esas son las intenciones de los hombres que llegan al poder pero otros son los hechos y frente a esos hechos ya ocurridos tenemos un campo de experimentación.

Sr. Rodolfo Aráoz Alfaro.— Esos hechos en que no estamos de acuerdo.

Sr. Ramón Doll.— Se ha desviado completamente la cuestión. Oportunamente, ante una propaganda se debía hacer la contraria.

Sr. Ernesto Palacio.— Después de esto se puede cerrar el debate y seguir con Orden Nuevo.

Sr. Francisco Romero.— Quiero recordarles que el debate no tiene un sentido polémico sino de clarificación.

Sr. Faustino Jorge.— Quisiera hacer unas preguntas. Si es que se considera la dictadura como una cosa abstracta; si ve la dictadura desde el punto en que significa una opresión y no ve la opresión o los propósitos que esa dictadura busca. Es decir si no ve diferencias entre dictaduras y dictaduras.

Sr. Louis Ollivier.— No hacemos diferencias porque los efectos son los mismos. No salimos de la opresión. Si partimos de la libertad del hombre no existe libertad en Rusia.

Sr. Faustino Jorge.— Ahora vamos a la segunda parte que es la siguiente: Visto que el Orden Nuevo, que quiere evidentemente realizar una revolución que modifique las relaciones económicas determinadas que hoy existen y que plantea una especie de economía mixta en la cual se respeta en parte la propiedad y en parte se la socializa, yo pregunto lo siguiente: ¿Cómo limita el Orden Nuevo la posibilidad de desarrollar esa parte de economía libre, esa parte donde permite la existencia del propietario? ¿Cómo realiza esa limitación de las posibilidades de desarrollo de ese capitalismo? Esa es una cuestión importante que quisiera que me aclarase. En una palabra, ¿la libertad de trabajo y de comercio la respeta el Orden Nuevo indefinidamente y cómo impide la centralización del capital?

Sr. Louis Ollivier.— Reduciendo los grupos a comunas. No le será permitido a un individuo poseer ninguna propie-

dad fuera de aquella situada en el lugar en que reside. No aceptamos la explotación de una propiedad para obtener de ella los beneficios de la renta. La organización del Orden Nuevo no será una obligación para todo el mundo y aquellos que no lo deseen podrán abstenerse de ingresar en ella y escapar a su legislación.

Sr. Faustino Jorge.— Quiere decir que el Nuevo Orden respeta la propiedad solamente en las cosas de uso, y el marxismo también. El marxismo admite la expropiación de los medios de producción y de cambio, es decir de los medios que sirven para comerciar y para producir, pero nunca de los medios de uso. Es decir, que la gente puede seguir siendo propietario de su mesa, de su casa, pero no para tener esa casa y explotar a otra gente cuando la alquila.

Sr. Louis Ollivier.— Nosotros no permitimos alquilar la propiedad.

Sr. Faustino Jorge.— ¿Y cómo impiden ustedes que esa persona utilice esa propiedad de uso con fines de producción, es decir, que ya no sea una cosa personal y necesaria para su persona sino que la utilice con un fin social a su persona, con el fin de hacer trabajar a otras personas por medio de ese instrumento que ustedes han dejado en sus manos?

Sr. Louis Ollivier.— Entran a la corporación con su tierra o con su actividad.

Sr. Faustino Jorge.— Y si no quieren ¿habrá que obligarlos? ¿puede existir gente que tenga medios de producción entre ustedes?

Sr. Ernesto Palacio.— ¿La organización del Orden Nuevo obliga a ingresar a todos los miembros de la comuna o es una actividad voluntaria de cada uno? Conteste concretamente. Conteste sí o no.

Sr. Louis Ollivier.— Repita la cuestión.

Sr. Ernesto Palacio.— Suponiendo que la organización de las comunas en la forma que la tiene el Orden Nuevo ¿la entrada es obligatoria para todos los miembros?

Sr. Louis Ollivier.— No.

Sr. Ernesto Palacio.— ¿Entonces habrá actividades fuera del Orden Nuevo?

Sr. Louis Ollivier.— Claro que sí.

Sr. Ernesto Palacio.— Es una organización completa ¿pero admite un poder coercitivo o no? ¿Supone el consentimiento de todas las voluntades a la corporación?

Sr. Louis Ollivier.— Existirán dos partidos: los que quieren entrar en la corporación y los que no lo desean.

Sr. Luis de Elizalde.— Hay una cosa que quería preguntar. ¿El Orden Nuevo es un partido político que se propone fines prácticos o quiere hacer propaganda intelectual?

Sr. Louis Ollivier.— El Orden Nuevo, repito, es un grupo, una comunidad revolucionaria. No tiene la pretensión de imponer ideas, de propender a que la gente actúe con conciencia.

Sr. Ernesto Palacio.— Entonces está fundado en la ilusión de que todo el mundo comprende exactamente lo que le conviene. Así que la gente torpe no existe para el Orden Nuevo. A esa gente hay que obligarla a la fuerza a que haga las cosas bien, es la razón profunda del gobierno y de la dictadura. Estos no existen, para el Orden Nuevo; todos son intelectuales, llenos de buenos sentimientos. El hombre bueno, nacido bueno y deformado por la sociedad. Es Rousseau. Es el redescubrimiento de Rousseau, el hombre abstracto.

Sr. Louis Ollivier.— El Orden Nuevo necesita que los individuos que ingresan en la comuna estén convencidos de que el método es bueno. Creo que no es cosa difícil tener conciencia de ello.

Sr. Roberto García Pinto.— ¿Cuáles son las razones históricas que tiene el Orden Nuevo para suponer que se puede llegar al predominio sin dictadura?

Sr. Louis Ollivier.— La dictadura es una solución de desesperados. Es una demisión completa del hombre.

Sr. Roberto García Pinto.— ¿Es decir que Francia es antidictatorial?

Sr. Louis Ollivier.— Sí.

Sr. Bonifacio Lastra.— Quiero preguntarle, Sr. Ollivier, cómo evita, dentro de la economía comunal, ese fantasma del estatismo, porque dentro de la comuna puede desarrollarse el estatismo a un punto extremo al cual no quiere llegar o quiere evitar el Orden Nuevo.

Sr. Louis Ollivier.— Es cierto. Existe el peligro de que sobrevenga una tiranía. Por eso creamos por encima del Estado un Consejo Supremo capaz de controlarlo.

Sr. Bonifacio Lastra.— Entonces quier decir que el Orden Nuevo, para llegar a una buena organización necesita del convencimiento voluntario de la mayor parte de los habitantes de la Comuna, que es ese el estado que conviene a la sociedad. Quiere decir que el Orden Nuevo necesita para llegar a perfeccionar sus métodos y su organización que los individuos que viven en esa comuna se convenzan de que esa es la buena organización y entren en ella. Es decir, el Orden Nuevo necesita un movimiento de conciencia y su triunfo no podrá llegar sino en el momento en que la humanidad se convenza de la bondad de ese método.

Sr. Louis Ollivier.— Pero ese movimiento no es tan difícil puesto que tenemos los mismos sentimientos ante la religión o la patria.

Sr. Bonifacio Lastra.— Una cosa concreta. El Servicio Civil de trabajo, ¿el Orden Nuevo lo quiere organizar con un fin puramente ideal o teórico cuyo objeto sea dignificar al hombre, o tiene un fin práctico de que haciendo trabajar a todos voluntariamente, disminuye la tarea de los demás para que esas personas puedan desarrollar íntegramente su personalidad? ¿Es un fin práctico o teórico idealista?

Sr. Louis Ollivier.— Es un fin práctico.

Sr. Bonifacio Lastra.— En ese caso le hago una crítica al Orden Nuevo, que es la siguiente: creo que ese trabajo obligatorio va completamente en contra de la técnica de la economía. La técnica moderna permite precisamente al hombre la disminución de su tarea y esa disminución que le deja un mayor tiempo libre, le permite propender a un desarrollo mayor de su personalidad. El trabajo obligatorio para los que no están capacitados para el trabajo manual y que posiblemente harán en tres o cuatro horas lo que otro sería capaz de hacer en una hora, es una cosa completamente contraria a lo que busca el Orden Nuevo, que es el mayor desarrollo de la personalidad.

Sr. Louis Ollivier.— Queremos utilizar el maquinismo al máximo y así suprimir la mano de obra automática. Esto no

requiere un largo aprendizaje. La consecuencia actual del maquinismo es la desocupación. Para evitarla se le puede reemplazar en determinadas circunstancias por la mano de obra humana. El año pasado reemplazamos en una usina a obreros automáticos por jóvenes sin ningún aprendizaje y fueron capaces de hacer el mismo trabajo en el mismo tiempo.

Sr. Faustino Jorge.— Esas comunas de trabajo que van a funcionar ¿se centralizan en alguna parte? Es decir ¿hay alguna organización centralizada que metodiza el trabajo que todas esas comunas realizan?

Sr. Louis Ollivier.— El trabajo que se realizará en las comunas sería controlado por el Estado.

Sr. Faustino Jorge.— ¿En qué forma planean ustedes el trabajo?

Sr. Louis Ollivier.— El estado recibe los pedidos requeridos por el Servicio Civil y sabe siempre cuantos hombres tiene disponibles para ese servicio. Cuando la corporación necesita cierto número de hombres para llevar a cabo determinado trabajo, no tiene más que pedirlos al Estado.

Sr. Faustino Jorge.— El trabajo es no solamente satisfacer las necesidades de la comuna sino que además hay la realización de una serie de trabajos en beneficio de comunas ajenas que no tienen las mismas posibilidades. Entonces ¿le imponen a la comuna el trabajo que deberá realizar?

Sr. Louis Ollivier.— Admitimos ciertas obligaciones para obtener un máximo de libertad.

Sr. Faustino Jorge.— Ustedes sacan hombres y los llevan a esa otra corporación. . .

Sr. Louis Ollivier.— No. Es el Estado quien los envía.

Sr. Faustino Jorge.— Entonces ustedes les imponen a los hombres esa obligación.

Sr. Louis Ollivier.— No, nosotros sólo admitimos ciertas obligaciones; las indispensables para asegurar la libertad.

Sr. Ernesto Palacio.— El volumen, la magnitud de la presión; está en relación con la resistencia que halla. A mayor resistencia del cuerpo social tiene que haber una mayor opresión. ¿Es así?

Sr. Rodolfo Aráoz Alfaro.— No, porque yo entiendo que

a todo eso se va a llegar por convicción, según el Sr. Ollivier, suprimiendo la presión económica que es justamente a lo que aspira, es justamente cuando se adquiere conciencia de esa dignidad, cuando adquieren probabilidades de desarrollar su personalidad.

Sr. Louis Ollivier.— No se llega a la conciencia por la dictadura. En Rusia no ha habido reconquista humana. El hombre siente la necesidad de trabajar, pero lo esencial es utilizar esa necesidad.

Sr. Rodolfo Aráoz Alfaro.— El maquinismo tiende a liberarlo justamente de ese trabajo. Perfeccionando el maquinismo cada vez más habrá mayor posibilidad de libertad.

Sr. Louis Ollivier.— Aspiramos a esa liberación por otros medios.

Sr. Rodolfo Aráoz Alfaro.— Yo presumo que el hombre necesita trabajar en algo; si no, se embrutece. Tiene necesidad de trabajar, aunque no sea en el dominio económico, en cualquier otro dominio.

Sr. Gervasio Guillot Muñoz.— Quisiera plantear otra cuestión. El concepto de razas o clases es una abstracción. La clasificación desde el punto de vista epistemológico es un instrumento científico, un modo de descripción. Hablar del burgués, del proletario: es otra manera de descripción. Su precisión se basa en datos estadísticos. Y creo que Dandieu peca por exceso de generalización cuando considera que la noción de *proletario o burgués* es una abastracción y, sin embargo, se ve claramente el mecanismo cotidiano, tangible, de la vida social; se ve claramente que hay proletariado y burguesía o sea, de un lado, la clase privilegiada y del otro, la oprimida.

Sr. Louis Ollivier.— Dandieu sólo hace un distingo respecto al proletariado. Para él, el proletario es el hombre encerrado en el automatismo. Existe también entre la burguesía, y no únicamente entre los obreros.

Sr. Ernesto Palacio.— Desde el punto de vista sociológico, el hombre total existe en el burgués, en el proletario. La clase media: esa es la realidad social.

Sr. Louis Ollivier.— No lo negamos.

Sr. Faustino Jorge.— El problema estriba en esclarecer en

qué sentido se habla del proletariado y de la burguesía, cuando se habla desde el punto de vista marxista, o sea desde un punto de vista revolucionario, se habla del proletario como clase en su conjunto, por la forma, por las relaciones económicas que tiene dentro de la sociedad. Ahora desde el punto de vista de la realización de un movimiento y de la conquista del gobierno para transformar la relación de clases, no se habla del proletario como clase en general, sino del proletario que tiene conciencia de su clase, es decir, de la clase en sí, es decir a lo que se refería Guillot, que es la clase como tal. Hay personas que tienen conciencia de su papel dentro de su clase y que saben crear las posibilidades para desarrollar su personalidad.

Sr. Louis Ollivier.— Podrá formarse una jerarquía, pero no clases como las que existen en la actualidad. Para nosotros éstas son falsas.

Sr. Faustino Jorge.— El hombre se pronuncia en sociedad, no todos, pero en una gran proporción, en su modo de vivir, en el modo de desarrollar su personalidad, de acuerdo a la clase a que pertenece.

Sr. Louis Ollivier.— No.

Sr. Faustino Jorge.— Nosotros también creemos que hay burgueses que pueden actuar con conciencia de clase proletaria.

Sr. Louis Ollivier.— ¿De qué clase se considera usted?

Sr. Faustino Jorge.— Tenemos conciencia de clase proletaria, por eso tomamos al hombre pero no tomamos la clase. Nosotros admitimos que un burgués pueda ser comunista, sin tener una conciencia de clase proletaria, es decir, tomamos al hombre, porque de otro modo tendríamos que rechazar a todo intelectual.

Sr. Ernesto Palacio.— No pregunto más porque no me contestan. Creo que podríamos terminar, con un aplauso a Ollivier, porque ha sabido defender una causa que parecía indefendible.

Sr. Rodolfo Aráoz Alfaro.— . . . una causa que coincide en el fondo con la de todos nosotros.

A LOS COMUNISTAS

Quisiéramos ver claro en la conciencia de los comunistas. Durante años, los hemos oído predicar contra el fascismo: era necesario emprender una cruzada de inmediato, ponerla en marcha de inmediato, y cada anexión del dictador alemán levantaba en ellos un clamor indignado. Calificaban la inacción de las democracias con las palabras mś duras. Al no intervenir, las democracias eran indignas de sí mismas. ¿Cómo podían no empuñar las armas?

Las democracias, al fin, empuñaron las armas y no hicieron con ello sino adoptar la conducta que siempre les exigieron los comunistas. Pero entonces, apenas principiadas las hostilidades, los comunistas declararon que la guerra actual, poco antes reclamada por ellos a voz en grito, representaba la contienda sangrienta de dos imperialismos y no interesaba en nada a los trabajadores, cuya suerte, sin embargo, según afirmaban la víspera, dependía de una decisión viril de Francia e Inglaterra. De la lucha contra el fascismo, ya no era cuestión.

Pensamos que semejante virada de bordo exige una explicación. Quisiéramos saber si admite otra que no sea el acuerdo Stalin-Hitler.

Quisiéramos saber qué desean los comunistas. Quisiéramos saber en qué se inspira su actitud. Quisiéramos saber si son hombres libres y fieles a un ideal o títeres resignados de antemano a consentir y aprobar las decisiones que toma, sin consultarlos, un desconocido en otro hemisferio.

Ya este equívoco ha durado bastante. Ahora quisiéramos saber.

Nos parece admisible que combatan por la revolución social.

Estando muy lejos de su posición, la encontramos natural y lógica. Nos preguntamos, tan sólo, por qué los comunistas argentinos experimentan la necesidad de supeditarse a un país que con Hitler se ha repartido a Polonia, que ha invadido y mutilado a Finlandia. Nos preguntamos, tan sólo, por qué ligan una causa respetable, la de ellos, a otra causa, al menos, muy dudosa: la turbia política extranjera rusa. No vemos qué interés los lleva a compartir ciegamente las responsabilidades de un gobierno lejano tocante, a decisiones que ellos nunca preven, que los dejan siempre estupefactos, y sobre las cuales no los consultan.

Pero si están decididos a defender automáticamente, con docilidad y fervor, las medidas que hubieran condenado un momento antes, como el pacto con Hitler, el reparto de Polonia, la invasión de Finlandia, es imposible hacer diferencia entre ellos y entre los simpatizantes nazis que ayudan al Tercer Reich a ocupar Noruega. Si se comportan como agentes engañados o conscientes de un imperialismo extranjero, que toma, para seducirlos, la cómoda máscara de la revolución social, entonces cabe declarar que no son otra cosa que esclavos y que el suelo argentino no se hizo para ellos.

Pedimos que se definan.

DEBATES SOBRE TEMAS SOCIOLOGICOS

El año pasado, durante los meses de agosto a diciembre, tuvieron lugar en nuestra revista una serie de reuniones hebdomadarias. Diversos problemas se abordaron en ellas, problemas que concernían directa o indirectamente a la situación creada al individuo en la sociedad moderna, a la actitud rebelde o sumisa que aquél adopta con respecto a ésta, y a las leyes específicas que rigen la evolución o los cambios bruscos de la vida colectiva.

Se hicieron exposiciones, seguidas de discusión. Participaron en los debates: Amado Alonso, Enrique Anderson Imbert, Francisco Ayala, José Bianco, Jorge Luis Borges, Enrique Bullrich, Roger Caillois, Patricio Canto, Augusto José Durelli, Car-

los Alberto Erro, Pedro Henríquez Ureña, Julio Irazusta, Eduardo E. Krapf, María de Maeztu, Eduardo Mallea, Angélica Mendoza, Alfred Metraux, Angélica Ocampo, Victoria Ocampo, María Rosa Oliver y Francisco Romero.

Las principales cuestiones tratadas fueron las siguientes: *Sociología del "clerc". Posibilidad y condiciones de la existencia de un poder espiritual en las sociedades modernas* (Roger Caillois). *Moral del individuo y moral de la sociedad: la posición de la persona* (Francisco Romero). *Misión espiritual y económica de nuestro país en la América Latina* (Pedro Henríquez Ureña y Carlos Alberto Erro). *La sociología de Tönnies: Comunidad y Sociedad* (Francisco Ayala). *El "movimiento de la juventud" en la Alemania Imperial: signos precursores del hitlerismo* (Eduardo E. Krapf).

Frente a la guerra europea, el grupo juzgó necesario tomar posición, considerando que el objeto mismo de sus investigaciones sobre los determinismos sociales le obligaba a examinar los hechos y dar a conocer su actitud. Varios textos fueron sucesivamente redactados y descartados, contribuyendo a esclarecer y precisar numerosos puntos de vista. Por último, los miembros del grupo se pusieron de acuerdo sobre el siguiente:

POR LA JUSTICIA INTERNACIONAL

Es tan grave la situación internacional, y tan grande la desorientación de los espíritus, que aquellos que mantienen despierta su conciencia no deben callar. En la guerra que ha comenzado están en juego poderosos intereses materiales cuya realidad es innegable. Pero por sobre esos intereses, y en un plano infinitamente superior, es el destino mismo de la causa del espíritu lo que se halla en juego. Y cuando peligra la vida de los valores fundamentales del espíritu, callarse es contribuir a su destrucción.

Consideramos una obligación moral dejar completamente de lado toda simpatía o antipatía por los países mismos y todo interés personal que pueda unirnos a ellos. El problema que nos preocupa concierne exclusivamente a los valores más pro-

fundos del hombre.

No hemos esperado el día de hoy para condenar los errores e injusticias de los países que ganaron la última guerra. Tales errores e injusticias tienen su explicación en otros anteriores que esos países debieron sufrir. Un mal engendra otro mal. Pero si un mal puede explicar otro mal, no lo justifica. Sólo hay una manera de escapar a la serie infernal, y es romperla haciendo el bien. Y nunca como hoy ha sido tan grave el mal, porque estamos en presencia de una guerra moderna, y de una guerra que ha puesto en juego la posibilidad misma de vida del espíritu.

Todas las razones que puedan presentarse para justificar una guerra deben juzgarse a la luz de este principio fundamental: la guerra que un Estado desencadene sin haber recurrido a las instituciones jurídicas existentes no puede ser legítima. Hoy, aún fuera de la Sociedad de las Naciones, existen instituciones e instrumentos jurídicos a los cuales han dado su adhesión la casi totalidad de los países. Además, varios ofrecimientos de arbitraje se presentaron antes de la guerra. Una de las partes renunció a toda jurisdicción superior, a todo arbitraje y a todo tratado; voluntaria y conscientemente desencadenó la guerra. Por eso condenamos su actitud.

No podemos callar porque somos hombres. La violencia que se hace al derecho afecta a toda la comunidad internacional.

Pero no sólo están en peligro los valores fundamentales del espíritu: la libertad de la persona y la comunidad de las naciones. Está en peligro la existencia vital de los pueblos.

No podía ser de otra manera. Cuando se ataca el reducto último del espíritu, se ataca también el cuerpo. Y la defensa de los valores fundamentales del espíritu es la defensa de la vida.

La Alemania de Hitler no es hoy una nación como las demás, con intereses y campo de acción bien definidos, y con una política que sólo afecte a sus vecinos inmediatos. La doctrina que hace servir a su poderío le da la ambición ilimitada de expansión que es característica de las religiones. Y esta hambre de conquista en su ideología se traduce en la extensión territorial indefinida de la nación para quien aquella ideología es artículo de fe. Nadie en el mundo puede estar seguro de que-

dar fuera del alcance de una colectividad cuya doctrina la compele a la conquista y al dominio.

Además, el carácter "racista" de la doctrina quita a todos los pueblos que fuesen sometidos la esperanza de formar parte de la comunidad nacional. Su "raza" los destina a verse tratados siempre como inferiores, incapaces y despreciables.

Por lo tanto, no sólo aquellos que mantienen otra concepción de las relaciones humanas y otra teoría del Estado son los que deben combatir las empresas del hitlerismo, sino también aquellos que comulgan con su doctrina política; porque es evidente que aún en virtud de su propio ideal les conviene poner término a la expansión de una nación que no puede sino debilitar a su propia patria, para hacer de ella un protectorado o una colonia: en el mejor de los casos, un vasallo obediente y temeroso.

Es, pues, el interés bien entendido de todos los hombres, sin distinción, desear que Alemania vuelva a ser un país como los demás. No habrá paz en Europa ni en el mundo hasta que la doctrina hitlerista, racista y conquistadora, que excomulga por anticipado del orden que quiere fundar a aquellos a quienes pretende someter, deje de encarnarse en una poderosa nación a la cual arrastra a una sangrienta y estéril catástrofe.

Así, pues, tanto desde el punto de vista de la simple existencia como desde el punto de vista de lo que da a la existencia su valor, no hay sino una conducta posible para quienes deseen constituir un orden internacional justo y duradero: trabajar sin reservas mentales para librar a los pueblos y a las naciones de esta doctrina funesta y orgullosa, y de cualquier otra que les aconseje imponer su ley por la fuerza sin reconocer ninguna jurisdicción superior. Esta tarea requiere la contribución de todos, pide que cada cual dedique a ella sus energías, por modestas que las juzgue, y se esfuerce por hacer que la balanza se incline en favor de la causa en que se reconoce, a pesar de tantas imperfecciones, la salvaguardia de su existencia de hoy y de sus aspiraciones de mañana.

En el curso del año actual, las reuniones se realizan cada quince días y tendrán por objeto, a semejanza de las precedentes,

el estudio de problemas sociológicos en sus relaciones con la política, la estética y la moral. Las exposiciones aparecerán *in extenso* o en resumen en nuestra revista, y serán seguidas de una noticia analítica de la discusión que hayan provocado. El grupo decidirá sobre todas las comunicaciones (envío de trabajos, pedidos de admisión, etc.), las cuales, provisoriamente, deben dirigirse a J. Bianco, Revista SUR, Viamonte 548.

OPINIONES DE UN CATOLICO ARGENTINO

No necesitan comentario algunos los párrafos que transcribimos a continuación. Pertenecen a un libro del señor Rafael Moyano Crespo. El libro se titula *Aspectos ético-jurídicos del derecho de guerra.*

Justificación de la guerra emprendida para exterminar las "ideas funestas" y defender el orden:

Además, un Estado no sólo está obligado a velar simplemente por su seguridad material, sino también por su seguridad moral. Ahora bien puede preguntarse si la guerra emprendida por un Estado contra otro, que no cesa de influir en el ánimo de sus habitantes, incitándolos a rebelarse contra el orden institucional establecido a fuerza de una propaganda imposible de contrarrestarr por otro medio que la guerra, esa guerra, decimos, emprendida para salvar a un pueblo de la asimilación de ideas subversivas, ¿es justa? Afirmamos categóricamente que sí, pues el objeto perseguido es justo. Un Estado puede perder un pedazo de su territorio, una provincia, sus colonias, parte de sus habitantes, etcétera, y ese Estado seguirá viviendo; pero quitadle su tradición, el capital de sus ideas morales, en fin, ese ideal espiritual heredado a través de sus generaciones y que encontramos en todo Estado por más pequeño que él sea, y no tardaría en desaparecer como tal. Si es justa causa de guerra la satisfacción perseguida por un Estado de vengar una injuria inferida a su soberanía, tampoco es causa menos justa la iniciada para impedir la propagación de ideas revolucionarias en su propio territorio, a iniciativa de otro gobierno.

En este aspecto, la Santa Alianza inició una guerra justa, al pretender evitar la propagación, en los Estados que la constituían, de las funestas ideas de la Revolución Francesa, ideas, además, que pretendieron imponerse por la fuerza de las bayonetas. No fue el objetivo de la Santa Alianza, por lo tanto, la lucha de las testas coronadas contra las reivindicaciones populares, como lo ha pretendido algún autor, sino una justa guerra llevada a cabo para impedir la propagación de ideas que aún pesan sobre nosotros (págs. 68-69).

Justificación de las medidas antisemitas y de las cruzadas cristianizadoras (invocando la autoridad de Soto: *De justitia et jure):*

Hay quienes (los infieles) en derecho y en hecho viven bajo la dominación de los cristianos: los sarracenos y los judíos en España, y éstos últimos en Alemania y en Italia. Para éstos, es fuera de duda que los príncipes cristianos pueden aplicarles sus leyes y quitarles sus bienes.

Hay otros infieles, que si no en hecho, al menos en derecho, están sometidos a los príncipes cristianos en cuanto a la posesión de sus reinos. Son los que han adquirido por la violencia los territorios que antes estaban bajo nuestra dominación, como los africanos, los sarracenos y los turcos, que se han apropiado de la Grecia y que ejercen en ella su tiranía. Es cierto que nosotros tenemos el derecho de atacarlos y recobrar estos territorios (págs. 80-81).

Justificación de la guerra santa y del derecho de matar en nombre de Cristo-Rey:

Para que una guerra sea santa, debe perseguir un fin, directa o incontaminadamente santo, como el que se propusieron los cristianos en el oriente, en el siglo XI, de rescatar el Santo Sepulcro, en poder de las huestes del califa Aroum-al-Raschid; y pese a las afirmaciones de Maritain, es lícito en tales circunstancias matar en nombre de Cristo-Rey, que al par que es un rey de gracia y de caridad, es al mismo tiempo y en igual forma, el Rey y el Señor de los ejércitos (pág. 84).

Justificación de la guerra de conquista:

La guerra de conquista, en principio, es moralmente injustificable, pero deja de revestir tal carácter cuando el objetivo de la misma es la conservación de las instituciones naturales de un pueblo civilizado, a costa de la libertad de otro que no lo es (pág. 95).

Justificación del empleo de la violencia:

El empleo de la violencia está plenamente justificado en la conquista de un pueblo bárbaro, cuando él oponga resistencia, siempre que exista el requisito enumerado en la proposición anterior. (Conservación de las instituciones naturales de un pueblo civilizado) (pág. 95).

Precisiones: El Duce hizo bien en conquistar a Etiopía para mantener la institución de la familia italiana:

Un ejemplo típico es la conquista de Etiopía por Italia. Dada la estrechez de su territorio, Italia necesitaba expandirse; lo contrario hubiera supuesto limitar su población, lo cual significaría atentar contra la institución más fundamental, natural y sagrada que es la familia. Existiendo un pueblo como el etíope, bárbaro aún, con un territorio inmenso, dotado de toda clase de recursos, nada más lógico que Italia pusiese sobre él las miras y lo conquistase para salvarse ella misma. La situación se presentaba, pues, a través del siguiente dilema: o se sacrificaba la existencia de un pueblo civilizado, o se privaba de su soberanía a un pueblo bárbaro; lo primero hubiera sido atentar contra el orden natural de las cosas; lo segundo atentar contra un relativo orden jurídico. Ante tal encrucijada, Italia se decidió por esto último. Y se decidió bien (págs. 95-96).

Si bien culpable, el imperialismo de los regímenes totalitarios tiene sus ventajas:

Las apreciaciones de orden histórico que preceden, ponen en contacto el desarrollo de nuestras ideas de los imperialismos con la situación de los Estados americanos, para demostrarnos que el imperialismo inglés y el norteamericano han sido

visiblemente adversos al desarrollo de aquéllos, y cómo, en la situación actual, representan para ellos un peligro igual que el de los Estados totalitarios. Las concepciones políticas de éstos tienen siquiera, a pesar de grandes reservas, el mérito de haber desmantelado de falsas sugestiones y mentidos axiomas la ilusión política contemporánea; la de aquéllos representa, en ciertos aspectos fundamentales de sus normas de organización, un alejamiento de la tendencia bien orientada hacia un orden social y jerárquico contaminado en su esencia del virus liberal, en el cual se inspiran, todavía, generaciones próximas a extinguirse (págs. 256-257).

Nº 67, abril 1940.

EN TORNO A "DEFENSA DE LA REPUBLICA"

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

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

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

DEFENSA DE LA REPUBLICA

Así como la República era bella bajo el Imperio, los regímenes totalitarios sólo parecen espléndidos cuando se ven de lejos. Seducen tanto más cuanto menos se les conoce. Quien no podría vivir sometido a ellos, los desea; esos regímenes se le figuran como manifiestamente destinados a corregir los vicios cuyos efectos padece: ni ve, ni siquiera concibe que también tengan vicios. En la medida en que su propia democracia lo des-

contenta, cada cual siente la fascinación de la dictadura y, cuando no por interés, se hace partidario de ella por asco, gran proveedor de fanatismo. Se expone, así, a los más amargos desengaños, pues es injusto e imprudente comparar las imperfecciones que se comprueban e irritan, con el ideal que uno forma y por el cual combate. Con este sistema, de la realidad sólo se ven las taras; del sueño, las magnificiencias. Y el régimen totalitario aparece entonces como un bálsamo soberano, capaz de sanar las heridas más diversas —y especialmente aquellas que uno siente en carne propia— por efecto de alguna oscura y todopoderosa virtud. Es natural, en estas condiciones, que goce de todos los prestigios de lo Desconocido sobre lo consabido y del deslumbramiento del futuro sobre el triste presente. Es normal que se trasladen a él todas las ilusiones que la democracia defrauda diariamente. Pero ése, tan sólo, es el movimiento instintivo de un alma dolorida. La inteligencia exige que elijamos nuestros sueños.

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

En la democracia, el régimen es casi siempre menos detestable que el estado de ánimo. Se les reprocha demasiado a las instituciones esas costumbres que llevan al individuo a servirse de ellas, en vez de ponerse él a su servicio, y que no serían menos funestas en otros sistemas. Desde este punto de vista, es exacto que las democracias están podridas, y que son viejas, perezosas, frívolas e hipócritas. Reina en ellas una especie de odio maniático por toda superioridad que no sea de posición, de tal modo que la mediocridad acaba por ser dueña y señora, de hecho y de consentimiento. El valor de un hombre se

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

Se comprende que todo parezca preferible a un régimen que

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

Entre la democracia que permite todo, con tal que el acto sea mediocre y sin consecuencias, y las dictaduras que no permiten nada cuyo fin no sea el acrecimiento del poder interior y exterior del Estado, hay lugar para principios e instituciones que tiendan a dar a cada uno las condiciones indispensables para el pleno desarrollo de su personalidad, acordándole tanta más libertad, autoridad y responsabilidad, cuanto mayor valor

humano demuestre. Esto lleva a concebir un régimen destinado a formar "élites" y a protegerlas, por una parte, contra la vulgaridad y desconfianza que las sofocan en las democracias; por otra, contra las exigencias abusivas que las modelan a su antojo o que las hacen añicos en las dictaduras. Es menester, incluso, llegar a mirar como necesaria la existencia de hombres que escapen por completo al control del Estado: que detenten la autoridad espiritual, mientras que aquél sólo posea el poder político, y garanticen que lo usará de acuerdo con los principios de civilización que ellos mismos representan y a los cuales han consagrado sus vidas.

De un modo general, importa tender hacia una organización que otorgue el poder, en todos los dominios, a la competencia intelectual y a la calificación moral, y que no acepte a ningún precio que éstas deban inclinarse ante la opinión de una mayoría, y menos aún apoyarse en la cuasi unanimidad de una masa embriagada o aterrorizada. Todo jefe debe ser únicamente responsable ante sus pares reunidos en colegio; en medio de ellos, ha de figurar tan sólo como el primero entre sus iguales. Se trata de fundar una jerarquía y de mantenerla constantemente abierta y móvil, a fin de sustituir sin cesar las desigualdades exteriores que vienen del nacimiento y de la forma con las que se revelan en los individuos y de las cuales nada puede despojarlos. Un régimen semejante se propone reemplazar los privilegios por las superioridades. Afirma que los hombres nacen iguales en derechos; niega que lo permanezcan: ascienden o caen según su capacidad y sus obras. Quiere dar a cada uno las mismas posibilidades de cumplir su destino, pero no mira como deseable, en modo alguno, nivelar los resultados diversos de los dones y esfuerzos para colmar artificialmente las diferencias que crea la diferencia misma de los hombres. Cada uno posee los derechos de sus virtudes singulares, y ni el Estado debe tener poder para confiscarlos, ni la mediocridad licencia para corromperlos.

De la democracia puede salir un régimen fundado sobre esos principios. Pero no puede, ni él ni ningún otro, nacer de un régimen totalitario, porque este último sólo consiste en una inmensa maquinaria policial destinada a mantenerlo, en una inmensa maquinaria guerrera destinada a extenderlo. A su con-

servación y crecimiento subordina toda actividad y todo valor; con ese fin los sojuzga y los destruye; en todos los casos, les cierra el porvenir. La democracia, aunque sólo tuviera esta ventaja, no excluye al menos la esperanza. Y esto basta para defenderla y aferrarse a ella como a la condición que permite proseguir la empresa misma que trabaja en transformarla.

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

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

Es indudable que la democracia, cuando más se ha acercado a su ideal ha sido en los momentos en que se ha vivido un poco la mística de la democracia. En esos momentos, es también cuando la democracia ha sido más auténtica.

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

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

cista, los que participan de la exaltación o el fervor fascista son favorecidos por el régimen político de que forman parte. De modo que habría que anotar entonces esta diferencia: que el fascismo produce estímulos para los místicos de su régimen, mientras que la democracia no produce esos estímulos.

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

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

Sr. Francisco Ayala: El primer problema que aquí se plantea es el de la diferencia entre una democracia auténtica y una democracia corrompida, problema que está planteado desde que existe la ciencia política, ya estudiado a fondo por Aristóteles. Hubiera sido interesante profundizar un poco más este punto para tratar de averiguar en qué consiste una democracia auténtica y en qué consiste una democracia corrompida, o, mejor dicho, la corrupción de esa democracia. Probablemente, en algo de lo que acaba de indicar el señor Erro. El sentimiento místico de la democracia sería, en último término, el sentimiento del bien público.

Así, una democracia pura, una democracia auténtica, sería aquella en que predomina el interés público, como ya vió Aristóteles; y, en cambio, la democracia corrompida sería aquella

en que los intereses privados se abren paso en la vida pública en una competencia ilegítima.

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

Ahora bien: otro problema interesante que enlaza con éste, es el de si las dictaduras totalitarias son un último desarrollo de los vicios de la democracia corrompida. En gran parte, es cierto. Sin duda ninguna, el régimen de dictadura totalitaria es una demagogia y es una exageración de los vicios de una democracia, y es un aprovechamiento de estos vicios para otros fines. ¿Pero son estos otros fines también fines privados? ¿Puede decirse que esté una dictadura totalitaria en el mismo terreno de corrupción que la democracia, de la que efectivamente procede? Yo creo que el señor Caillois mismo implícitamente reconoce que no es así, al hacer la mención, al final de su artículo, del engrandecimiento de la nación o del poder del estado. Porque, al fin y al cabo, la dictadura es una forma nueva de la monarquía. Y en la monarquía, la posición del jefe del estado rebasa de tal modo las posibilidades de interés personal, de placer personal, y se confunde hasta tal punto con el interés público, que, quiera o no, es impulsado al servicio del bien público. De tal modo que, aún cuando todo el sistema se apoye en una serie de ambiciones personales, estas ambiciones personales culminan en una figura cuya ambición está identificada con el engrandecimiento del Estado, y esto ya le da un matiz completamente diferente al de la democracia corrupta de la que procedería el régimen.

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

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

Sr. Eduardo E. Krapf: Me parece que el Dr. Erro no tiene razón si dice que en la dictadura totalitaria hay, por así decirlo, un cumplimiento de promesas a los místicos. Al con-

trario, yo creo que no sería difícil comprobar con ejemplos que la dictadura totalitaria cumple menos aún que la democracia con sus propios místicos. El cumplimiento de promesas con los místicos es una realidad, mientras que el movimiento que lleva a la dictadura totalitaria está todavía en movimiento. Pues, desde el momento que llega al poder, se ha observado, en todas las dictaduras totalitarias que conocemos hasta ahora, una especie de depuración de los místicos en el sentido de que los místicos muy pronto caen en desgracia, que los místicos terminan ante los pelotones de fusilamiento y que aparece una nueva generación de "líderes", que son, en realidad, una generación especialmente corrupta de situacionistas políticos. Así, después de algunos años de régimen totalitario, los entusiastas de la primera hora o han muerto, o están en el exilio, o se convocan una vez por año para cantar algunos himnos y ofrecer una bella exposición de valores de la primera hora, como propaganda política actual del estado, en donde ya tienen un papel relativamente muy pequeño.

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

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

Sr. José Bianco: Me parece que el "handicap" de la democracia está en que le ofrece mucho al individuo y no le exige bastante. Es un régimen demasiado confortable, y debido a ello el hombre va perdiendo conciencia del rol político que está

obligado o condenado a desempeñar por su misma situación de ser social. El ideal democrático no le cuesta casi nada y, por consiguiente, no lo aprecia. En un régimen totalitario, siente que hay un ideal político encarnado en el movimiento del que forma parte y en el cual participa activamente, cualquiera que sea su condición social o intelectual, pues por él se priva de muchas cosas y hace una serie renovada e ininterrumpida de sacrificios.

Sr. Carlos Alberto Erro: Aparte de lo que ha observado Bianco, yo creo que hay que observar lo siguiente:

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

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

Sr. Eduardo E. Krapf: Con la única excepción de que en la democracia es posible que algunas personas puedan tener una opinión distinta a la del estado y defenderla. Lo que no es posible en el totalitarismo.

Sr. Carlos Alberto Erro: Yo creo y reconozco que hay estímulos en la democracia que son parecidos a los que se producen en el caso de identificación de los individuos con la

voluntad del que manda, con la diferencia de que cuando dichos estímulos se producen en la democracia, ésta no es democracia verdadera sino demagogia.

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

Todo se sacrifica al bien de la Nación, y muy sencillamente se coloca al enemigo de la patria o al simple sospechoso fuera de toda posibilidad de hacer daño. Es lo que pasó en la revolución francesa: existía entonces una mística de la democracia y hasta de la libertad, pero el régimen del 93, con su ley para "los sospechosos" y su tribunal revolucionario, me parece como la prefiguración exacta de los regímenes totalitarios. Hay una diferencia, sin embargo, inmensa: en el 93, el régimen instaurado había nacido de las circunstancias. Era ingenuo e involuntario, en tanto que el régimen totalitario actual es una empresa deliberada y nada espontánea. Está construído "de parti-pris" y para durar. Pienso además, con el Dr. Krapf, que ese régimen frustra aún más pronto que la democracia la efervescencia mística de aquellos que lo han instalado en el poder. Pero quizá sea porque hace de ella su política misma, porque enarbola la mística como una especie de bandera y se propone sacar de la mística su fuerza y un procedimiento para gobernar. En el fondo, esto no hace sino expresar que el régimen totalitario es necesariamente demagógico. Desde ese punto de

vista, es, también, la peor democracia.

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

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

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

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

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

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

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

Sra. Angélica Mendoza: Entiendo que la intención de Roger Caillois, al hacer este artículo en defensa de la república, ha sido un punto de vista ideal: de cómo debiera de

ser una forma ideal de gobierno.

Habla de un "tipo de democracia", y en esto diferiría con él. Diría un "momento de la democracia". Así, esa democracia corrompida a la que alude no sería una democracia distinta de la democracia auténtica, la verdadera, sino un momento final del proceso democrático, que en su comienzo tiene todo ese movimiento interno que se da como una mística.

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

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

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

Decía Erro que la democracia no está vinculada a una realidad económica. Es imposible concebir una organización político-social ajena a la estructura económica sobre la cual está incrustada. No se puede concebir ese divorcio entre la realidad viva de la sociedad y su expresión política. Entonces no sería cuestión de decirle a la democracia que ella fallece por falta de mística o por falta de pureza sino que la democracia se deshace como una cáscara vacía que tiene podrido el fruto.

El problema debe plantearse a lo que deviene. Si lo que va a devenir es el régimen totalitario, en tanto que canalización

de todas las fallas de la democracia, entonces estaríamos en presencia de un mal que es posible evitar. Pero no creo que el totalitarismo sea solamente un encauce de los vicios de la democracia. Me parece que es mucho más profundo y más grave el problema. El totalitarismo no sólo encauza exteriormente los vicios de la democracia, sino que aparece cuando ya están maduras las condiciones internas que se manifiestan en la corrupción externa.

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

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

Sr. José Bianco: Pero de acuerdo con sus palabras, si tomamos lo sucedido en Europa como un paradigma, la democracia resulta un sistema perfectamente innocuo para extirpar los males escondidos a que usted alude y la causa real que los condiciona. Como régimen político, sería insuficiente.

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

El análisis debe ser también de la sustancia de la cosa. La democracia no es mala porque esté en manos de una burocra-

cia anquilosada. Llega a ser mala con hombres jóvenes, inteligentes y de "élite". Esta misma "élite" que se pide acá para salvar a la democracia, esta misma "élite" la puede llevar, en un momento dado, al totalitarismo, si acaso las condiciones internas que establecen la existencia y la posibilidad de eso, se dan de antemano.

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

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

Sra. Angélica Mendoza: La cuestión radica en su manera de tomar las cosas. Usted las toma en un sentido subjetivo. Pero lo que es evidente es esto: no se pueden solucionar los problemas sino partiendo de la forma cómo se manifiesta

la democracia, qué es lo que ha originado su corrupción. Los movimientos históricos no tienen una forma ideal, tal un molde que se va encajando en distintos momentos de la realidad desde afuera. Si hay que admitir que esa forma ideal es una forma vacía. No estoy de acuerdo con usted en eso de tomar una forma ideal vacía y de irla acomodando en distintos momentos de la realidad social. Creo que la democracia es una cosa viva, que aparece en un momento dado de la Historia por causas determinadas; y cuando ella cae, no es porque esté manejada por un grupo de ancianos corrompidos. Por lo mismo, no es con la mera intervención de hombres jóvenes e inteligentes que se puede renovarla y rehacerla.

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

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

Sr. José Bianco: Es decir ¿usted cree que, contrariamente a lo sucedido en Europa, la democracia triunfaría en América?

Sra. Angélica Mendoza: ¿Por qué no? Pero, si nos referimos a la democracia europea, no somos nosotros los que podemos resolver su situación, sino los europeos quienes, de acuerdo a su sistema económico-social, encontrarán la solución adecuada y darán con el camino seguro.

Sr. José Bianco: Podría contestar que en América está sucediendo lo que sucedió en Europa: que aquí la democracia atraviesa por la primera etapa de su decadencia.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Creo que, realmente, es importante ver dónde aparece la democracia, y de cuál democracia estamos hablando.

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

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

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

Todos los regímenes tienen su idealismo, para no decir su mística. Es decir: hay individuos que tienen la devoción de un ideal cuando el ideal es nuevo.

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

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

Hay un momento en què la escuela provoca un idealismo

realmente místico. Es el período de Sarmiento en la Argentina, de otros tantos estadistas y maestros que hacen la política de la escuela en la América española, como Bello, Hostos, Justo Sierra. En el primer momento se hacen maravillas. Pero después, las escuelas se multiplican, y, si no hay escuelas para todos, por lo menos hay escuelas para muchos, a veces para la mayoría. Y entonces, cuando la escuela se multiplica y se burocratiza, ya deja de ser un ideal. En este momento, la escuela no es un ideal en la Argentina, porque hay muchas y hoy el problema es vitalizarla. He conocido todavía, en parte, la época de esos maestros idealistas; infunden tal entusiasmo en el alumno, que se producen resultados extraordinarios. Se ven salir estudiantes de una simple escuela secundaria, poseedores de una cultura universitaria, porque se les han enseñado tantas cosas, y con tanto interés, que es como si hubiesen cursado una universidad.

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

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

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

Consideradas las cosas en el terreno de la teoría o de la forma, la democracia admite lo mismo el capitalismo del régimen

burgués o del régimen liberal, o admite el socialismo de estado, por ejemplo. (Es decir, una cosa que, en cierto sentido, es lo contrario del liberalismo). En cambio, la forma totalitaria, no admite sino un régimen económico. No admite, por lo pronto, el liberalismo económico.

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

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

Sra. Angélica Mendoza: ¿Me permite una pregunta, Sr. Caillois? ¿No cree usted que este ideal vaya a devenir en una aristocracia?

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

Sra. Angélica Mendoza: ¿Por qué es posible encontrar la salvación de una democracia en una oligarquía intelectual? El ideal que usted propone es, pues, el de una oligarquía intelectual.

Sr. Roger Caillois: Se trata de una especie de *Orden,* en el sentido religioso de la palabra, formada por hombres que gocen de prestigio ante todo por su calificación moral y —no es menester decirlo— intelectual. Contemplo, incluso, la posi-

bilidad de que pronuncien votos, a fin que su desinterés sea manifiesto. No pienso en modo alguno en un gobierno de universitarios; menos todavía, en una "oligarquía de intelectuales".

Sra. Angélica Mendoza: Pues con ese ideal vamos a desembocar en otro totalitarismo peligroso.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: ¿Y ha estudiado usted la manera de que esa casta no degenere en una casta opresora?

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

Sra. Angélica Mendoza: ¡No, no! ¡No es posible admitir esto! ¿Y el poder político, quién lo tendría?

Sr. Roger Caillois: Lo tendrían los hombres que hacen la política, pero no tendrían la autoridad.

Sr. Enrique Anderson Imbert: Es decir, como los ancianos de la antigua Grecia, ¿no?

Sr. Pedro Henríquez Ureña: ¿Y cree usted que hay modo de convencer a alguna sociedad moderna de la posibilidad de un régimen así?

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

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

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

desvergonzadas.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Resumo: lo que debiera haber sido la Iglesia Católica.

Sr. José Bianco: O, para buscar un ejemplo menos ilustre, la Sociedad de las Naciones.

Sr. Roger Caillois: No; no la Sociedad de las Naciones que estaba compuesta de diplomáticos, de delegados de los gobiernos. El orden en el cual pienso debe ser —y lo subrayo una vez más— absolutamente independiente de los organismos estaduales. Es autónomo, solamente responsable ante sí mismo. Y es por eso que tiene el derecho y el poder de ser internacional.

Sra. Angélica Mendoza: Yo digo que es una utopía.

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

Srta. María Rosa Oliver: ¿Por qué camino se podría llegar a eso? Porque hasta ahora, de todos los caminos que puedo imaginarme, no encuentro uno sólo que nos conduzca a ese régimen.

Sr. Enrique Anderson Imbert: Yo no veo fácil que una minoría aristocrática tenga poder suficiente para regir los destinos de una sociedad.

Sr. José Bianco: Si no tiene una policía a su disposición, no se la obedece.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Entonces, autoridad moral nada más. Estos casos que dice Caillois se dan a veces en la historia. En la Argentina, por ejemplo, los ha habido. Me refiero a Mitre, que ejercía —como se ha dicho— "el bartolato": una autoridad moral. Y Sarmiento.

Sr. José Bianco: En general, la autoridad de los "cleros" está dada por la forma en que el poder temporal prescinde de ellos en el terreno de los hechos y, si no prescinde, por la forma en que abiertamente se les opone o los sacrifica.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: O por la manera en que les hace caso.

Sr. José Bianco: Lo dudo.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: A Mitre, por citar un ejemplo, le hacían caso.

Sr. Francisco Ayala: También a Giner, en España.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Y en el Brasil, a Ruy Barbosa.

Srta. María Rosa Oliver: Lo más cerca que tenemos, y que no dio resultado ninguno, fue el "brain trust", ensayado por Roosevelt.

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

Sra. Edith Helman: Yo creo que la democracia bien realizada es el régimen ideal. Yo no comprendo que las personas puedan decir que la democracia es una forma demasiado cómoda y fácil. Me parece todo lo contrario. Es mucho más fácil que le digan a uno lo que tiene que pensar, lo que tiene que hacer, lo que tiene que criticar, lo que tiene que juzgar, que tener que realizar todo esto por cuenta propia.

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

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

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

Sr. José Bianco: Pero unos más que otros.

Sra. Edith Helman: Claro, esto es forzoso.

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

Sr. Eduardo E. Krapf: Quien tiene una cierta experiencia de lo que es el estado totalitario, y quien ve, o ha visto a muchos ciudadanos que han vivido o viven bajo el régimen totalitario, observa, en primer término, un indiferentismo absoluto del individuo frente a toda cuestión política. Esa es la consecuencia más inmediata, más fundamental que tiene el totalitarismo sobre la vida política de una nación.

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

Sra. Edith Helman: Se puede ir cada noche a un mitin del partido, y ser completamente inconsciente y no participar en nada de lo que se hace y se dice en el mitin. Es decir, hay que preguntarse qué es la conciencia en un régimen totalitario. ¿Cree usted que los diez mil hombres que van a escuchar una conferencia de Goering o de Goebbels son todos conscientes, que todos ellos participan en el gobierno alemán, que tienen interés en su gobierno, que colaboran en él de modo activo, vital? Yo no lo creo.

Sr. Enrique Anderson Imbert: Después hay otro aspecto, Bianco. Y es que la mística de las dictaduras todo lo exterioriza en una forma espectacular que no tiene la mística de las democracias.

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

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

Sr. José Bianco: En las democracias, el individuo puede vivir sin preocuparse de otra cosa que de su propia comodidad. No sucede lo mismo en un régimen totalitario. Por de pronto, necesita hacer de lado todo interés de carácter personal, y esto, tal vez, le permita sentirse enaltecido ante sus propios ojos. Ya que hoy se ha hablado tanto de "misticismo político", yo recordaré que el místico es alguien que renuncia. Pues bien: las dictaduras actuales favorecen el misticismo político en la medida en que exigen del hombre un renunciamiento en favor de algo que lo trasciende, el Estado, mientras que las democracias no le exigen renunciamiento alguno. En cierto sentido, dejan insatisfecha una parte muy estimable que hay en él. Tan sólo le imponen privaciones irritantes, por lo desiguales, de carácter económico.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Está usted estableciendo una comparación entre dos regímenes. Muy bien. Pero, al hablar de la indiferencia política en el régimen democrático, ¿a qué país democrático se refiere usted? Porque si es cierto que en unos países ha habido indiferencia política, no la hay en otros.

En los Estados Unidos no hay indiferencia política; en Francia no la había; en Inglaterra no la hay; y aquí, en la Argentina, donde ha habido largo tiempo indiferencia y la gente se sentía muy cómoda, según usted, ya no la hay. Y usted compara la indiferencia política de la democracia argentina, exclusivamente, con un totalitarismo ideal, en el cual supone que todo el mundo está en tensión.

Sr. José Bianco: Sí; tengo la impresión de que en Alemania todos los hitleristas viven en un constante fervor patriótico, cosa –dicho sea de paso– que me parece altamente reprobable.

Varios a la vez: ¿Pero usted ha estado en Alemania y lo ha podido comprobar?

Sr. José Bianco: No, pero ésa es mi opinión.

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

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

Sr. Pedro Henríquez Ureña: No me refería solamente al período revolucionario; se dan, por cierto, en el período revolucionario, pero sobre todo después del revolucionario.

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

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

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

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

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

Sra. Victoria Ocampo: Y es un ejemplo que ha durado o

que dura bastante tiempo como para comprobar su eficacia.

Sr. Eduardo E. Krapf: Por otra parte, también la Iglesia hasta cierto punto.

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

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

En el totalitarismo —contra la opinión de nuestro amigo Bianco— me parece que sucede justamente lo opuesto. El totalitarismo, creo yo, se caracteriza por una pasividad casi absoluta. Es por esto —por otra parte, y para llegar a un ejemplo concreto y actual— que estoy firmemente convencido que esta guerra la van a ganar las democracias. Porque la actividad es creadora, y puede en un momento difícil siempre crear energías y fuerzas nuevas, mientras que el totalitarismo, en su rigidez, puede tal vez tener un mayor empuje inicial, pero un empuje que no se renueva.

Sr. Francisco Ayala: Yo quería decir algo. Yo quería referirme a esa necesidad de renovación constante de los ideales de la democracia, que angustiaba con razón al Dr. Erro. Creo que ésa es una manifestación del espíritu progresista —podríamos llamarlo así— que desemboca en el dinamismo político

moderno y que conduce a una transformación constante y a un no descansar. Por cuanto, justamente, la democracia tiene una fuerza de conservación en sí propia —y la democracia antigua lo ha demostrado— que consiste en el amor a las instituciones, las democracias modernas, que tienen un sentido tradicional, un sentido conservador, como Inglaterra y como Suiza, no han vivido esta angustia; por lo menos, no la han vivido en esta forma tan aguda.

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

Eso es lo que yo quería observar.

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

Sr. Pedro Henríquez Ureña: No necesariamente. Puede conservarse la democracia y dentro de ella insertarse otro elemento.

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

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

N° 72, setiembre 1940, Año IX, pp. 100-123.

RELACIONES INTERAMERICANAS

Reunión del miércoles 7 de agosto de 1940. Asisten: Amado Alonso, Germán Arciniegas, Raúl Arrarás Vergara, Francisco Ayala, José Bianco, Roger Caillois, Patricio Canto, Carlos Alberto Erro, Edith Helman, Pedro Henríquez Ureña, Eduardo E. Krapf, Eduardo Mallea, Angélica Mendoza, Victoria Ocampo, María Rosa Oliver y Arnaldo Orfila Reynal. La reunión comienza a las 22 y 15.

Sra. Edith Helman: Yo quisiera hablarles de *América* y no de *las Américas*: de América, que se extiende desde Alaska hasta Tierra del Fuego, del Pacífico al Atlántico. Tierras de grandes problemas y de inmensas posibilidades.

Hasta hace poco, el norteamericano de los Estados Unidos, al decir **América** se refería sólo a su país; no se le ocurría incluir ni siquiera a sus vecinos más cercanos, México, el Canadá... Hace unos días asistí a una conferencia aquí, en la cual se dijo: "América, para nosotros, empieza en el Río Grande; los Estados Unidos no forman parte de **nuestra América.** Y en cada uno de todos estos países por donde he pasado, he oído hablar tanto de peruanidad, bolivianidad, argentinidad, paraguayidad... Sin embargo, tengo el convencimiento de que hay unas cuantas realidades que nos unen a todos los americanos: nuestra geografía, nuestra historia...

No nos falta espacio vital, no nos faltan tierras; el continente está poco poblado. Tenemos abundancia incomparable de materias primas.

En cuanto a nuestra historia, la mayor parte somos más o

menos inmigrantes; unos vinieron un poco antes, otros un poco después; y no hemos tratado muy bien a los verdaderos americanos que encontramos acá. Nosotros, los americanos de habla inglesa, los aniquilamos; ustedes, los hispanoamericanos, los explotaron y siguen explotándolos. Llegamos a ser naciones gracias a una misma revolución. Lo que dijo Ricardo Rojas de la Argentina puede decirse de todas las naciones americanas, y hay que recordárselo a los críticos escépticos: "Los patriotas sin doctrina, recuerdan que la democracia fue postulado de nuestra existencia nacional".

Nos unen, pues, ciertas tradiciones, ciertos ideales y aspiraciones, ciertos conceptos: la dignidad del hombre, la justicia social, la libertad. Demasiado bien sabemos que la democracia todavía no es una realidad para toda América; nos damos cuenta perfectamente de que todavía tendremos que luchar mucho por la libertad; pero no por haber realizado imperfectamente, incompletamente, sus ideales, deja de ser América símbolo de esos ideales. Símbolo y esperanza.

Todavía podríamos hablar del hombre americano, del **hombre telúrico,** que dicen algunos. Pero dejemos las declaraciones generales y vagas, ya que de ésas se ocupan los congresos panamericanos, y hablemos del tema concreto de hoy: relaciones interamericanas.

No vamos a hablar de relaciones políticas porque no entendemos nada de eso; no comprendemos, por ejemplo, cómo es posible formar un frente único democrático de las naciones americanas cuando buena parte de ellas no son democracias. Ni tampoco comprendemos cómo un empréstito de los Estados Unidos al gobierno reaccionario y antipopular de algún país latinoamericano puede servir al fin del acercamiento de nuestros pueblos.

Tampoco hablaremos de relaciones económicas; sólo podría contarles las impresiones horrorosas que me dejó una visita a la Oroya, centro minero peruano: humo denso y asfixiante, en cincuenta kilómetros a la redonda; casuchas miserables, que ni siquiera tienen el mérito de ser de estilo indígena; gente triste y enfermiza.

No creo que sean peores, menos humanos, los capitalistas

yanquis que los demás; peores que todos ellos son los políticos nacionales que se dejan sobornar y venden el patrimonio y la salud de su pueblo. No vamos a hablar de esas cosas, sino de relaciones culturales, en las cuales casi todo queda por hacer.

Para no perder el tiempo, no haremos más que enumerar los medios que nos parecen eficaces para fomentar las relaciones culturales entre nuestros países.

Desde luego, creo que el intercambio de estudiantes y profesores es de suma importancia, con tal que esté bien organizado y dirigido. Nos conviene que vayan a los Estados Unidos los mejores estudiantes de estos países, no sólo de las capitales, sino también, y acaso principalmente, de las provincias, y no sólo los recomendados por elementos oficiales. De los Estados Unidos quisiera que vinieran sólo personas bien preparadas, que puedan contribuir con sus investigaciones al conocimiento de la vasta herencia de América.

En el Perú, por ejemplo, podrían estudiar, descubrir mucho en arqueología y etnología, naturalmente; pero también podrían estudiar la botánica y la zoología de la selva, la geografía; podrían dar a conocer la organización social de las comunidades cerca de Huancayo o los sistemas de irrigación de los Incas; podrían estudiar los mitos de los antiguos peruanos, el folklore, tantas otras cosas. Debiéramos mandar aquí a nuestros mejores profesores y escritores para que dieran a conocer nuestra cultura.

Deberíamos dar toda la ayuda posible a los investigadores de aquí: becas y ayuda material.

Por ejemplo, en Lima conocí a una mujer, la señora de Ayarza Moraes, que se ha pasado quince años de trabajo constante recogiendo los cantos populares de la costa del Perú, y no hay quien se los publique. También he conocido allí a un escritor joven que tiene coleccionados como doscientos cantos quechuas y que tampoco puede publicarlos. Y como éstos hay muchos casos. Desde los Estados Unidos, por lo menos, podríamos ayudar materialmente a esta gente para que puedan publicar sus trabajos y colecciones.

Las jiras de nuestras orquestas nos parecen un medio admi-

rable de acercamiento. ¡Ojalá pudieran ser mucho más baratas las entradas! Y luego, las exposiciones de arte, incluyendo las de dibujos de los niños. Yo quisiera llevar a Boston dibujos infantiles de los que vi en las escuelas peruanas, muy superiores a los de nuestros niños en originalidad, espontaneidad, sentido plástico.

Y exposiciones de libros, revistas, periódicos. Pero, sobre todo, en cuanto a libros, buenas traducciones de nuestros mejores escritores y los de ustedes en ediciones populares. Whitman es un poeta americano y no sólo de los Estados Unidos. Martí es una gran figura americana, y no sólo cubana... Y así, muchos forman parte de nuestra común herencia espiritual.

El cinematógrafo, que es la gran diversión popular, y el teatro, también deben servirnos. El cine que hemos producido hasta ahora en los Estados Unidos es, en gran parte, malo. Hay, naturalmente, excepciones. Debemos procurar que se intensifique la buena producción cinematográfica para que desaparezca la película corriente, que embrutece y da una idea completamente falsa de nuestra vida.

En suma, conozcamos toda nuestra realidad, la de los unos y la de los otros, con todas sus miserias y todas sus grandezas.

Sr. Germán Arciniegas.— Lo que voy a decir no tiene el carácter de una improvisación en cuanto a las ideas mismas, porque el tema lo he tratado ya en distintas ocasiones, pero sí en cuanto a la manera como voy a exponerlas.

Yo había propuesto como tema, en una reunión anterior, la posibilidad de hacer de América un continente. Y en ese punto, creo que estoy en una pequeña divergencia con la Dra. Helman, porque no creo que hoy podamos considerar a América como un continente.

Un **continente**, más que todo, se determina por el **contenido,** dentro de un determinado espacio geográfico: por su contenido espiritual que en América no está bien definido.

La definición de "continente" que trae el diccionario es una definición defectuosa. El **Diccionario de la Real Academia Española** dice que continente es "grande extensión de tierra, que si bien rodeada de mar, no puede llamarse isla ni península".

Como en la mayor parte de las definiciones de esta índole, el **Diccionario** está aquí completamente equivocado; según él Europa no sería un continente, ni Asia tampoco. Lo que determina la continentalidad, lo que diferencia evidentemente a Europa del Asia es un contenido espiritual, una cierta similitud, una semejanza de ideas que forma lo que puede llamarse, con más o menos exactitud, civilización europea.

Me parece que, en América, ha habido continente antes; pero hoy, en realidad, no lo hay. Hubo unidad antes de la venida de los españoles, porque había más comunicación desde Alaska hasta Chile. Las civilizaciones precolombinas fueron trashumantes. Los Mayas penetraron en Sudamérica. En las excavaciones que se han hecho en algunos depósitos arqueológicos de la Guajira, en Colombia, se han encontrado herramientas que tuvieron que ser hechas con material de México y aún de Alaska. Por las cuencas del Paraná, del Amazonas y del Orinoco se movieron unos mismos aborígenes, que luego treparon por la cordillera de los Andes.

En la Colonia, indudablemente, hubo unidad continental, y la hubo en la Independencia. Nosotros vemos cómo la influencia de Filadelfia se extendió a toda Sudamérica cuando la guerra de independencia, y cómo fueron unidos los ejércitos que hicieron la guerra contra España hasta el día en que se aseguró la independencia.

Una vez que se aseguró la independencia, desapareció por completo el concepto de continentalidad. Inmediatamente, todos estos pequeños países quisieron ser, cada uno, una entidad autónoma, sin ninguna relación con los demás. Que es lo que ha permitido hoy, por ejemplo, que un argentino se considere más cerca de Francia que de Bolivia, que un colombiano se sienta más cerca de España que del Ecuador, y que conozca y sepa más de cosas europeas que de cosas de sus vecinos.

Me parece que lo esencial hoy sería volver a la idea de la continentalidad de América. Es decir, tratar de hacer, en realidad, de América un continente; lo cual no se forma con expresiones vagas, ni con una diplomacia o conferencias panamericanas, que, en realidad, son fórmulas que no conducen a un fondo de conocimiento mutuo.

Mientras estos países no traten de conocerse, no se pueden amar, o no se pueden entender, o no se pueden querer. El hecho de que conozca uno a sus vecinos produce indudablemente entre ambas partes una corriente de simpatía. Muchas veces, la corriente de simpatía los relaciona más con las cosas pequeñas, con las humildes, con las que aparentemente carecen de valor pero que son las que forman los mayores vínculos de atracción y unidad.

En primer término, lo que nosotros debemos tratar es de formar ese continente provocando el conocimiento. Creo que entre los pueblos de América hay grandes semejanzas, principalmente desde el punto de vista de la democracia y de la libertad, aunque estos conceptos no se hayan realizado.

Estoy en un todo de acuerdo con Mrs. Helman al creer que no hay democracia en todos los países de América. Prácticamente, no puede haberla en ninguno, pero la aspiración a la democracia sí es constante en toda América: aún, y quizás en mayor grado, en los países que no la poseen —cosa que no suele ocurrir en Europa. Los inmigrantes de origen europeo que han llegado a América, han venido en busca de eso: democracia y libertad. Inicialmente de Inglaterra y España, los conquistadores, y luego a todo lo largo de cuatro siglos los colonizadores o simples inmigrantes. Justamente ahora se hizo una encuesta muy curiosa en los Estados Unidos entre los profesores de las universidades de origen europeo, solicitándoles una contestación categórica de por qué habían venido a América. Y es constante en todos la respuesta: "Porque queríamos buscar un ambiente democrático que no encontrábamos en Europa". En los países sudamericanos gobernados por dictaduras, éstas son formas provisionales de gobierno que contrarían la tendencia popular; así fueron las dictaduras que tuvimos durante el siglo pasado.

Pero yo no creo que estas semejanzas sean tan grandes que anulen las profundas diferencias que hay entre unos países y otros en América. Muchas veces son mayores las diferencias que las semejanzas. Así, en la orientación general de vida, basta comparar la conducta de un colombiano y un argentino, o de un chileno y un venezolano, para ver que se trata de tipos muy

diversos. Lo cual no creo que, en ningún caso, implique dificultades para la posibilidad de la unión continental. Mayores son las diferencias en Europa entre un holandés y un español, entre un italiano y un alemán, y sin embargo Europa forma una unidad continental.

Me parece que nosotros acentuamos demasiado la diferencia que hay entre la América del Norte y la América del Sur. Esta diferencia es más —creo yo— geográfica que espiritual. Pero hay otras dos Américas que la geografía no ha contemplado: la América oriental y la América occidental. Si nosotros observamos en la América oriental todas las ciudades que la caracterizan —Nueva York, La Habana, Río de Janeiro, Montevideo, Buenos Aires—, veremos que son ciudades de corte muy europeo, y que han vivido siempre mirando a Europa. El Atlántico, en realidad, es para ellas un charco, un Canal de la Mancha, un estrecho cada vez más fácil de cruzar. Por eso, el argentino, lo mismo que el neoyorquino, mira mucho más fácilmente a Europa que a lo que tiene a sus espaldas, que es la América occidental.

La América occidental, desde California hasta Chile, es una América en donde se ha concretado más una tradición española; y es una América que se ha replegado en sí misma. La misma circunstancia de tener al frente un mar tan vasto como el Pacífico, la imposibilidad de entrar en relaciones con Asia, ha hecho que esos países tengan una formación cultural muy diferente.

Lo digo, por la experiencia personal que yo mismo he experimentado. Cuando voy a Río de Janeiro o vengo a Buenos Aires, lo que más me sorpende es hallar en ambas partes un tipo de cultura europea que no existe del lado del Pacífico. Con esta circunstancia: en Bogotá, por ejemplo, existe la idea de que la formación cultural ha sido principalmente francesa o inglesa, y hubo largos períodos en la capital colombiana en que se hablaba muy familiarmente francés. Pero no hay nada más falso que atribuirle a Bogotá un corte cultural francés; en realidad, la cultura de esa ciudad es una cultura de raíz española. Y se siente uno más dentro de esa tradición en California, hablando inglés, que en Buenos Aires hablando castellano.

Ahora bien: en los Estados Unidos, entre Nueva York y San Francisco, hay una diferencia tan profunda como la que puede haber entre Nueva York y el resto de las naciones del lado del Pacífico.

A mi modo de ver, pues, el problema de América tiene que encarar el conocimiento de estos países, no simplemente de Norte a Sur, sino de Oriente a Occidente. En este sentido, tan provechoso sería el que fueran profesores argentinos a los Estados Unidos, como el que se estableciera la costumbre de que en los veranos los profesores de la Argentina visitaran los países de Sudamérica del lado del Pacífico.

Por más grande que sea la información que tenga hoy un argentino respecto de cualquier país de Sudamérica, del lado del Pacífico, es siempre fundamentalmente defectuosa. En multitud de ocasiones, he tratado de comprobarlo, y el resultado ha sido siempre el mismo. Cuando le he preguntado a un argentino qué opinión tiene, por ejemplo, sobre la composición racial de Colombia, qué raza predomina allí, qué influencia tienen el español, el indio o el negro en mi país, las respuestas son tan vagas, que, en realidad, parecen referirse al Alto Perú o a las Antillas.

Exactamente lo mismo nos ocurre a nosotros respecto de la Argentina. Las relaciones que tenemos de la Argentina en la mayor parte de América —y en los Estados Unidos sobre todo— se fundan en el tipo del argentino rico que llegó a París en épocas de gran holgura, dejando la impresión de un nuevo rico, vanidoso, presuntuoso y difícil, tipo que no corresponde en nada al argentino que aquí se encuentra y se conoce.

Yo tengo la seguridad de que el conocimiento aclara una gran cantidad de errores y presenta un panorama totalmente distinto, que puede ser peor o mejor —eso no tiene la más leve importancia— del que habitualmente se imagina. Hay muchos individuos que se han formado la idea de que, al llegar a una ciudad del Pacífico, por ejemplo, van a encontrar un ambiente de tipo castellano del siglo XVI, o el corte cultural, o la arquitectura, o el lenguaje perfectamente español; y de pronto se encuentran con pueblos de indios, que ni siquiera hablan el español, pues todavía conservan sus idiomas primitivos. Yo creo

que cualquiera que sea la impresión que deje la realidad, el simple hecho de su conocimiento contribuye a formarse una idea de lo que es América, y eso es lo esencial.

Nosotros, que más o menos nos damos cuenta del tremendo problema que se le presenta a América, frente al derrumbamiento que se está produciendo del mundo europeo, sabemos que es urgente que esta masa continental se convierta, en realidad, en un continente. Tenemos la convicción de que esto es así y que debe ser así. Pero un continente, como una nacionalidad o como una idea política cualquiera, no se forma porque a uno se le ocurra repentinamente que ha de formarse. Es necesario que haya un proceso de elaboración, más o menos lento, pero muy seguro y consciente, para que pueda llegarse a ese resultado. Tengo la impresión de que todo lo que hacen, por ejemplo, en el terreno político con la más loable intención, las conferencias panamericanas, que todo lo que se apoya en puros vínculos diplomáticos, cada día será más pobre como realización. La diplomacia pudo tener mayor importancia, en la época en que las fórmulas eran más veneradas —a fines de la Edad Media—, cuando el formalismo era una cosa perfecta. Pero hoy, cuando ya empiezan a desaparecer el cuello duro y las condecoraciones, y se pierde, no digamos la fe, pero sí el valor en los tratados; cuando, para ser sinceros, lo que se ha escrito en los papeles empieza a ser de verdad "un papel", es necesario crear una cosa más viva y que vaya más a la realidad. En el caso nuestro: que vaya más a la realidad de América.

Creo que el sistema de intercambio de profesores, las comunicaciones culturales, en una palabra, la labor puramente intelectual, tendría una importancia decisiva en este asunto. Otro aspecto totalmente distinto es la creación de vínculos comerciales, materiales, que tienen mayor importancia como causa de formación en las ideas; pero el conocimiento intelectual, en nuestro caso, va a servir mucho a la creación de esa base material. El día que se sepa, en realidad, lo que es un país de éstos; el día que la Argentina se entere de lo que es el Paraguay —es decir, su vecino—; el día que nosotros, los colombianos, sepamos lo qué es el Ecuador; el día que entre todos los americanos haya un conocimiento mutuo, es seguro que abrirán

los ojos los comerciantes y los interesados en la interdependencia material de estos países. Por esto, el papel nuestro, el de los intelectuales, de simple auxiliar, es hoy tan valioso.

Ahora, puntualizar ya en un programa un poco más vasto lo que podría ser la manera de desarrollarlo, es asunto que, desde luego, yo no puedo improvisar y que alargaría demasiado mi exposición. Lo que yo he pretendido anunciar es una simple preocupación. Y nada más.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Las palabras de Arciniegas han sido tan brillantes en su apariencia de sencillez, que, como siempre que él habla o escribe, abren perspectivas nuevas.

La diferencia que establece entre la América que mira hacia el Atlántico —y por lo tanto hacia Europa— y la América que mira hacia el Pacífico —y por lo tanto hacia el vacío, porque el Oriente está demasiado lejos— es una diferencia muy real que yo he sentido mucho. La distancia respecto de Asia es tan grande, que la comunicación con ella será siempre algo muy tenue. Comunicaciones hay, pero no intercambio real, humano; la inmigración asiática nunca se funde con la población de América.

Observa Arciniegas que de California a Chile hay una base hispánica en la cultura. Lo que los españoles trajeron a América subsiste allí sin la gran alteración que han producido del lado del Atlántico las comunicaciones más constantes con Europa.

Efectivamente; aún en California —donde, naturalmente, el cambio ha sido mucho mayor, porque ha habido cambio de idioma— existe esa raíz hispánica que se ve asomar, ya que no en el idioma, en el gusto. Hay un matiz hispánico en los gustos de mucha gente, en California, y hay una manera de vivir californiana que es tan distinta de la neoyorquina o de la bostoniana, en general de la del Este y de la del Centro, del Middle West, uno se siente en otro medio. No en vano hay que atravesar tan grandes distancias, y mucha parte de ellas desiertas.

José Ortega y Gasset, que tan bien sabe observar lo concreto, cuando fue a Chile (era la primera vez que él atravesaba la América, dejando el lado del Atlántico para conocer el lado del Pacífico) dijo que Chile era cosa muy distinta de lo que co-

nocía de América y que le daba idea, por fin, de lo que había sido la vida colonial. En resumen: la base hispánica se mantiene allí.

Nada más convincente que observar en Santiago de Chile, dando la espalda a la Catedral, las preciosas calles que quedan enfrente y que, a pesar de estar en el centro, son tan de ciudad antigua española, especialmente la calle que queda a mano derecha. Es una calle que podría ser de mi ciudad natal, Santo Domingo.

Y Sarmiento también había observado estas cosas. Sarmiento lo ha visto todo: la diferencia, en América, en el momento de la independencia, entre las ciudades que miran al Atlántico, como Buenos Aires y Caracas —los dos centros de la emancipación sudamericana—, frente a México, donde el movimiento de independencia era un movimiento de base indígena dirigido por los curas de pueblo: una fusión hispanoindígena producía aquel movimiento.

Y una de las cosas más importantes, en este caso, para la América española, o hispánica en general, es que los del Atlántico conozcan a los del Pacífico y viceversa. En este momento se puede decir que los del Pacífico desean conocer el lado del Atlántico y hay que estimular a los del Atlántico para que quieran conocer el lado del Pacífico, que tan lejano les parece, y conocerlo íntimamente, no con ojos de turista.

Porque hay algo más, y es que la América atlántica termina pronto. No es necesario cruzar la Cordillera de los Andes para encontrarse con la América hispanoindígena. He dicho alguna vez que la América central comienza en Córdoba, la antigua Córdoba del Tucumán. Ya, efectivamente, en Córdoba estamos en otra América que no es la América de Buenos Aires, de Rosario, de Montevideo. Es otra cosa: ya abunda el tipo mestizo; ya el modo de ser de la gente es muy distinto; el modo de hablar, entonación y vocabulario; el modo de cantar y bailar; en resumen, todo. Y no en vano el porteño en Córdoba se siente ante una cosa pintoresca, que atribuye a las montañas; pero no son las montañas solas: todo es distinto en Córdoba.

En resumen: todos estamos de acuerdo en que es importante conocernos y movernos. Como ha dicho Arciniegas hoy, y

dijo el otro día en un artículo, la conquista española arraigó al indio, lo redujo, y no pudo moverse tanto como antes. Eso, en cierto sentido. El indio hoy puede moverse, y de hecho se sigue moviendo, trasladándose, desplazándose de un lado a otro dentro de su país y de un país a otro; pero ya no con el interés de antes, sino por hábito, o por necesidad. En los caminos de México he observado esa movilidad del indio, que se traslada a pie: me convence de que la humanidad se ha movido siempre, de modo incesante, a pesar de la falta de vehículos; que, probablemente, la humanidad prehistórica se movía tanto como la actual, a pesar de no tener automóviles. Al ver en México las filas de indios que recorren a pie las distancias que otros salvamos en automóviles, he pensado: si esto es así, ahora que el indio es dueño de muy poca cosa, ¿qué sería en tiempo de los aztecas? No en vano Moctezuma tenía esas comunicaciones tan rápidas y tan inmediatas que, apenas llegaba alguien a sus costas, ya estaba informado de todo en jeroglíficos minuciosos.

De modo que nuestra necesidad de comunicaciones, si la llevamos a la realidad, hará una gran cosa si le devuelve al indio la posibilidad de moverse, pero no ya como un mero paria que anda buscando cómo acomodarse.

En cuanto al conocimiento y los efectos que produce, yo creo que siempre son buenos. Porque, al fin y al cabo, al hombre, adondequiera que va, le encanta encontrar algo curioso, algo nuevo; aunque no sepa apreciarlo, al parecer, le queda el recuerdo.

Decía Charles Lamb, una vez que hablaba de un individuo, con su tartamudeo característico: "Detesto a ese individuo". Y cuando uno de sus amigos le advirtió: "¡Pero Charles, si tú no lo conoces!" él respondió: "Naturalmente: no puedo odiar a un individuo a quien conozco".

Eso se puede aplicar a las relaciones entre México y los Estados Unidos. Hasta 1910, México y los Estados Unidos eran dos vecinos que no se comunicaban. Yo creo que en México podía contar con los dedos de la mano los mexicanos conocidos míos que habían ido a los Estados Unidos; y de los Estados Unidos eran pocos los norteamericanos que habían ido a

México. Y en México había, respecto de los Estados Unidos, una gran hostilidad. La guerra del 46 no se había olvidado. Pero vino 1910, y México entró en el período de la Revolución. Entre 1910 y 1920, dos millones de mexicanos se trasladaron a los Estados Unidos. No sería de esperar que esta visita les produjese meramente admiración, pero sí los familiarizó con aquel país. Tampoco pasaron súbitamente a creer en la buena fe de la política norteamericana; pero la hostilidad desapareció: el conocerlos hace que ya no los detesten.

Ahora, ya convenimos todos en la necesidad del conocimiento, el problema inmediato es el de los medios. Y no sé si tenemos en nuestras manos muchos de esos medios... Nuestra contribución será, por lo pronto, pensar en determinarlos.

Sr. Eduardo E. Krapf: Quisiera formular una pregunta —y no es una pregunta retórica sino una pregunta de veras, que me conmueve desde hace rato— con respecto de América.

Es evidente que en las relaciones interamericanas se aspira a lo que llamaríamos "la continentalización"; y es evidente que, para poder llegar a conocerse, es conveniente acercarse. Indudablemente esperamos —y casi podemos decir que estamos seguros— que se ha de producir algo así como una "continentalización". Pero me pregunto a veces —y me interesaría la opinión de los entendidos— si no se producirá, al mismo tiempo, y por los mismos procesos del conocimiento y del acercamiento, una especie de "descontinentalización".

Me parece que la idea de América, la idea de la libertad, de la historia común del levantamiento contra los opresores, de las "posibilidades ilimitadas" para el inmigrante, asegura actualmente una cierta unidad espiritual continental. Si llegamos a conocernos mejor de un país a otro, seguramente se llegará también a un mejor conocimiento de las realidades, ¿pero no se perderá al mismo tiempo una gran parte de la fe mística en América, esa creencia de que aquí todo se va a arreglar, que se va a llegar casi automáticamente a la libertad, que por el mismo poder del suelo americano se va a liberar quienquiera llegue?

Dijo el Dr. Arciniegas, y con mucha razón, que antes había en América mayor conciencia de continente. Pues, exactamen-

te, lo mismo se ha producido en Europa. En Europa, hace algunos siglos, había una unidad espiritual mucho más grande que hoy hasta el punto de que, por ejemplo, durante cierta época la influencia francesa dominaba completamente y, durante otra, la idea del Renacimiento; o, antes aún, la cristiandad de la Edad Media constituía, realmente, una especie de imperio europeo, que pasaba por encima de los poderes políticos. Es decir, que entonces se tenía en Europa más o menos lo mismo que observamos actualmente en las conferencias panamericanas: los gobiernos conferenciaban muy diplomáticamente, pero no se llegaba, en realidad, a nada concreto; hubo, en cambio, algo así como una continentalidad de las poblaciones, y sólo cuando las poblaciones llegaron a conocerse mejor, empezaron los roces, y se produjeron, ya no guerras dinásticas, sino guerras populares.

¿No es de temer que algo parecido se produzca también en América? Los pueblos se acercan, los pueblos se conocen mejor, pero al mismo tiempo, tal vez, crece el peligro de conflictos y de guerras. No sé si este temor está justificado, no lo quiero creer. Pero me parece un problema que requiere cierta atención.

Sr. Carlos Alberto Erro: Me parece muy bien puesta la pregunta, y, desde luego, muy conveniente que nos esforcemos en aclararla.

La idea de continente es muy distinta —en mi concepto— en el caso de Europa y en el caso de América.

Yo no tengo ninguna duda de que Europa es un continente. Europa es un continente —en mi concepto— por el poder aglutinante o unificador de la cultura europea, de lo que se puede llamar "la cultura europea", en la que participan, por lo menos, los principales pueblos de Europa. Pero, probablemente, no es un continente porque los distintos pueblos que forman Europa se conozcan entre sí muy bien. Es posible que los pueblos de Europa se desconozcan entre sí profundamente.

Algunas veces, estando en Europa, he pensado en el tremendo mosaico que es ese continente. Me acordaba, estando en Francia, por ejemplo, que a pocas horas estaba Alemania —que

era otro mundo distinto–, que a pocas horas estaba España –que era otro mundo también diferente– y que a pocas horas estaba Gran Bretaña –que también, en gran parte, es otro mundo distinto.

Sin embargo, es indudable que hay, por lo menos en los principales pueblos europeos, un elemento unificador, que es lo que podemos llamar "la civilización occidental" o "la cultura europea".

No creo, repito, que entre los pueblos de Europa haya un profundo conocimiento recíproco. De modo, pues, que podemos concebir perfectamente un real continente sin que exista entre los pueblos que lo integran un profundo conocimiento. Tenemos que aclarar la medida del conocimiento necesario, según sean los factores que concurran a formar la realidad de un continente.

En América, el problema del continente es muy distinto. Cuando uno mira Europa y piensa en la diversidad de lenguas, en las diversas formas en que se han constituído los distintos pueblos, en la diversidad de su historia, etc., uno se asombra de que Europa pueda ser un continente. En cambio, cuando uno mira a América, y observa que todos los pueblos han surgido en la misma forma, que todos los pueblos han adquirido personalidad propia y han aparecido en el mundo respondiendo a un mismo ideal político, y repara en que hay muy poca diversidad de razas que, probablemente, no es tan profunda como en Europa –por lo menos no son tan profundos los elementos dominantes de las razas–, uno se pregunta con asombro cómo América no es un verdadero continente. Es decir, que el asombro frente a uno y otro caso proviene de causas o de características completamente distintas.

Europa es un continente gracias a la comunidad de la cultura, a la comunidad de la civilización, y a que las comunicaciones, el intercambio, están perfectamente organizados para hacer de Europa un continente.

En cambio, en América, hay una cantidad de elementos comunes –¿verdad?– que no existen en Europa. Y, sin embargo, nosotros en este momento estamos preocupados con la idea de cómo hacer de América un continente. Este es el tema de

nuestra conversación.

Ahora: ¿por qué América, teniendo tantos elementos de comunidad, de solidaridad, de unificación, no es un verdadero continente?

Yo creo que, desde luego, el problema es complejo. Podemos observar lo siguiente:

En momentos en que América tenía muchas menos facilidades que hoy todavía para conocerse mutuamente —como era en el momento de la emancipación— existía una conciencia continental real, una conciencia continental que hoy nos falta. Y, sin embargo, los medios para conocerse en ese momento eran más difíciles que hoy. Hoy las comunicaciones son muy difíciles, pero entonces eran todavía mucho más deficientes.

Vemos, pues, cómo la idea de la continentalidad puede surgir obedeciendo a causas o a circunstancias completamente diferentes del conocimiento recíproco.

Nosotros hemos tenido, en el momento de la emancipación —la tuvieron sobre todo los prohombres americanos—, la idea de la continentalidad. Y era lógico que la tuvieran. Desde luego, estaban en un momento de rebelión contra una fuerza común, se sentían hermanados frente a un mismo peligro, que era el de seguir bajo el predominio político de Europa; y todo eso, indudablemente, une. Después, esa circunstancia favorable desapareció, y, al desaparecer esa circunstancia favorable, la idea de continentalidad, o la conciencia de continentalidad o la realidad del continente americano fue amenguando.

Todos los países americanos —como decía— han surgido con un idéntico ideal político —la democracia, la libertad de la persona, la igualdad, la fraternidad— y con una profunda diferencia con los demás países de Europa. Y —como decía muy bien la doctora Helman— la circunstancia de que los países americanos no hayan podido realizar completamente su ideal, no quiere decir que no sean un auténtico símbolo de ese ideal.

Esa comunidad de ideales políticos desde el nacimiento es —aparentemente por lo menos— una magnífica ventaja para que la continentalidad sea una realidad en América, y puede ser una tremenda fuerza de unificación.

Sin embargo, en los hechos esa fuerza no es tan tremenda.

Si fuéramos nosotros a considerar las cosas abstrayéndonos, apartándonos de la realidad, y en el plano puramente lógico, deberíamos llegar a la conclusión de que el americano, por lo mismo que ha aparecido en el mundo, que su razón de ser y la causa determinante de su aparición en el mundo ha sido conquistar la independencia, y conquistar la igualdad, y conquistar la fraternidad, debiera tener una reacción instintiva frente a los regímenes o a las tentativas que contrarían ese ideal común. Sin embargo, esa reacción instintiva, profundísima, en muchos casos no existe. No existe, probablemente, porque muchos de los hombres que habitan en América son hombres que no están profundamente arraigados en el continente; porque para tener reacciones instintivas profundas se necesitan ciertas condiciones esenciales. El instinto es una cosa que supone una formación muy lenta, que requiere antecedentes prolongadísimos en el tiempo; y nosotros no los tenemos.

Hallándonos nosotros en una situación muy favorable para constituir un continente, nos encontramos con que, a pesar de ello, chocamos con grandes dificultades para llegar a su realidad.

¿En qué consisten esas dificultades? ¿Qué debemos hacer para vencerlas?

Desde luego, el mutuo conocimiento podría, en nuestro caso, llevarnos a acercarnos más a la realidad de un continente. Por eso no participo de la duda del Dr. Krapf, en ese sentido. No creo que el conocimiento más profundo entre los pueblos de América pudiera alejarlos entre sí, pudiera distanciarlos. Creo que los va a aproximar, y que los va a unificar. Estoy convencido, sobre todo, de que este momento del mundo es extraordinariamente propicio para que esa conciencia americana se forme.

En ciertos aspectos, nos encontramos en una situación parecida a la que provocó en América una verdadera conciencia de la continentalidad, que fue la de tener el convencimiento o la certidumbre de hallarse frente a un peligro común; se reproduce, en determinado sentido, la misma circunstancia histórica, que favorece enormemente la formación de la conciencia del continente. (No olvidemos que hoy también América se halla ante la certidumbre de un peligro común).

El mutuo conocimiento —en mi concepto— no va a distan-

ciar a los pueblos americanos, sino que los va a aproximar; entre otros motivos por lo que ha señalado Henríquez Ureña. Porque el conocimiento, no creo yo que conduzca al odio, al distanciamiento, sino en general al amor. Y, sobre todo, porque se trata de un conocimiento que nos va a acercar a algo que no es profundamente heterogéneo sino que, en su esencia, en su fondo más íntimo, es homogéneo.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Creo con el Dr. Erro que no es muy de temer que el conocerse provoque fricciones; ante todo, por esa homogeneidad fundamental que hace fácil el entendimiento.

En Europa ocurre muchas veces que el gran éxito de un país provoca los recelos de otro. No diremos que en América eso no suceda en alguna medida; pero, a veces, sucede lo contrario. Voy a citar un caso:

Después de diez años de lo que se llama en México la **Revolución,** empezó un asentamiento y un florecimiento, especialmente en el aspecto cultural, con gran actividad universitaria y creación de escuelas populares y rurales; se produjo una vibración que alcanzó a toda América y despertó grandes simpatías. Y en los países inmediatamente próximos a México, los de la estrictamente llamada América Central, desde Guatemala hasta Costa Rica, la curiosidad fue tal, que una multitud de gentes emprendió el viaje hacia México, y algunos hicieron parte del viaje a pie. México, de pronto, se convirtió en una Meca a donde había que ir: allí estaba realizándose algo que les interesaba y que podía servirles a todos. Muchos de ellos —por ejemplo los intelectuales— no podían quedarse; la mayor parte, después, regresaron; pero regresaron habiendo aprendido mucho.

De modo que, a pesar de que haya recelos, hay también un entusiasmo que indica que, al fin y al cabo, todo eso es nuestro: somos unos. Si México hace algo: ¡muy bien! —Eso, a fin de cuentas, le pertenece a Costa Rica, y Costa Rica se siente con el derecho de irlo a utilizar.

Y a veces hemos dicho, en las conversaciones del año pasado, la actitud respecto de Buenos Aires. Hay, naturalmente,

recelo. Pero hay también el deseo de venir a Buenos Aires, que todos quieren conocer.

En cuanto a los Estados Unidos, creo que la actual "política de la buena vecindad" tiene probablemente una base en este hecho: con la crisis que ha comenzado hace once años, los Estados Unidos han visto que necesitan dedicarse de nuevo a un proceso de integración, que hay problemas internos que es necesario resolver, y que la solución va a estar en la ocupación más eficaz de su misma tierra. Automáticamente, se apartan los ojos de cualquiera especie de imperialismo expansionista.

¿Cree usted que hay algo de esto, doctora Helman, o lo siente de modo distinto?

Sra. Edith Helman: Efectivamente, creo que es cierto. Además, la opinión pública ha cambiado mucho al respecto. No concibo que hoy el pueblo consienta que se invada un país vecino.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: La opinión pública norteamericana es muy enérgica en ese sentido. Y lo afirmo porque las últimas manifestaciones, que no eran estrictamente de expansión, pero que sí eran de ingerencia un poco demasiado insistente de los países vecinos de lengua española, fueron muy censurados en los tiempos de Wilson. Y, apenas bajó Wilson del poder, la política norteamericana empezó a cambiar.

Ahora bien: hay una aparente paradoja, que ha señalado el doctor Erro, y es que, siendo menos fácil la comunicación en la época de la independencia que hoy, haya habido, sin embargo, más intercomunicación real y más espíritu común. Pero en realidad lo que ocurre es que las comunicaciones se han hecho fáciles, pero no entre las Américas; se han hecho fáciles con Europa. Hay ahora grandes líneas de vapores, pero entre Europa y América; no entre las Américas.

Es más: en 1914 no había comunicación directa entre Buenos Aires y Nueva York; la comunicación se ha establecido durante la guerra europea. Antes, para ir a Nueva York, desde Buenos Aires, había que pasar por Europa; como hoy, para ir a ciertos países de América Española, desde Buenos Aires, hay

que pasar por Nueva York.

Esperemos que, con el tiempo, las comunicaciones al fin sean directas. En realidad, ha sucedido algo que ocurre tantas veces con las comunicaciones. Se dice siempre que el ferrocarril desarrolla la vida de los pueblos; de pronto, el ferrocarril se establece entre dos puntos, y lo que hace es barrer con los pueblos intermedios, porque todo el mundo se va a las ciudades mayores que hay en los dos extremos del ramal. De modo que las comunicaciones producen, a veces, efectos distintos de los que se esperan. Claro que, en este caso nuestro, no podría suceder una cosa tan total, porque no es de creer que una nación entera se volcase sobre otra, simplemente porque han mejorado las comunicaciones.

Srta. María Rosa Oliver: Yo quería preguntar a la doctora Helman cuál fue la opinión en Estados Unidos, en general, cuando la cuestión última del petróleo mexicano, que es donde se dio la prueba más evidente de la buena vecindad.

Sra. Edith Helman: ¿La opinión general? Bueno; si usted se refiere a la opinión de la prensa, le diré que la prensa en Estados Unidos —como en todas partes— está en manos de los "republicanos", de los que nosotros llamamos "republicanos". Es decir, el 95 por 100 de la prensa estadounidense es prensa capitalista, prensa conservadora.

Pero si usted se refiere a la opinión del pueblo consciente, del pueblo que está enterado de la verdad de los hechos, le diré que, naturalmente, ella favorecía al pueblo mexicano; es decir, a la posesión mejicana de su patrimonio natural y legítimo.

Srta. María Rosa Oliver: Eso confirmaría lo que acaba de decir Henríquez Ureña; es decir, que ya no podría haber ingerencia de parte de los Estados Unidos en contra de los países latinoamericanos.

Yo creo que en el asunto del petróleo mexicano, Estados Unidos dio una de las pruebas que han inspirado más confianza a toda la América Latina, demostrando que la política de buena voluntad no se basa solamente en palabras.

Sra. Edith Helman: Yo creo que eso depende, en gran parte, de los gobernantes que estén en el poder. La opinión pública norteamericana enterada es una mínima parte de la población de los Estados Unidos; y si al resto de la población, por intermedio de los diarios, se le hace creer en una ofensa al pabellón norteamericano, inmediatamente estará en favor de la intervención americana. Intervención que, si volviesen los tiempos de Wilson, sería para proteger intereses económicos.

De manera que la unidad americana va a depender también del rumbo que tomen las cosas en los Estados Unidos, y de que haya en el futuro gobiernos que le permitan a ese pueblo interiorizarse bien de las condiciones que existen en el resto de América. En los últimos ocho años bastante se ha hecho. Anteriormente no se conocía nada de lo que existe al sur de Río Grande. Esta es mi opinión.

Sr. Raúl Arrarás Vergara: Yo me pregunto para qué nos serviría ese conocimiento y, en general, esa unidad de América que —como dice Henríquez Ureña— es una aspiración común.

Deberíamos preguntarnos qué fin tiene esa unidad de América; por qué la vamos a hacer.

Hemos dicho que todos lo esperamos; pero, a mi modo de ver, sería más práctico conocer el fin que nos lleva a ello. Porque muchas energías se han perdido por no saber bien a dónde se quiere llegar. Y en materia de América, la desvinculación que existe entre las distintas partes es muy lógica y muy explicable. Si nosotros buscamos su contacto, tendremos que decir que las queremos unir para el comercio, para la cultura, por una civilización americana, por una amistad, por una fuerza, por una energía americana. Hemos de tener un norte, un norte concreto y realizable.

El hecho de que exista una América oriental y una América occidental, y el hecho de que Buenos Aires sea distinto de Lima o Santiago, y de que los argentinos no tengan la menor idea de qué parte de Colombia está poblada de negros y qué población es la que existe entre las cordilleras, es consecuencia de la falta de relación.

La unidad de América –a mi entender– en este momento depende de Europa. La unidad nuestra es ahora Europa; porque, como dijo alguien recién, las cosas buenas se las va a buscar adonde están. América ha ido a buscar allá lo que ha necesitado.

Antes de la independencia la unidad la daba España, y porque necesitábamos de España íbamos a buscarla allá. Entonces eso nos unía a los españoles, como nos ha unido luego la cultura a Francia, la ciencia a Alemania o el comercio a Inglaterra.

Más se conoce a los americanos en Europa que en América porque es más fácil el encuentro de americanos en Europa que en América. El problema no es sólo de todos los países de América, es aun entre las provincias argentinas. En San Juan no hay una docena de riojanos; ni en La Rioja hay una docena de sanjuaninos. Y yo no creo que haya sanjuaninos que vayan a La Rioja, ni riojanos que vayan a San Juan, ni que haya una comunicación entre esas dos provincias. Para que los sanjuaninos se conozcan con los riojanos tienen que venir a Buenos Aires.

Debe haber algo pues. También es interesante que sanjuaninos y riojanos se conozcan; pero tiene que haber algún motivo. Y una de dos: o se conocen por intermedio de Buenos Aires, como un algo superior a las necesidades cotidianas, como cultura simplemente, o puede haber un vínculo estrecho asentado y fundamentado en otras razones.

Esto es lo que tendríamos que buscar entre las Américas, entre los distintos países de América: un vínculo estrecho, firme y perdurable.

Eso no puede ser sólo la aspiración de un ideal democrático y de libertad, si no lo hacemos con la idea de que ha de significar una fuerza ante el resto del mundo. De que el ideal democrático y el ideal liberal de cada uno se sienta reforzado por el del resto de América. Y, como decía muy bien el doctor Erro, tenemos que llegar a esa unión en este momento, y constituir la fuerza de América basándonos en un ideal de humanidad.

Yo concretaría esto diciendo que si yo deseo la unidad de América, es porque deseo el bien de la humanidad; y si deseo el bien de la humanidad, empiezo por desear el bien de mi país,

y después del bien de mi país, el bien de América. De tal manera que todo el resto del Continente puede ayudarnos a nosotros y nosotros ayudarles a ellos.

Esta unión ha de venir también del conocimiento de los pueblos, a través de la vida de ellos mismos.

Una de las cosas más interesantes y que más puede contribuir a este conocimiento es la divulgación de la literatura que realmente pinte la vida y el alma de cada pueblo. Mariano Azuelo, por ejemplo, ha de enseñarnos más de México que muchos otros libros.

Sr. Arnaldo Orfila Reynal: Yo me voy a permitir una pregunta: ¿Ustedes no creen que, aparte del factor geográfico o de espacio que divide o diferencia a América, existe un factor distinto, un factor humano, y que sería necesario también que la América Española se compenetrara con la América indígena, y que no viviesen una separada de la otra, como dos extrañas?

Creo que, por ejemplo en Lima, en la sociedad limeña, pongamos por caso, se está tan lejos de la población indígena como un banquero de Nueva York de un indio mexicano. Ahí, conviviendo en el mismo espacio territorial, hay un desconocimiento y un alejamiento total de las dos Américas.

Por eso pienso que no es sólo un factor de cultura o de geografía sino también un factor humano muy distinto el que ha hecho que ahora América esté partida en dos. Por eso, tal vez, la Argentina tiene una diferenciación tan grande con todos los demás países de América; porque nosotros somos estrictamente cosmopolitas.

¿Por qué en México hay esa grandeza de reacción distinta en los distintos párrafos de su vida, en lo político, en lo social, en lo artístico? Simplemente porque el gran factor del indígena y el mestizo ha desplazado a la pequeña capa europeizante y ha tomado la dirección de todas las cosas del país. En el ambiente cultural, en el ambiente político, en la dirección del país en los últimos treinta años, en el momento —digamos— de la revolución, en todos los aspectos de la vida mexicana ha habido una exaltación de lo indígena. Y yo me acuerdo que el gran

orgullo de los muchachos intelectuales, de los estudiantes, era el descubrir su descendencia indígena. Había entonces una sobreestimación de todo ese valor indígena; mientras que aquí, en los de más al Sur, no ocurre eso.

Y lo mismo ocurre en Lima que en Chile, donde la clase dirigente está tan separada y cortada del elemento popular.

De modo que el primer conocimiento, el primer intercambio para el cual no se necesitan carreteras ni ferrocarriles es ése: el de esa compenetración de los distintos factores étnicos que nos están componiendo, y que, seguramente, ha de ser una de las razones fundamentales para que esté tan resquebrajada y tan separada esta América.

Cuando los argentinos van a Bolivia, por ejemplo, vienen desesperados o desanimados y desilusionados porque ven el estado del indígena, el estado de atraso social en que se encuentra.

Srta. María Rosa Oliver: ¿Y si fueran a Santiago del Estero, cómo volverían?

Sr. Arnaldo Orfila Reynal: ¿Y por qué? Porque no comprenden la situación de vida tan diferente en una y otra parte. Porque no saben hacer otra cosa que comparar las comodidades del "City Hotel" con las comodidades que no hay en un modesto hotel de un pueblito de Bolivia. Pero no estudian, ni comprenden, ni preguntan qué otras cosas de valor hay en ese pueblo.

Y lo mismo les pasará a los blancos de Lima o de La Paz, seguramente: ellos tampoco saben ni comprenden los problemas del indígena que tienen a dos cuadras de su casa.

De modo que tal vez ése sea otro problema, que me parece muy importante aparte del factor geográfico o territorial señalado. Nada más.

Sr. Germán Arciniegas: Yo creo que el problema es éste: todo pueblo, toda nación tiene esa división de la sociedad. El problema no es particularmente del indio, sino también del negro, del mestizo e incluso del blanco que no pertenezca a la sociedad adinerada y distinguida.

Hoy, el problema de América es conocimiento de sociedad. Sí, existe como conocimiento de gobierno. (Como puede ocurrir –digamos– en la diplomacia, donde se ponen en contacto los gobiernos; y ese conocimiento es una cosa postiza, pues está por encima de la realidad de la nación misma). Pero el problema, ahora es el de conocer precisamente el elemento popular, el de poner a los pueblos en comunicación.

El choque existirá siempre en toda sociedad, y el desconocimiento también, entre el grupo que está superpuesto, que tiene intereses de clase, con respecto a la anchísima capa del elemento puramente popular.

Sr. Arnaldo Orfila Reynal: Pero el rico de la clase dirigente, pongamos de Buenos Aires, conoce al proletariado porteño; y tal vez lo desprecia socialmente, todo lo que usted quiera, porque la división de clases existe y existirá siempre, pero yo creo que su actitud es distinta a la del limeño, porque éste se siente de una especie humana diferente a la del indio.

Sr. Germán Arciniegas: Yo no sé hasta qué punto el rico porteño se ha dado cuenta exacta de lo que es la población misma de Buenos Aires, en todo su complejo íntimo; yo no sé si se ha dado cuenta de lo que es y significa el elemento popular de la ciudad de Buenos Aires, y mucho menos si se ha dado cuenta de lo que es el de Jujuy o Mendoza.

Srta. María Rosa Oliver: Yo creo que del indígena es de quien sabe menos.

Sr. Germán Arciniegas: Porque muchas veces ocurre esto: Toda esa inmensa cantidad de españoles que se quedó fuera de las ciudades principales, y que hoy está confundida, en realidad, con el elemento indígena, no cuenta en la sociedad dirigente.

Ahora bien; este desconocimiento de la clase alta hacia la clase popular es un problema nacional; es un problema que cada país tiene que resolver por su cuenta; es un problema que lo tenemos todos. En unos países se habrá resuelto mejor que en

otros; pero el problema subsiste. Claro que hay sociedades un poco más cerradas, aristocráticas, impermeables; y en éstas, naturalmente, la solución es más difícil.

Este es el caso que tratan de afrontar precisamente los intelectuales de América. La tendencia general de la literatura americana es esa: revelar lo que hay en las capas populares de los países.

Creo que el problema acabará de aclararse y resolverse con la mayor compenetración americana. El argentino que va al Perú le puede descubrir al mismo peruano, al mismo blanco de Lima, lo que ha visto.

Sr. Arnaldo Orfila Reynal: Yo afirmaba que incluso el hombre de la clase media, si se encuentra frente al problema indio o al estado de vida india, no lo comprende. De modo que, a mi modo de ver, no es tanto un problema de clases. Es otra la cuestión: la de saber comprender un estado de vida diferente del propio.

Sr. Germán Arciniegas: Creo, y lo he dicho muchas veces, que América, para los americanos, está por descubrir. Hablamos del Descubrimiento de América, y no ha ocurrido. Es un problema esencial para América el de su conocimiento. Un conocimiento que, en realidad, puede disminuir la fe ideal en el mito de que hablaba el doctor Krapf.

Justamente lo que tenemos que hacer es que disminuya esa fe mítica y que nuestra fe sea una fe consciente. Tenemos que partir de una realidad. Y si nos da miedo acercarnos a esa realidad, por el temor de que se nos desvanezca la ilusión, estamos asiéndonos de una mentira. Si a nosotros nos da miedo colocarnos delante del alma americana, ya estamos perdidos.

Yo me acerco al alma americana con fe, inclusive, en las desilusiones; con fe, inclusive, en todas las rectificaciones que me pueda traer el conocimiento de lo que me es propio. A América hay que afrontarla con lealtad. Hay que ir a ver las cosas exactamente como son.

Tengo el convencimiento de que en la búsqueda llegaremos a un término feliz. Y esto es una cosa que a diario le ocurre

a toda persona que haya viajado por América: llega a un país, y encuentra una cosa totalmente distinta de la que se imaginaba, pero siente un nuevo cariño —mucho más intenso— por lo que halla y no esperaba. Lo mismo pasa en el proceso nacional. El blanco que jamás se ha acercado a ver a un indio, cuando llega a conocerlo y ve cómo es, se entusiasma por él y trata de favorecerlo.

América es un complejo racial. Muchas veces, las personas que defienden los intereses generales de América son mal interpretadas. Muchos creen que las personas que defienden el patrimonio americano lo hacen porque no son de origen europeo, y tratan de defender su propio pellejo, que será pellejo de negro o de indio. Pero no es así. En realidad, lo que hay es que son generalmente europeos emancipados. Que vinieron aquí a emanciparse. Y esto ya es algo que une, y que diferencia a América de Europa.

De manera que el conocimiento, en todo caso, de saber exactamente lo que uno es y lo que son sus prójimos o vecinos es lo que puede fundar una América real; buena o mala, pero una América que será la única que nos ha de servir para hacer con éxito cualquier cosa.

El problema de los indígenas de América hoy se reduce —a mi parecer— a tres o cuatro países: México, Perú, Bolivia y el Ecuador. En el resto de América el problema es todo relativo a los mestizos.

Sr. Amado Alonso: En el Paraguay creo que no hay problema indígena, y eso debe ser, seguramente, porque todos tienen, en más o en menos, sangre indígena.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Pero en la América Central sí que lo hay.

Sr. Amado Alonso: Relacionándolo con lo que Arciniegas decía de la América oriental y de la América occidental, y con lo que Henríquez Ureña ha dicho de que la América occidental comienza ya en Córdoba, yo diría que, en realidad, se trata de que hay una cadena de grandes ciudades fundadas re-

cientemente por Europa: Buenos Aires, Montevideo, Río de Janeiro, etc. No me refiero, por supuesto, a la fundación que se conmemora desde hace tantos centenarios, sino a que la gran aldea, de pronto, se convierte en esta grandiosísima ciudad que es Buenos Aires. Y lo mismo le ha pasado a Nueva York y a todas las ciudades de la costa oriental. ¿No es así, señores? Estas ciudades han sido hasta ahora los puntos en donde Europa se ha estado volcando constantemente. De manera que son ciudades en cierto modo europeas. Sólo que no tan europeas como las de Europa, puesto que de este lado del mar han tenido que tomar algún carácter americano, primero porque habrá que conceder que también los americanos han tomado parte en el grandísimo crecimiento de estas ciudades, y después porque los europeos que pasamos a este lado del mar en seguida perdemos nuestra índole netamente europea para adquirir otra americanizada. Esto sucedió hasta con los conquistadores españoles y primeros colonizadores. Con todo, el carácter típicamente americano, el que se puede contraponer a Europa, tiene que ser el carácter del otro lado de América: el de la América occidental, o, para no dejarnos seducir por las simetrías, el de las otras zonas con exclusión de la atlántica. Paraguay es bien americano. Cuando lo visité después de vivir unos años en Buenos Aires, me pareció llegar por primera vez a América.

Y, puesto que ya estoy hablando, aprovecho la ocasión. Casi no me atrevía a hablar de este tema del indianismo siendo yo un americano tan reciente, pues diría muchas cosas contra las que me parece que ya habrá réplicas preparaditas.

Hay un indianismo, que no me es simpático, que consiste en pregonar que las características del indio son otras tantas virtudes y sus condiciones otras tantas ventajas. Debe ser este un indianismo de literatos, pero también de algunos políticos. Habrá en esto, junto con variable simpatía por el indio, sentimentalismo, demagogia y, en algunos casos personales, una estrategia: la de quien viviendo, corporal o mentalmente en esta sociedad y cultura, hechura de europeos, temen le motejen —aún en silencio— su sangre india y se anticipa proclamándola con orgullo. Este modo de indianismo, que se da indudablemente, aunque no voy a decir que se da químicamente puro, se satisface

con proclamar excelencias. Pero el mejor indigenismo es el otro, el que se duele de las condiciones del indio y quiere ponerlo en exacto pie de igualdad no de derecho, que eso no es difícil conseguir, sino de hecho. Y eso no puede ser otra cosa que desindianizar al indio, si no les asusta a ustedes la palabra. Pues hacerlos iguales a los blancos no es menos que hacerles suyo nuestro tipo de cultura, que se incorporen los indios a los modos de convivencia que llamamos cultura o civilización occidental. No es cosa ni de modestia ni de jactancia el decir que la cultura occidental, lo mismo por sus sistemas de producción y de comercio, que por sus artes, ciencia, religión, etc., es mucho más deseable que las indioamericanas. Cuando he dicho que el más honrado indianismo ha de consistir en desindianizar al indio, he querido decir: hacer que los indios participen de nuestra cultura como suya, naturalmente sin renuncia, sólo por su ascendencia no blanca, a elementos excelentes de sus viejos modos de vida. Pero yo no puedo dar mi simpatía al otro indianismo, el de la contemplación sentimental del indio como indio, glorificado en su propia salsa, porque yo no creo que eso sea prácticamente buena sociología.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Voy a contestar a eso. Es cierto que en lo que se dice del indio, en la propaganda indianista, hay exageración y adorno literario; pero hay también dos cosas que aclarar y puntualizar.

Lo que se trata de realizar es un proceso de integración. Como dice muy bien Arciniegas: se trata de integrar, no sólo al indio, sino muchas veces a españoles o descendientes de españoles que se han quedado en los pueblos y que se han unificado con los indios. Y existe también el caso de los negros.

En realidad, se trata de un proceso de integración de estas sociedades que la época colonial dejó desintegradas.

Sr. Amado Alonso: Esa integración ¿no es la desindianización que digo yo?

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Si y no; en cierto modo, la integración es desindianización, pero en cierto modo es vol-

ver a darles lo que tenían: su casa para vivir, su baño, pues el indio tenía su baño en una época en que los europeos, en general, no se bañaban. El brillantísimo escritor colombiano Sanín Cano ha escrito un largo artículo, con muchos datos históricos, diciendo que lo que quizás más daño causó al indio de América fue el contacto de la suciedad europea.

El indio era esencialmente "el hombre que se bañaba". Tenemos, por ejemplo, la famosa frase de Cuauhtémoc: "¿Acaso estoy en un lecho de rosas?" que se dice que realmente dijo: "¿Acaso estoy en un deleite o baño?". El baño era, para el indígena, una forma del deleite.

Sr. Amado Alonso: Los historiadores de mi país modificaron la frase para que no sonara a inmoralidad. . .

Sr. Pedro Henríquez Ureña: En resumen: una parte de esta integración consiste en devolverles lo que antes tenían. Porque la dominación colonial lo que hizo fue sumirlos en un nivel muy inferior al que tenían antes; especialmente en naciones como México y el Perú. Pero aún en poblaciones como las de las Antillas tenían una cultura muy rudimentaria, limitada, pero una cultura organizada.

De modo que, en primer lugar, hay que devolverlos al estado en que estaban antes de la Conquista. Además, hay que hacerlos gozar de las comodidades modernas: del automóvil, del aeroplano, del teléfono. Pero eso no es una europeización completa.

En resumen, éste es un proceso de integración que trata de devolver al indio todo lo que ha perdido. ¿Y por qué a ese problema se llama "problema indio"? Porque la mayor parte de los pobres son indios.

Querer que el indio renuncie a todo lo que tiene o todo lo que conserva, creo que sería un error.

El indio, por ejemplo, teje muy bien. ¿Por qué vamos a querer que no teja el indio esos zarapes y esos ponchos admirables que sabe hacer y que ha hecho? El indio es un artista en la fabricación de vasijas. ¿Por qué no ha de seguir haciéndolas?

Este proceso —en resumen, lo humano es siempre lo mis-

mo– es semejante al de España bajo la república, cuando iban las misiones a los pueblos y les decían a los lagarteranos, por ejemplo, que continuaran haciendo sus tejidos, sus mantas, todos los trabajos característicos de su región. Se trata de evitar el exceso de uniformidad, que afearía el mundo.

Hay una tradición india que sería lamentable que se perdiera; porque la cerámica que hacen los indios de México es mucho mejor que las lozas de las fábricas mexicanas de estilo europeo.

Para darle interés al proceso de integración se acudió a la propaganda, y se habló de la raza india, y de la cultura india, y de la tradición india, y de los aztecas, y de los toltecas, y de los mayas... Nada de eso va a revivir íntegramente, porque se perdió la parte superior de esa cultura. Lo que se quiere es no perder ese elemento que sobrevive y que merece nuestra atención.

En cierto sentido –y vuelvo a citar a Ortega como observador de lo concreto–, lo más americano es eso: lo que él llamó "colonial" en Santiago de Chile; lo cual es, en general, una fusión de lo español y lo indio en la América, sobre todo, la América occidental.

Ortega y Gasset observaba, además, muy bien que lo que América ha dado de estrictamente nuevo es lo que pasa en ciertas ciudades del Atlántico, y él citaba, como arquetipos, Nueva York y Buenos Aires. Son las sociedades donde se comienza ya desde arriba; donde no hay una capa estrictamente popular. Efectivamente: el obrero de Buenos Aires se viste como lo que en Madrid llamarían "el señorito"; a veces, con una pequeña diferencia: no usa cuello sino un pañuelo; pero lo demás es igual. Mientras que el indio del Perú, el indio de México, el indio del Ecuador, el indio de Bolivia, el indio de la América Central, se viste de otro modo, usa otro sombrero, usa otro calzado, es otra cosa.

Y Ortega me decía que ése era el fenómeno realmente nuevo de este tipo de ciudades. Y cuando yo le respondí: "–Pero lo muy americano es lo otro", él me dijo: "– ¡Ah! Pero ésa es la repetición de un fenómeno que es constante en la historia europea. Llega el conquistador, y hay una población que se

sobrepone, la que está arriba, a la conquistada, y esas poblaciones lentamente se integran".

Todos sabemos lo que es la historia de España, la historia de Francia: procesos largos de integración. Con la diferencia –respecto de América– que ellos han dispuesto de veinticinco siglos para hacerlo y nosotros no hemos tenido más que cuatro siglos, y estamos tratando de integrarnos ahora con procesos acelerados.

En resumen, el indigenismo no es más que eso: la necesidad de integración y, por otro lado, el deseo de conservar lo que sí, en realidad, se ha conservado del indígena, porque tiene valor.

Sr. Amado Alonso: No ha estado tal cosa en mi pensamiento. Las cosas buenas que conservan, cerámica, tejidos, etc., ¿quién quiere que se pierdan? Esas cosas buenas, que las sigan haciendo los indios; y que las hagan también los obreros mexicanos o peruanos aunque no sean indios. Lo que yo no apruebo es el indianismo sentimental de apología de lo específicamente indio, sólo porque es indio. Creo que algunos criollos descendientes de los antiguos opresores, creen descargar su conciencia histórica glorificando al indio: como si quisieran estar ante el tribunal de la historia con los conquistados y maltratados, no con los conquistadores.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Pero es que, gracias a esa glorificación del indio, a esa propaganda exagerada se hace algo por él.

Sr. Amado Alonso: El indianismo verdadero sería decirle: "–Señor mío: Usted es un hombre como soy yo; no hay diferencia alguna. Disfrute usted de lo mejor, y sea igual a mí. Piense usted que si soy blanco, y que si usted es indio: tanto usted como yo somos seres humanos, y nada más".

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Es la respuesta que dio una vez Vasconcelos a un pedagogo europeo. Le preguntó un día: "–Bueno, y este problema indio, ¿cómo lo van a resolver? ¿Han pensado ya en la técnica con que van a educar a esa

raza distinta?". Y Vasconcelos le dijo: "—No. Los vamos a tratar como seres humanos, con los principios cristianos, sencillamente".

Eso es, en fin, lo que trata de hacerse en este movimiento indianista. Lo otro es un poco de adorno literario, para hacer que no se llegue a abolir eso que el indio todavía puede hacer y que tiene el carácter antiguo; para que no se quiera barrer con todo eso que el indio ha hecho y que representa los restos de culturas interesantes.

Sr. Amado Alonso: A mí me interesa el problema, no para aclarárselo a ustedes, sino para que me aclaren a mí lo siguiente:

Se habla de indianismo en el Perú o en México —yo entiendo más el del Perú, o menos; no sé. . .—, y el indianismo dice esto: "Aquí hay elementos indios, y elementos europeizantes o europeos. Y el problema es que tenemos que ser una sociedad homogénea. Pero ¿de qué tipo? De tipo indio". ¿No es así, señores? Algunos dicen que no. Yo no digo que éste sea el indianismo que ustedes prefieren, sino que hay un indianismo —supongo que sólo retórico— de esa índole. Lo hemos leído demasiadas veces.

Sr. Arnaldo Orfila Reynal: En fin; los indianistas del Perú no sostienen que haya que estimular en el indio ciertas normas de vida y someternos todos a ellas, sino —como decía Vasconcelos— tratarlo simplemente como un ser humano igual a nosotros. Nada más.

Sr. Amado Alonso: Sin embargo, no son escasos los indianistas que, para entregarse más a lo indio —por lo menos retóricamente—, reniegan de todo lo blanco, de lo que representa nuestra cultura y nuestra civilización.

Sr. Eduardo Mallea: El problema está en ver si lo que se crea se basará en la cultura india o en la cultura blanca. Además, ¿por qué darle la cultura blanca al indio?

Sr. Amado Alonso: Por supuesto, ninguno puede creer que se tiene que fundir la cultura blanca en la india; sin embargo, hay quien lo dice. No como programa sociológico, sino —a mi entender— como desahogo sentimental. Por eso creo que es retórica no fomentable.

Sra. Edith Helman: No hay cultura blanca sino cultura india o mestiza. En el Perú, por ejemplo, los mismos monumentos arquitectónicos y coloniales lo demuestran.

Sr. Amado Alonso: Puesto que lo mestizo es cruza de indio con blanco, ¿por qué llamar al resultado "cultura india" y no "blanca"? ¿Qué predomina y qué es deseable que predomine?

Sr. Pedro Henríquez Ureña: En resumen, es lo que en realidad, llamó José Joaquín Pérez, un poeta de mi tierra, "el nuevo indígena", "el nuevo hombre de América".

Sra. Edith Helman: Luis García lo llama "el nuevo indio".

Sr. Arnaldo Orfila Reynal: Un hecho concreto, al respecto, es México. México —que es una de las naciones más grandes de la época contemporánea como creación social y política, gracias a que ha podido comprender el problema indio y resolverlo favorablemente, en lugar de eliminar al indio— ha hecho esa fusión, ese proceso de integración entre lo indio y lo blanco, y ha sacado, como consecuencia, ese tipo de vida, esa organización social y política que ha permitido hacer de México una cosa distinta de los demás países de América; y todo esto se debe a que ha podido integrar lo blanco con lo indio.

Por eso yo creo que es una información equivocada que los indianistas americanos quieren eliminar todo lo blanco.

Sr. Amado Alonso: No lo quieren, pero lo dicen. Reniegan de todos los antepasados blancos, y si los recuerdan, no es más que para hablar mal de ellos.

Sr. Arnaldo Orfila Reynal: Esos son los exaltados. Está tan menoscabado el valor indígena, que la actitud polémica lo quiere levantar; pero el "aprismo" no dice en ningún momento que va a eliminar lo blanco.

Sr. Amado Alonso: Supongo que no; pero he tenido la poca fortuna de encontrar algunos apristas que lo dicen.

Srta. María Rosa Oliver: Pero eso pasa siempre en todas las reacciones se exagera. Hay en esto una reacción polémica inevitable.

Sr. Amado Alonso: Los indianistas peruanos se sienten descendientes de la madre y no del padre de Garcilaso de la Vega...

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Esa es una actitud que sólo se adopta en la polémica.

Sr. Arnaldo Orfila Reynal: Quizás les sea más cómodo sentirse así... Se ha dicho tantas cosas malas de los europeos, que, a lo mejor, prefieren sentirse descendientes de la raza india.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Pero no se piensa en renunciar a la lengua castellana.

Sr. Amado Alonso: No, no creo que se piense; pero no falta quien lo diga.

Srta. María Rosa Oliver: (Dirigiéndose a la Sra. Helman). Pero usted no habrá visto a ningún "aprista" que hable quechua. ¿Verdad?

Sra. Edith Helman: Sí, lo hablan. Han profundizado mucho en la mentalidad india. En los mitines se habla quechua, y no castellano, para ponerse en contacto con el indígena y civilizarlo.

Sr. Arnaldo Orfila Reynal: Yo creo que el único movimiento popular del siglo XX, aquí en América, es el "aprista".

Sr. Amado Alonso: Eso es aparte. No me he referido a su valor social ni al político, sólo a la utilización sentimental del indianismo. Puede ser que se justifique bien por sus resultados prácticos, como arma política. No es ese nuestro tema. Nuestra conversación se encamina a discernir entre lo sustancial y lo falso que pueda haber en el movimiento indianista. Y yo enumeraba algunas cosas que se dicen, que quizá se tienen que decir, pero que a mi parecer no se pueden sentir por quienes las dicen.

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Podrán sentirlas, y no ser exactas. . . ¿Por qué no las han de poder sentir?

Sr. Amado Alonso: Pero, si lo que dicen es "tenemos que volver a ser puramente indios", y quienes lo dicen son blancos, ser o no ser cosa exacta se identifica con sentirla y no sentirla. Y no lo pueden sentir. . .

Sr. Pedro Henríquez Ureña: Pueden creerlo. Es como Hitler, que se cree ario puro, y el ario puro es un mito. También será un mito puro el de los indianistas. . .

Sr. Carlos Alberto Erro: Podríamos volver al tema, en esta reunión, de "cómo hacer de América un continente". Por ahora, lo hemos resuelto mediante un mejor conocimiento de los países americanos.

La solución a que nos hemos referido —que es un mejor conocimiento mutuo— me parece, desde luego, la primera y la fundamental.

¿Cómo puede ser América un continente si millones de ciudadanos de los Estados Unidos no saben que existe Buenos Aires, por ejemplo, o que existe Río de Janeiro, o que confunden Buenos Aires con Río de Janeiro? ¿Y cómo puede ser América un continente, si hay millones de ciudadanos argentinos que no saben cuál es la capital de Colombia o cuál es la capital

de Venezuela? ¿Cómo puede ser, en estas condiciones, América un continente?

Falta algo esencialísimo, para que América sea un continente. Y ese algo es un conocimiento elemental de cada uno de los países que forman América. Porque en Europa podrá existir un gran desconocimiento de los distintos países, pero nadie ignora lo que significa Berlín, o lo que significa Moscú, o lo que significa Viena, o lo que significa París. ¿Verdad? Y es por la importancia cultural e histórica que tienen esas ciudades.

De modo que el elemento primario –que es el de saber que prácticamente existe algo– falta muchas veces en América. Nada se ha hecho en América, o se ha hecho poquísimo, para mejorar el conocimiento. Y esto se debe a que no ha existido la conciencia de la necesidad y de la ventaja de mejorar ese conocimiento; y también –como decía Henríquez Ureña– porque todas las empresas se han dirigido a acercarnos a Europa y no a acercarnos mutuamente. Ni las líneas de navegación, ni los ferrocarriles, ni las carreteras, ni nada, se ha hecho pensando que era necesario crear ese conocimiento.

Lo que nosotros hemos tratado hasta aquí es lo que se refiere a cómo hacer de América un continente.

Arrarás Vergara ha planteado otro asunto: ¿Por qué hacer de América un continente? Yo le contestaría en dos palabras: por una razón permanente –digamos–; porque creo que en América existen posibilidades para crear un modo de vida, un estilo de vida, una civilización propia y superior. Y también por una razón circunstancial: porque en este momento las relaciones entre los continentes tendrán una importancia que no han tenido en otro momento. Los continentes llegarán, probablemente, a contraponerse si las cosas siguen así; y sólo cuando se tiene la conciencia de que se forma parte de un continente, se está en la situación conveniente para afrontar una contraposición o una oposición de otro continente. Nada más.

(Termina la reunión, siendo la una menos cuarto del jueves 8 de agosto).

Nº 71, agosto 1940.

DEBATES SOBRE TEMAS SOCIOLOGICOS

Con el propósito de ampliar el contenido de sus investigaciones, debates y crónicas, la revista SUR se dirigió a un grupo de intelectuales calificados del país para pedirles que formularan algunos de los temas que en los órdenes sociológico, político y literario les parecieran revestir más urgente interés dentro de lo nacional y de lo universal.

Publicamos algunas de las respuestas que han llegado a nuestra Redacción, contestando a una carta firmada por Eduardo Mallea, Roger Caillois y José Bianco. Los temas escogidos pueden clasificarse en la siguiente forma:

TEMAS DE INTERES NACIONAL

El problema gubernamental en nuestro país.

Necesidad de una reforma en la enseñanza secundaria y superior.

Misión de SUR.

TEMAS DE INTERES GENERAL

El problema religioso en el mundo de nuestros días.

Relaciones entre el arte actual y las ideas sociales.

Estado de derecho y estado totalitario.

Las formas primitivas de mentalidad en la sociedad moderna.

Estos temas serán planteados por aquellos que los han propuesto y discutidos por las personas que designe el expositor y

el Comité de SUR. La versión taquigráfica de cada debate aparecerá en el número correspondiente de la Revista.

De común acuerdo se ha decidido que los Debates se abrirán el día 1° de julio próximo, a las 21 y 30, en nuestra Redacción, con el examen del trabajo de Archibal McLeish, titulado Los irresponsables, *cuya exposición será hecha por Patricio Canto.*

Sr. Enrique Anderson Imbert: Si yo pudiera asistir a las reuniones a celebrarse este año en SUR, me agradaría que se trataran, por lo menos, estos tres temas que presento desnudamente (aunque para cada cual tengo ya soluciones preferidas):

1° *Sistema de Gobierno.* – ¿Cómo podríamos elegir a nuestros gobernantes para evitarnos el fracaso de la política?

2° *La nueva Argentina.* – ¿Cuáles son los parientes de la familia argentina que podrían coincidir en un programa de salvación nacional (salvar las relativas soberanías económica y cultural)? Para prestigiar el programa, ¿habrá que movilizar la caballería andante de los limpios, apelar a una asamblea de sabios, convencer a los políticos que saquen la castaña del fuego?

3° *Misión de SUR.* – ¿En qué especialismo podría caer SUR? ¿Coincidencia de valores humanos que tienen el mismo sentido de la dignidad del oficio literario? ¿O coincidencia de valores humanos que tienen el mismo sentido de la dignidad del oficio político? Hay honestas conductas cívicas de escritores sin estilo. Hay escritores que rechazan enérgicamente la ramplonería literaria y enérgicamente pactan con la canalla política. Puedo dar nombres, de unos y otros. Puedo dar nombres, también de espíritus plenos (finos y limpios). Son, apenas, los suficientes para sostener una revista de estricta minoría. ¿Permanecerá SUR como revista literaria de minoría o se arriesgará a una contaminante influencia sobre masas?

Sr. Bernardo Canal Feijóo: Sin duda hay hoy muchos temas universales de gran interés. Acaso los de siempre. A mí, el que más me preocupa, el que me resulta más universal, me parece poder concretarse de este modo: *la debilidad integral del país para encarar los terribles problemas que le propone*

el destino en el momento.

En el orden cultural, los problemas están visiblemente inscriptos dentro de los siguientes hechos: *la mala realización de los sistemas de enseñanza media y superior,* que no están concebidos para formar una conciencia nacional (ni universal tampoco) en el ciudadano, esto es una conciencia del ser histórico y de los problemas de la realidad nacional; *la desvinculación del escritor con la realidad* (posición que explica por qué en nuestro país no se ha dado un tipo de novela o poesía social, por ejemplo, como la que vienen dando los Estados Unidos desde hace treinta años y han dado algunos países hispanoamericanos del trópico más recientemente; entre nosotros la novela o la poesía que ha querido ser "social" ha resultado apenas socialista y se explica mejor como fenómeno de contagio literario de origen siempre demasiado evidente que de entrañable conocimiento y sentimiento de la realidad); la circunstancia de que *los grandes medios de expresión impersonal,* la radio, el cine y la prensa (sin duda ésta en menor grado que los dos primeros o en todo caso con más excepciones), estén siempre al servicio de intereses inferiores a su capacidad de acción social elevada y, en general, servidos por individuos que no demuestran ser superiores al inconveniente.

En síntesis, pues, el tema total del momento sería para mí éste: Perdida, por mucho o poco tiempo, Europa, hay que salvar a América; pero hay que salvarla no en el caos ni en el desequilibrio que terminarían conduciéndola al mismo fin que a Europa, sino en el buen orden nacional e internacional. Para ello no podrá dejarse de tocar ninguno de los resortes que dejo señalados en su última simplificación, y de cuyo atinado ajuste puede esperarse que dependa —poco o mucho— el buen montaje del organismo de la paz, la libertad y el bienestar continental futuro.

Sr. Eduardo González Lanuza: Me permito sugerir, como un tema de especial interés para los debates de SUR, el de *El problema del judío en nuestra América.* Comprendo lo delicado de este problema, por los peligros que encierra al prestarse a equívocos y falsas interpretaciones; pero estimo que ésa es una de las principales razones para afrontarlo en el ambien-

te cordial y sereno de los debates de SUR.

Sr. Eduardo E. Krapf: En contestación de su atenta nota, me es grato proponer como tema nacional: *La necesidad de una reforma fundamental en la educación secundaria del país;* como tema universal: *La crisis moral del Siglo XX y el renacimiento de los valores religiosos.*

Aparte de estos dos temas podría ser interesante ocuparse ya de algunos problemas probables de la post-guerra, y propongo como aspecto parcial digno de ser discutido: *La posición de la República Argentina en el mundo anglo-sajón de mañana.*

Sra. Angélica Mendoza: Me es muy grato adjuntar a ustedes los puntos que a mi juicio, y de un modo muy general, se refieren a una de las más concretas preocupaciones nuestras.

Formación de una *conciencia colectiva* a través de los acontecimientos actuales:

a) Planteamiento y crítica del proceso formativo de la conciencia colectiva, argentina y americana. El hecho mexicano, el peruano y el argentino.

b) Factores que han concurrido circunstancialmente, en el orden nacional, a la estructuración de esa conciencia.

c) Cuáles han sido los esfuerzos intencionados; dirección a que han tendido y ámbito donde se han desarrollado.

Sr. Rafael Pividal: En contestación a la carta de ustedes me es grato proponerles el tema siguiente:

El "pari" de Pascal y la política.

(Una política verdadera debe basarse en una antropología verdadera. El Evangelio nos enseña qué es el hombre).

Sr. Julio Navarro Monzó: a) Del punto de vista religioso, nuestra época se asemeja a otras por las cuales han pasado los hombres en distintos pueblos y períodos de la historia. En la India, antes de la reacción espiritual representada por el Budismo, hubo una época de declinación religiosa, y el materialismo se presenta, filosóficamente, con los Carvacas, como una concepción del universo y de la vida. En la Antigüedad clásica, se produce el mismo fenómeno, con Leucipo y Demócrito en Grecia, con Lucrecio en Roma. Después de esas épocas en que las religiones tradicionales entran o parecen entrar en el ocaso,

vienen períodos de avivamiento religioso. En la India, después del materialismo de los Carvacas y del agnosticismo del Budismo primitivo, la reacción brahmánica representada por el Baghavad Gita. En el Imperio Romano, después del auge del Epicureísmo, se presenta el Estoicismo como una verdadera religión de la aristocracia, mientras en las clases populares cunde y prospera el Cristianismo. *Desde este punto de vista, me parece interesante examinar el problema religioso actual, tanto en el mundo occidental como, muy especialmente, en la América Hispana.*

b) Desde los movimientos populares provocados por la Reforma, tales como los anabaptistas en Alemania y el puritanismo en Gran Bretaña, el mundo occidental ha presenciado el paulatino ascenso de las clases obreras. La Revolución francesa, la organización del Socialismo, el movimiento comunista, han ido dando incremento a esta corriente que inevitablemente tenía que repercutir en el Nuevo Mundo. Teniéndolo en cuenta, aconsejaría la discusión de los siguientes puntos:

1° Relación del liberalismo de las minorías ilustradas del siglo XVIII con los regímenes democráticos surgidos de la Revolución Francesa. ¿Es lícito usar indiscriminadamente, como sinónimos, las palabras "liberalismo" y "democracia"? ¿Qué se entiende, en definitiva, por esta última palabra? ¿Cómo se establece una distinción entre "democracia" y "demagogia"?

2° Relación de las franquicias políticas, en el orden electoral, con las reclamaciones obreras, en el orden económico. Carácter de las reacciones sociales en Rusia, Alemania e Italia. ¿Se trata realmente, de regímenes antidemocráticos o sencillamente antiparlamentarios?

3° Relación entre el ascenso de las masas y los valores de cultura. ¿Hay ascenso o descenso en el nivel de ésta? ¿Qué es la cultura? ¿Se puede decir que progresa cuando los conocimientos se generalizan? ¿La cultura consiste sólo en los conocimientos?

Sr. Sebastián Soler: Más de una vez tuve el propósito de insinuar a alguno de ustedes mi opinión acerca de lo que ahora me preguntan. No lo hice por el temor de que me inspiraran preferencias demasiado personales; pero lo cierto es que siem-

pre –desde la *Revista de Occidente*– me he preguntado por qué motivo eran tan poco o nada tratados ciertos temas de filosofía jurídica y de sociología que deben trascender del ámbito puramente especializado. Se han divulgado las teorías físicas, astronómicas, biológicas, psicoanalíticas y hasta las endocrinológicas; de todo esto sabe algo el hombre corriente; pero este mismo hombre ignora que la política y el derecho tienen también una teoría, y que para enterarse no basta leer los diarios.

Dentro de este terreno, supongamos, por ejemplo, estos temas: *La justicia; El concepto de norma; Norma ética, norma cultural, norma jurídica; ¿Qué es el derecho?; Estado de derecho; ¿Qué diferencia hay entre un estado de derecho y un estado totalitario?; ¿Cómo se funda el principio de justicia en un estado totalitario?*

Estoy seguro de que un lector corriente de hoy conoce mejor cuál es la situación teórica de las tesis de Freud que la de cualquiera de esos temas. Se tiene la prevención de que sean objeto de desarrollos abogadiles. Es un error: los abogados son los primeros en ignorarlos. Son propiamente temas de filosofía jurídica y de teoría general del derecho, y su conocimiento genérico debe formar parte de la información de un hombre culto.

En la revista y en algunos debates veo tratados ciertos temas de política actual. No me parece mal, por cierto, y yo mismo lo he hecho; pero no veo examinados los presupuestos teóricos, y creo que debe hacerse. Estamos discutiendo las consecuencias antes de analizar los principios.

En Sociología los temas son infinitos y su desarrollo correcto es sumamente delicado. Por eso conceptúo necesario recibir con suma prudencia el aporte de tipo literario que invade ese campo. Un tema de debate, peligroso y seductor: *Las formas primitivas de mentalidad en la sociedad moderna.*

Con respecto a las cosas nacionales, en lo político, el tema fundamental del país es *la Capital.*

En lo demás hace falta crítica. Mallea sabe bien todo lo que hay que liquidar. Pues a liquidarlo. En vez de guardar silencio sobre las malas cosas, decir que son malas. En los debates, por

ejemplo, llamar al autor de un libro, y analizar la obra, y si el autor es amigo, mejor; pero hablar la verdad.

Una observación de carácter general: en las revistas de intelectuales es fácil observar una mediatización de los problemas y de la realidad, porque se habla mucho de lo que otros piensan de las cosas y poco se habla de las cosas mismas. Creo que esa actitud debe ser evitada.

En todo esto no quisiera ser mal interpretado. No propongo sino *otros* temas que me parecen descuidados indebidamente. SUR, la actual, tiene toda mi simpatía y aún cuando nada de lo que insinúo les parezca razonable, la revista seguirá siendo la excelente revista que es. Sobre todo, no vaya a entenderse que planeo una revista de filosofía jurídica, porque nada más lehos de mi intención. Ni para mí mismo renuncio al examen de temas literarios.

Sr. Guillermo de Torre: Agradezco debidamente la invitación de ustedes para proponer temas con destino a los próximos debates de SUR.

No sé el interés público que podrá merecer uno que a mí me viene preocupando desde hace tiempo y que podría formularse así: *Relaciones entre el arte actual y las ideas sociales.*

Ustedes juzgarán si ese tema cabe o no en el marco de los debates proyectados.

Los del año pasado me parecieron muy interesantes y oportunos. Les deseo análogo acierto en los venideros.

Agradezco nuevamente la deferencia y les reitero mi consideración literaria y mi afecto personal.

Nº 81, julio 1941.

COMENTARIO A "LOS IRRESPONSABLES", DE ARCHIBALD MACLEISH

Reunión del lunes 14 de julio de 1941. El debate comienza a las 21 y 45 en punto.

PLAN DE DISCUSION

1) *"¿Por qué no defienden los intelectuales el mundo a cuyas expensas viven?"* (puede analizarse la exactitud o falsedad del aserto implícito en esta pregunta y, desde un punto de vista general, la relación entre el intelectual de nuestros días y el mundo social).

2) La evolución contra la cultura —de que habla MacLeish— hace sufrir, en especial, a una minoría (intelectuales, artistas, originales, etc.). El hombre práctico *"que no piensa más que en el estómago y en el techo"* no es afectado dolorosamente con el cambio. (Análisis de este punto de vista de MacLeish).

3) *"Lo característico de la presente rebelión es su repudio a las formas, su oposición a la cultura misma". "Es una revolución puramente negativa... de maffias desesperadas..."*. (Análisis de este punto, tratando de precisarlo).

¿Por qué no reacciona el intelectual frente a este peligro?

4) Contesta MacLeish: *"Porque el sistema de organización de la vida intelectual de nuestra época no lo permite"*. (Indicar algunos rasgos negativos de esta organización, contrastándolos con los de la organización intelectual de otras épocas).

5) La no-defensa del intelectual ante los ataques que tienden a aniquilarlo —aceptando tal cosa como un hecho— ¿es inevitable o es un pecado de criminal negligencia?

6) ¿Es función propia del intelectual defender *directamente* el patrimonio cultural?

Sr. Patricio Canto.— A pesar de que todas —o casi todas— las personas aquí reunidas han leído el artículo de Archibald MacLeish que será el tema de mi exposición, me parece oportuno señalar previamente, sin comentarios, los puntos principales que en ese artículo se dilucidan. Para ello, preferiré presentar el pensamiento de MacLeish con las mismas palabras que él emplea (según aparecen en la traducción española de la Oficina de Cooperación Intelectual de la Unión Panamericana en Washington) por temor a interpretar lo que debo, por el momento, reproducir. Pero antes haré una advertencia que sería imprudente descuidar: el artículo de MacLeish se refiere, en concreto, a los intelectuales de los Estados Unidos, y si damos nosotros a sus palabras alcance más vastos de los que su propio autor quiso darles, ello va por nuestra cuenta y riesgo. Verdad es que si en las primeras frases nos encontramos a menudo con expresiones tales como "en los Estados Unidos" y "los intelectuales de este país", más adelante adquiere el artículo proporciones universales, y sus razonamientos no parecen tomar sólo en cuenta a los escritores norteamericanos, sino a los escritores de todo el mundo. Como este debate no tendría razón de ser si respetáramos el estricto punto de vista nacional —que probablemente es el de MacLeish— debemos admitir que nos estamos apoyando en la siguiente hipótesis gratuita: la de que MacLeish nos involucra en sus invectivas junto con todos los otros intelectuales. Espero que él perdone este celoso apetito de culpabilidad.

Veamos cómo se plantea el problema.

Según MacLeish, la posteridad se preguntará (cito sus palabras):

1) ¿A qué se debió que los eruditos y los escritores de esa generación (la nuestra) no obstante haber sido testigos de la destrucción de la actividad literaria y la investigación científica en vastas proporciones en Europa, etc., etc., . . .no hicieran frente a tales fuerzas cuando ello era todavía factible, cuando aún había tiempo y no faltaba terreno en donde afirmar el pie,

para contrarrestarlas con las armas de la erudición y de la pluma? Muy extraño parecerá a esta posteridad que los escritores "no hayan hecho ningún esfuerzo por defenderse a sí mismos o por defender el mundo a cuyas expensas vivían".

2) Hay un nuevo estado de ánimo hoy gestándose en el mundo, que es enemigo acérrimo de la herencia cultural que nos ha sido legada, y que ha encontrado una expresión bastante exacta en algunos países. MacLeish agrega: "Es una rebelión contra la común cultura de Occidente, y no limitada a los países en que se ha manifestado". Crímenes siempre se han cometido, pero, por lo menos, hipócritamente. "Las formas de cultura se conservaron, y en la conservación de una civilización, como en la conservación de un arte, las formas lo son todo". "Lo que hay de nuevo y sin antecedentes en la época que vivimos es el repudio de las formas". "La revolución de las maffias desesperadas quiere la destrucción del sistema de ideas en su totalidad, de respeto a la verdad, de la jerarquía de valores en virtud de la cual la ley está sobre la fuerza, la belleza sobre la crueldad, la unidad sobre el número".

3) La culpa de ello, según MacLeish, la tiene "la organización de la vida intelectual de nuestro tiempo". "La responsabilidad intelectual se ha dividido y, al dividirse, se ha destruído". (A continuación compara al intelectual moderno con el antiguo hombre de letras).

"Lo que hoy nos importa –dice– es la defensa de la civilización tal como los hombres la han concebido en los últimos dos mil años".

4) El ideal del escritor erudito y del escritor que hace obra de belleza es mantenerse lejos de las enojosas circunstancias de la época, y no ocuparse de ellas ni siquiera cuando esas circunstancias conspiran contra ellos mismos y contra su obra. "El escritor hace literatura tal como el pintor hace pintura". Su ideal supremo es la objetividad.

"Surgieron (los escritores) libres, puros y solos en el ambiente antiséptico de la objetividad. Y por sublimar la inteligencia la condenaron al fracaso".

Podríamos enfrentarnos ahora con el primer punto. Repetiré la pregunta de MacLeish: "¿A qué se debió que los erudi-

tos y los escritores de esa generación (la nuestra), no obstante haber sido testigos de la destrucción de la actividad literaria y la investigación científica en vastas proporciones en Europa, y el destierro, encarcelamiento y asesinato de hombres cuyo único crimen fue la sabiduría y el talento, como asimismo testigos de la gradual aparición en su propio país de análogas fuerzas destructivas con idénticos impulsos, motivos y procedimientos, a qué se debió —repetimos— el que esa generación de eruditos y escritores no hicieran frente a tales fuerzas cuando ello era todavía factible, cuando aún había tiempo y no faltaba terreno en donde afirmar el pie para contrarrestarlas con las armas de la erudición y de la pluma?".

Lo más sencillo y natural que podría objetarse a esta acusación es el considerar como un hecho, como algo que es un simple fundamento del cual se parte, lo que merecería ser discutido concretamente. ¿Es cierto que los intelectuales no han defendido sus propios fueros con sus propias armas? Mi simple experiencia de lector de diarios me obliga a decir que no: desde hace siete u ocho años no faltan periódicas reuniones y congresos de escritores en que se expresa públicamente el repudio a las fuerzas que atentan contra la cultura. Tampoco los atropellos de quienes, si bien no son los únicos representantes de tales fuerzas, sí son los más puros y especializados: me refiero a los nacionalismos. Lo cierto es que hace diez años que los intelectuales de todos los países del mundo —incluyendo el país de MacLeish— forman asociaciones en defensa de la libertad espiritual amenazada, de la cultura en peligro, de la dignidad del hombre, etc., etc. Que ello no haya tenido resultado favorable no es motivo suficiente para creer que no ha existido o para darlo por inexistente. Todos los alarmantes síntomas que él señala como característicos de nuestro tiempo han sido constantemente indicados y oportunamente llorados por personas respetables, respetadas y provistas de autoridad y popularidad considerables. No: por cierto que no ha faltado un poco de sincera indignación frente a las violencias cometidas contra los representantes de la cultura, y una propaganda —si no hábil, por lo menos ruidosa— se encargó de hacer llegar estos justicieros lamentos a los cuatro ámbitos del globo. Pues lamentos no

han faltado. Y que no diga MacLeish que él no pide lamentos sino defensa de las hechuras de la inteligencia que sea dirigida por la misma inteligencia. Se puede defender la inteligencia frente a quien le otorga un valor absoluto o relativo, pero no ante quien la odia en su corazón y está determinado a extirpar sus manifestaciones de la faz de la Tierra (como ocurre en los países totalitarios) o ante quien no está dispuesto a escuchar al intelectual más que en la medida en que éste lo entretiene (como ocurre en gran parte con los políticos de los países en que el intelectual puede decir lo que se le ocurra). En definitiva: los intelectuales son elementos con los que no se puede contar. Desde hace ciento cincuenta años han adquirido el vicio de estar en oposición permanente con el medio que los rodea, y ya es hora de que dejen de molestar. En el fondo son ellos hoy los que menos entienden, es decir, los que menos aceptan, el mundo que se está formando, pues como son los que más van a perder con el cambio, carecen de la imparcialidad y el desinterés necesarios para juzgar con equidad. La defensa de los fueros de la cultura existe, pero se ha vuelto inoperante porque los mismos intelectuales ya no prestan mucho valor al hecho de tener razón, y precisamente el exceso de razón que tienen frente a esta revolución contra la cultura es lo que les ata las manos y suprime el estímulo suficiente para lanzarse a una lucha atrayente y arriesgada. Todos sabemos hoy que quedarse con la última palabra tiene una importancia muy limitada. La solución no la vemos hoy con el espíritu, sino que vergonzosamente la esperamos con nuestros corazones, como surgiendo de un caos, un desastre y una miseria que, no sé por qué ansia irredenta, consideramos plenos de virtudes feraces.

Tanta confusión reina hoy en el mundo, que la tarea de repartir culpabilidades es más que fácil: es infaliblemente acertada. Al proceder así entramos en el terreno del más o menos, donde hay una vaga permutabilidad para distribuir la parte que corresponde a cada uno en la gran culpa. Podemos cerrar los ojos y distribuir golpes a diestra y siniestra, con la certeza de que siempre llegarán a buen puerto. Todo se ha vuelto atmosférico y resbaladizo, y tan difícil es hoy errar del todo como acertar. Y con esto llegamos a designar una de las principales causas

de la penuria intelectual de nuestro tiempo: los razonamientos que no son estrictamente técnicos y que no consideran o estudian algunos determinados objetos muy depurados, quedan flojos sobre las cosas que unimos para juzgar, mientras éstas resbalan o se escurren entre los lazos que les tendemos. Nuestra tragedia es no poder obtener un ajustamiento. El mundo se ha vuelto de repente demasiado complejo, o nuestro instrumental de juicio está anticuado y ya no es capaz de dominar lo que pretende. Hay una indudable inadecuación entre lo que pasa y las ideas con que procuramos captarlo. No me refiero a una inadecuación esencial en sentido filosófico, sino a un simple desajustamiento histórico. Lo más que podemos hacer hoy, si queremos estar seguros de no equivocarnos, es describir con toda fidelidad y desapasionamiento lo que tenemos ante los ojos. Las interpretaciones son hoy peligrosas, pues parecen extender el caos, y la sola función que no ofrece peligros al intelectual es una reproducción perfecta y maquinal —estableciendo un mínimo modestísimo de relaciones— del mundo que contempla.

Creo que MacLeish se equivoca al considerar a los intelectuales modernos como descendientes, aunque malos descendientes, de hombres como Leonardo, Milton o Voltaire. Los intelectuales constituímos hoy, para bien o para mal, una profesión como cualquiera otra. Nuestra posición con respecto a estos hombres fabulosamente grandes del pasado espiritual de Europa no es más próxima que la de cualquier otro hombre que trabaja. Todos somos hoy más o menos especialistas (en la medida en que somos serios y responsables, por supuesto) y tan bárbaros le parecerían a Leonardo los intelectuales modernos como los médicos o los políticos. La misma palabra "intelectual", tan mezquina y artificiosa, pero que tan bien los define... ¿podría aplicarse a ninguno de estos tres hombres nombrados por MacLeish sin falsearlos y empequeñecerlos? Todo ha tenido que especializarse en el mundo moderno: hasta la brutalidad es hoy más puramente, más específicamente brutalidad que en otros períodos históricos menos aficionados a las abstracciones.

Las consecuencias desagradables y a veces monstruosas de

esta dirección han ofendido y siguen ofendiendo a las personas sensibles, pero no creo que remediemos nada tratando de volver los ojos al pasado en busca de períodos armoniosos, equilibrados y de síntesis. Frente a ellos nuestro mundo parece deshecho en añicos. Pero es menester que todo sea hoy pulverizado para poder erigir una nueva síntesis con elementos purísimos. Es menester que lleguemos al límite de la disolución, del análisis y de la fragmentación, para que nuestra síntesis final pueda ser la de un verdadero mundo nuevo.

Si los intelectuales no han convencido a nadie al tratar de defender la cultura es porque, en el fondo, acaso no se sientan con más títulos que los otros hombres para ser los representantes del espíritu. Y no se equivocan, pues no representan los intelectuales los valores del espíritu con más pureza o intensidad que otro grupo cualquiera de hombres.

Hablamos hoy de defensa de la cultura, pero lo más terrible no es tanto que la estén matando en tal o cual lugar, sino que hay ciertos indicios de que se nos está muriendo ya en nosotros, en nuestro libérrimo interior. El mejor remedio contra esta amenaza es seguir creando, haciendo directamente obra de cultura. El escritor, el artista literario, no puede estar permanentemente defendiendo a la cultura frente a quienes la atacan, pues éstos no se considerarán vencidos por carecer, simplemente, de toda razón. Lo que debe exigirse es que el hombre que hay en el escritor tenga una actividad responsable y clara cuando, en una lucha cualquiera, hay ciertos valores esenciales que en ella se están jugando. Nada más.

Lo que MacLeish reprocha al escritor: el haberse vuelto absolutamente objetivo e irreprochablemente técnico, ha sido la única salvación que le quedaba a éste en un mundo que ya no le escuchaba ni le consideraba como conductor espiritual.

Y en todo ello está presente, a mi modo de ver, el error fundamental del punto de vista de MacLeish, que consiste en dar forma de impugnación a lo que es, por momentos, una excelente presentación de hechos.

Sr. Eduardo E. Krapf.— Creo que sería útil si, antes de empezar la discusión, se nos diera una definición del intelectual. Pues me parece que si no estamos bien de acuerdo respecto

a lo que es un intelectual, la discusión está –desde un principio– en peligro de perderse.

Sr. Patricio Canto.— Sí, naturalmente. Podemos definir al intelectual como el hombre cuya profesión es comprender.

Sr. Eduardo E. Krapf.— Como el señor Canto nos ha dicho que la de los intelectuales es una profesión como cualquier otra, me interesa saber qué clase de profesión es.

Sr. Patricio Canto.— Es en cuanto a posición. Hay un paralelismo, un estar en un mismo plano. No es una posición que se supraordina a las otras, sino que en el momento actual es simplemente una especialización como cualquier otra.

Sr. Eduardo E. Krapf.— ¿De manera que se podría decir que un meteorólogo, por ejemplo, sería tan intelectual como un poeta lírico o como un profesor de filosofía?

Sr. Patricio Canto.— Sí.

Sr. Allan Haden.— A mí me parece que MacLeish toma la palabra como si la profesión de los escritores fuese un derivativo de sus estudios.

Sr. Patricio Canto.— Sí. Hace una diferencia entre "scholar" y escritor literario.

Sr. Carlos Alberto Erro.— Creo que si queremor ordenar un poco la discusión tenemos que concretarnos a discutir el trabajo de MacLeish. Si empezamos a discutir qué es o qué no es un intelectual, no vamos a terminar nunca. Creo que debemos discutir concretamente la tesis de MacLeish.

Sra. Victoria Ocampo.— MacLeish cita muy pocas veces la palabra "intelectual". Las palabras que él emplea son siempre "escritores" o "scholars".

Sr. Patricio Canto.— Sin embargo, usa la palabra "intelectual".

Sra. Victoria Ocampo.— Pero siempre aplicada a "escritores" y "scholars". Explica bien claro lo que dice.

Sr. Patricio Canto.— Así es. Aplica "scholar" refiriéndose al escritor erudito en general, al hombre que se ocupa de temas literarios en forma científica, y "escritor" al hombre que está dedicado a la parte estética.

Sra. Victoria Ocampo.— Al artista, al creador literario.

Sr. Patricio Canto.— Sí. Podríamos, por ejemplo, empe-

zar por discutir el primer punto. MacLeish empieza diciendo que los intelectuales no han defendido el patrimonio cultural de Occidente, refiriéndose en particular a los escritores de Estados Unidos.

Ahora bien: para que la discusión sea posible, tenemos que partir de la base de que este artículo tiene un valor general. Es decir: tomarlo como una hipótesis, sobre la cual podamos movernos.

Sr. Carlos Alberto Erro.— Yo creo que los intelectuales han defendido al mundo que les permite vivir sin grandes coerciones o al mundo que permite un clima de libertad al intelectual y su creación. Pero, sin duda, no lo han defendido con aquella unanimidad que parecía ser la consecuencia necesaria del hecho de que el escritor, de que el intelectual, necesita para vivir y florecer un clima de libertad, y que ese clima de libertad es el que hoy está amenazado en el mundo.

Sin duda, en el folleto que discutimos hay alguna exageración en la argumentación, que es lo que, precisamente, lo hace más interesante. Pero creo que no habría exageración si en vez de la tesis que él sostiene, que los intelectuales no han defendido al mundo que les permite vivir, hubiera sostenido la tesis de que no lo han defendido con aquella unanimidad que sería lógica en quienes no pueden seguir siendo tales sino precisamente en un régimen libre.

Es indudable que no lo han defendido con la unanimidad lógica que se requiere. Y no sólo no lo han defendido así, sino que hay un grupo de intelectuales que se han puesto en contra de ese régimen; cosa que MacLeish no considera en ninguna parte de la exposición y que, sin duda, debió contemplar.

Porque el problema podría aclararse en muchos aspectos si se tiene en cuenta que ese individuo que es el intelectual, que por hipótesis necesita la libertad para vivir, se ha puesto en contra de su clima más propicio.

Sr. Francisco Ayala.— La acusación me parece fundamentalmente injusta, no sólo por el hecho de que, efectivamente, la mayor parte de los intelectuales se ha manifestado con sus propios medios y con sus propias armas en contra de esa situación que arruina sus posiciones, sino también porque hay

en esa acusación una exageración en la que se supervalorizan las posibilidades del intelectual e incluso su propia misión en la sociedad.

El reproche que se ha hecho a los intelectuales de no haber sabido salvar al mundo de la catástrofe en la que está a punto de naufragar, tiene como supuesto tácito, a mi modo de ver, una posición idealista, una posición según la cual lo que mueve la historia es el pensamiento humano, son los valores del espíritu.

Claro está que invertir los términos y sostener una posición materialista es algo que está fuera de mi propósito y de mi convicción. Pero creo que, hoy en día, este problema de la influencia del pensamiento en la historia, y de la relación entre el pensamiento y los acontecimientos históricos y sociales, se encuentra discutido y ha sido llevado a un punto de esclarecimiento en que no es lícito adoptar una posición tan simplista.

Hace pocos días, ocasionalmente, leía yo en un sociólogo un esquema de la que él considera intervención del pensamiento en los movimientos sociales, y distingue en este esquema seis etapas. En el primero hay un cambio de situación objetiva en el grupo social al que el intelectual pertenece. En el segundo, ese cambio de situación provoca nuevas necesidades para los individuos del grupo. En el tercero, estas necesidades de los sistemas del grupo crean un interés objetivo del grupo mismo. Y solamente en la cuarta etapa este interés pasa, por la determinación psicológica-social, a ser un contenido de la conciencia individual de los miembros de ese grupo y a formularse en idea a través de los más aptos —en nuestro caso, los intelectuales—, para después continuar el proceso.

De modo que existe una reciprocidad de acciones y reacciones, se acepte o no este esquema u otro, entre la situación y el pensamiento. Lo que no cabe es pretender que los intelectuales, el pensamiento por sí sólo, sean capaces de sacar al mundo de una situación como ésta, en la que influyen factores tan profundos, y que la voluntad humana, en cuanto voluntad dirigida por una idea, vaya a ser decisiva.

Por esa razón es por lo que me parece injusta la acusación dirigida contra los intelectuales en general. Es cierto, sin duda

ninguna, que hay una insolidaridad muy particular entre los intelectuales de nuestro tiempo y el mundo en el que viven. Yo creo que es un fenómeno notable y quizás único esta insolidaridad. Y si queremos explicarla, tendremos que recurrir quizás a algo que indicó Canto; a que el intelectual hoy día es un profesional, y un profesional del tipo de las profesiones liberales. Es decir, un hombre que vive en una sociedad abierta y que trabaja ante un público general, lo cual le da la sensación de ser independiente respecto de toda estructura social, de no estar socialmente vinculado a nada, y, por lo tanto, obligado a nada tampoco. El puede pensar con entera libertad y hacerse la ilusión de que nada lo ata, de que el mundo en que vive puede ser objeto de una crítica constante y permanente, a fondo y despiadada, y que en último extremo no le queda otra obligación que la de referirse a sus valores ideales sin contar con la realidad en que vive. Yo creo que ésta puede ser una de las razones de la insolidaridad efectiva que el intelectual moderno siente para con el mundo en el que vive. Pero hay otra razón: y es que este mundo en que vive ha llegado a ser muy poco digno de aprecio a causa del proceso mismo social que ha conducido a la situación caótica en que hoy en día nos hallamos. Las contradicciones de nuestro mundo son tan graves y las injusticias que alberga son tan notorias, que, no un intelectual que tiene la obligación de atenerse a valores espirituales, sino un hombre cualquiera de conciencia limpia ha de sentirse solidario, si no hostil, respecto de estas situaciones.

Por otra parte, la incapacidad relativa de que se ha dado muestras para reaccionar, en cuanto intelectuales, frente a la crisis, viene de la propia crisis que involucra, sin duda ninguna, al intelectual; que lo destruye, lo aniquila en lo que le es esencial, en los supuestos de su pensamiento; pues si los supuestos del pensamiento están en crisis, apenas si le cabe hacer otra cosa que buscar angustiosamente nuevos supuestos, otras claves, y en esa tarea tratar de salvar —siguiendo sus modos específicos de intelectual— el mundo de cultura en el que necesita creer, porque si no cree en él, ¿cómo va a defenderlo?

Eso es todo lo que a mí se me ocurre decir sobre este punto.

Sra. Victoria Ocampo.— Yo quiero preguntar una cosa: si

la influencia de los intelectuales o del pensamiento intelectual no es siempre una influencia a largo plazo.

Sr. Francisco Ayala.— Yo creo que también puede ser una influencia muy inmediata.

Sr. Roger Caillois.— Me opongo vivamente a la idea de que la actividad del intelectual sea considerada como una profesión. El intelectual es intelectual *además* de su profesión. Su profesión le sirve para alimentarlo: es profesor o bibliotecario... Si escribe, es por añadidura. Y a menudo publica libros a sus expensas. Es el caso más frecuente cuando se trata de poetas. Por eso me parece una opinión absolutamente falsa, superficial, perezosa y sometida a los prejuicios más determinados, la de asimilar sin precaución ni análisis la posición del intelectual a la de aquel cuya producción está sometida a necesidades económicas o depende de ellas. El intelectual está sometido a estas necesidades por su profesión, pero las elude en tanto que escritor, al menos directamente.

Sr. Eduardo E. Krapf.— Yo también creo que la acusación de MacLeish es injusta; pero no puedo ser tan pesimista con respecto a la eficacia de la actividad del intelectual. Y no lo puedo ser justamente en vista de un ejemplo muy actual. El hombre que más ha hecho para defender nuestro mundo, contra la agresión a la cual está expuesto, es justamente un típico intelectual. Me refiero a Winston Churchill, un hombre que, efectivamente, ha vivido de lo que su pluma le ha dado. Y me parece muy característica su actividad; porque si él ha podido, en horas muy críticas, defender el mundo nuestro contra la agresión, lo ha hecho con palabras; me parece que los intelectuales son reivindicados, en una forma espléndida, por la existencia y la obra y la lucha de este hombre.

Sr. Allan Haden.— Yo quiero hacer presente un cierto punto, que me parece que no ha sido comprendido, en el argumento de MacLeish. Los dos dioses de nuestra cultura moderna son Freud y Marx. Ahora bien: MacLeish, como la mayoría de los escritores de los Estados Unidos han sido izquierdistas y más o menos marxistas, hace el reproche a los intelectuales de no haber sido bastante panfletistas, refiriéndose a la amenaza *política* nazi, que lucha contra las ideas izquierdistas fun-

dadas en el marxismo; y que el mundo —en el cual viven los escritores como él— va a ser destruído por una nueva revolución política que no es de origen marxista. Me parece que hay sobre este punto una referencia directa en el citado folleto, aunque él no la hace de manera bastante clara.

Srta. María Rosa Oliver.— También cita a Las Casas.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Me parece que MacLeish se refiere, ante todo, a los escritores norteamericanos. Los escritores norteamericanos del tipo superior en que él piensa pocas veces han intervenido en lo que él llama la defensa de la cultura. Y los "scholars" igualmente. Sobre todo, antes del comienzo de la presente guerra. Y el artículo de MacLeish, si no me equivoco, es anterior.

Sr. Carlos Cossio.— Yo quería decir, comentando este artículo, que, a mi manera de ver, él plantea —refundidas y confundidas— dos cuestiones de muy diversas jerarquías. Y eso explica, en buena parte, la gran diferencia que hay en el contenido de las réplicas.

La primera de las cuestiones que él plantea es la siguiente: por qué los intelectuales no han luchado con la inteligencia; y la segunda de las cuestiones: qué eficacia tiene en el proceso social la fuerza intelectual del escritor o del estudioso.

Son dos cuestiones de muy diversa jerarquía, que no pueden ser analizadas en conjunto, no obstante que en el artículo de MacLeish van mezcladas y ligadas con otras cosas. Quiero hacer una exposición y un análisis de lo que sería, a mi manera de ver, el ángulo de enfoque de una y otra cuestión.

Creo que en la primera —o sea: por qué los intelectuales no han luchado con la inteligencia— hay una exageración. Tiene razón Erro en lo que ha dicho al respecto: con la atenuación de que no es una cosa general; llegando en ciertos momentos a ser precisamente una evidencia patética cuando el intelectual se ha rendido, por ejemplo, al poder de la dictadura para negar la libertad. Esto es exacto.

Pero esta cuestión, que es mucho más pequeña que la segunda, a mi manera de ver, tiene que ser planteada en el dominio de la técnica social con que cuenta la sociedad contemporánea.

Yo preguntaría a este respecto, ¿qué instrumento de acción

da nuestra sociedad al escritor? Porque, evidentemente, no es posible escribir un libro para cada disconformidad que se tenga con el orden social. Y esto por múltiples razones. Nos ahogaríamos en libros. También está el asunto del público. El público, ni antes ni ahora, es un gran público de lectores de libros. De modo que si el intelectual fuera a ver el libro como único instrumento técnico, para expresar su disconformidad ante cada caso, estamos colocando la cuestión ante un instrumental indudablemente ineficaz. A mí, en cambio, me parece que hay que echar la mirada hacia los otros órganos de la estructura social. Y veamos cómo esos organismos técnicos no le prestan al intelectual la ayuda que deberían prestarle.

El otro de esos medios a que me refiero es el periodismo y en general la difusión prohibida de ideas. Sabido es que el periodismo está organizado como una empresa. El periodismo es también algo presidido por el espíritu de lucro. Yo recuerdo el pavor que, siendo bastante joven, me causaba la lectura del libro de Lord Northcliffe, que pinta lo que es el periodismo, él, que era propietario de la mayoría de los grandes diarios de Inglaterra; como el periódico tiene que transigir con el empresario que le da avisos, y cómo el periódico, que se dirige hacia un público iletrado en general y semiculto, tiene que presentar las cosas desde un ángulo sensacionalista para aumentar sus suscriptores.

En ese sentido, me parece a mí que es extraordinariamente interesante un simple cotejo histórico en el orden jurídico. Todo el pensamiento del siglo pasado —y que todavía predomina en los autores más conocidos— coloca el régimen jurídico de la prensa simplemente en el terreno del derecho penal.

Pero, de ninguna manera, se ha planteado la organización de la prensa sobre la base del derecho de réplica. Es decir, no en la órbita penal sino en la órbita civil. Y me parece a mí que, precisamente, si el periodismo es el órgano por excelencia de la opinión pública, está en déficit con la sociedad en cuanto técnica general. Porque el periodismo debería tener por condición de existencia la veracidad. En algunos países, como en Francia, se han dado regímenes legales sobre el derecho de réplica, pero con mucha timidez. En cambio, en la Argentina —vol-

viendo siempre y conectando siempre el problema con nuestro medio– vemos a cada dos por tres cómo gritan los diarios grandes y los pequeños porque no quieren que se toque la actual organización de la prensa, que es una organización de irresponsabilidad y de empresa destinada al lucro.

Lo extraordinario también en esto es que los dictadores, como Mussolini, se han preocupado en dar a la organización del periodismo europeo la parte de responsabilidad que le ha tocado en la crisis del estado liberal. Y autores tan distantes de los regímenes dictatoriales como German Heller, no han podido menos que reconocer la razón de estas diatribas de Mussolini, haciendo notar que la libertad en la prensa había degenerado en libertinaje. Cierto. La prensa como está organizada hoy en día: o es un libertinaje o es una tribuna de infabilidad. En la República Argentina, los grandes diarios nunca se desdicen ni se contradicen; y los que no son grandes diarios todos sabemos a qué estado de baja moralidad han llevado su vida, precisamente porque no están inspirados en la veracidad.

Yo creo que la opinión pública necesita, precisamente, que la prensa se organice sobre la base de la veracidad. Y, en este sentido, la prensa, como un instrumento técnico para el intelectual, resulta hoy en día un instrumento inservible, siendo –como decía recién– el periodismo una organización de capitales que busca un lucro.

El segundo aspecto de esta técnica social, en correlación con el intelectual contemporáneo, es el Estado. Ha habido, en la evolución del estado, una transformación sustancial. Dice Laski que hace 80 años que había en Inglaterra aquellos magníficos gabinetes llenados por el nombre de un Gladstone, de un Palmerston o de un Disraeli; y que eso ha pasado para siempre. Y da, a mi manera de ver, una respuesta muy sencilla y muy fundada. En aquella época, la misión del estado, en realidad, consistía en dar respuestas negativas a los distintos problemas. Apenas si por excepción se le había confiado cosas como la diplomacia o la organización del ejército, para que el estado construyera en sentido positivo; pero en todo lo demás, consistía la misión del estado en saber decir "no" en el momento oportuno.

Todos recordamos cómo los liberales más recalcitrantes –Spencer por ejemplo– creían que la instrucción primaria no debía ser una función del estado. Pero la fuerza misma de la vida ha hecho que cambien de opinión. Hoy en día tenemos una organización estatal cada vez más absorbente, y que en cada problema da una respuesta afirmativa.

Esto, que ha ocurrido en una sociedad que, a pesar de todo, ha mantenido el dogma individualista, lo ha venido a colocar al escritor aislado, en una situación de debilidad absoluta, frente a ese gigante que se ha multiplicado al infinito, como es el estado. Y entonces yo creo que, como órgano de técnica social, el intelectual ha quedado huérfano.

En eso hay una diferencia muy grande entre nuestra época y épocas anteriores. Pero este problema es pequeño en comparación con el segundo. O sea: ¿qué eficacia tiene, en el proceso social, la fuerza intelectual del escritor o del estudioso? Esta pregunta la liga MacLeish –y sobre todo los que le han replicado– con la interrogación de por qué está en crisis la cultura de Occidente.

A mí me parece que, como ha hecho notar Ayala, con toda razón, no se puede superestimar la labor del intelectual, ni tampoco –como podría derivarse de las corrientes marxistas– dejarla totalmente de lado.

El tipo de sociología que hoy se está empezando a hacer –por ejemplo, la de Max Scheler– hace ver indudablemente que hay una sociología de la cultura, y que el intelectual en ella juega algún papel. Poco concreto, me parece a mí, es lo que se sabe hasta ahora sobre ese papel. Pero, sea grande o pequeño el poder que tiene el intelectual, lo importante era que lo hubiera ejercitado.

A mí me parece que la comprensión de este punto no se puede obtener, para ver qué grado de exactitud tiene la exposición de MacLeish, sin reintegrar al intelectual al proceso sociológico de las mutaciones sociales. Y el pensamiento de MacLeish, cuando achaca a la disociación entre el escritor y el "scholar" la culpa de todo esto, es una afirmación falsa. Yo no concibo ni he podido llegar a ver por qué de una simple subdivisión del trabajo, de las tantas que se han producido en la historia, pueda

resultar una alteración o una destabulación de los valores de una concepción de la vida.

El problema sobre este punto es más hondo. Lo que es evidente, y lo que no se ha recalcado todavía en sus profundas raíces, a pesar de todo lo que se ha escrito, es que en la sociedad contemporánea hay una primicia del valor económico. Y decía yo que no se lo ha recalcado en toda forma —y acá me permito subrayar una disidencia con el Sr. Caillois— porque voy a citar un ejemplo, que no lo he visto estudiado, precisamente en conexión con este tema. Y es el de Croce.

Ningún pensador en la época contemporánea, ningún gran pensador, parece más diáfano, más equilibrado, más lleno de sentido humanista, que Croce. Su filosofía, exageradamente esteticista, desvalora grandemente a la ciencia. Y sin embargo, en Croce hay esta cosa realmente desoladora: cuando estudia las formas de la vida práctica y contrapone la moral a la economía, la ética a la economía, Croce llega a sostener que toda conciencia tiene su precio, que no hay ninguna actitud universalista —es decir ética— que sea absoluta; porque todo es cuestión de encontrar el punto débil de esta conciencia para que eso que se ha afirmado como un valor ético se transforme en un valor económico, y esa personalidad claudique o venda por ese precio, que era el justo precio, su conciencia moral. No me refiero a un interés exclusivo por el dinero. El mismo Croce, por ejemplo, cita a este respecto el caso del personaje que haya puesto el amor a la patria por encima de todas las cosas y que sea lo suficientemente fuerte como para resistir al dinero y demás. Pero —dice él— es cuestión de habilidad encontrarle su punto débil. Y, en ese momento, aquello que parecía un valor ético universal y absoluto se transforma en una simple ecuación de la actividad económica.

Este caso de Croce me parece extraordinariamente ilustrativo, dada la calidad del autor, para hacer ver en qué forma la vida contemporánea ha llevado la primacía de lo económico sobre los otros valores, sobre los que se jerarquizaba la vida en épocas anteriores.

Y éste es un movimiento tan general en el pensamiento, que me parece que no podría ser discutido. Desde hace tiempo es-

tán las corrientes filosóficas queriendo concebir la vida desde una perspectiva historicista. Pero junto con esto, cuando han proclamado el duelo de la razón en contra de la historia, para proclamar la derrota de la razón y el triunfo de la historicidad del hombre, han traspasado a otra cosa: de la razón histórica se han pasado a la razón vital. Y esa razón vital, ese triunfo del vitalismo, tiene tantas resonancias materiales que, realmente, el espíritu, el espíritu en su forma clásica y conocida, se encuentra en una situación casi de no poder ser defendido.

En este proceso de la mecánica de la vida social, ha habido también la tendencia —probablemente, una tendencia connatural a la razón humana— de buscar esquemas simples, de contraponer la masa al héroe. Sin embargo, es evidente que, entre el héroe que crea valores y la masa que es agnóstica a los valores, hay siempre una capa intermedia, que si bien no es creadora de valores, es comprensiva de esos valores. Y bien; en este punto, si uno piensa que los políticos de todos los tiempos han salido ordinariamente de estas zonas no creadoras —por excepción ha habido políticos creadores— y que en la sociedad contemporánea la organización capitalista ha llevado al estado y a la prensa —me refiero a estas dos cosas, precisamente porque las he considerado anteriormente como los organismos o los instrumentos técnicos con que podría contar el intelectual en la época contemporánea—; si uno piensa, decía, que la sociedad capitalista ha llevado al estado y a la prensa a gente que sólo tiene sensibilidad económica, a lo que los ingleses llaman el "business man", resulta que estos dos instrumentos, no solamente son inadecuados para el intelectual, sino que además se le tornan hostiles.

En la República Argentina, por ejemplo, desde hace muchos años a esta parte, parece que los programas de los gobiernos consisten en hacer obras públicas. Nosotros, por ejemplo, tenemos un régimen educacional arcaico, hecho sin ninguna idea, sobre el que son unánimes las críticas; no obstante lo cual, hasta ahora parecería que no ha habido un Ministro de Instrucción Pública, porque no se ha dado una ley educacional. Es como si dar una ley educacional no fuera objeto para un programa de gobierno; pero hacer gastos buenos o malos —aunque fue-

ren todos buenos– en obras públicas costosas, eso parece que es lo único que se ve, lo único que se mira. Es decir, un trasunto de concepción materialista de là acción del gobierno.

Y todavía otra cosa más importante: la misma organización individualista y capitalista de la sociedad moderna ha llevado a todos los hombres a creer que si no tienen una fuente de recursos económicos no gozan de libertad. Parecería que en la edad moderna el dinero es el escudo de la libertad. El que no posee cierto bienestar económico no es indudablemente un hombre libre. Y entonces ha dirigido todas las conciencias y todos los esfuerzos a buscar el dinero y a vivir para el dinero.

Aparte de todas estas cosas, también hay que considerar en sociedades como la nuestra factores espirituales de carácter negativo. Por ejemplo, la Iglesia Católica proclama desde hace ya más de medio siglo su enemistad con el liberalismo; llega a considerar el liberalismo su peor enemigo. Ha habido un momento en que la Iglesia Católica ha apoyado a los estados totalitarios, precisamente para hacer la guerra al liberalismo. Porque si al liberalismo ella lo entiende como la libertad de pensar que necesita la creación intelectual, indudablemente éste es un peligro para ella. En este punto, hay algo que debe estar en el pensamiento de Erro, en las palabras iniciales con que abrió este debate. Yo creo –como decía él– que lo que hay que crear en la sociedad contemporánea es una garantía de libertad integral para el escritor, si se lo quiere ver luchar cuando sea el momento, y si se lo quiere ver como elemento eficaz en la medida que pueda serlo.

Pero el problema sociológicamente se ha planteado en la forma de que la libertad, a veces, se niega a sí misma. Esos movimientos de masas –por ejemplo, el nazismo o el fascismo–, en que la mayoría de la población ha renunciado a la libertad de la vida civil, no es solamente el intelectual el que los ha hecho; en ciertos momentos, en algunos núcleos, lo han hecho también los pueblos. Y eso es lo grave de esta hora.

En este punto, me parece que no se ha deslindado bien la distinta posición con que se ha de valorar la libertad, respecto de la organización civil y respecto de la creación del intelectual.

La ciencia puede y debe tener libertad para todo, incluso para ser escéptica. Porque el escepticismo es una inyección para el saber. Así ha sido siempre en la historia. Pero la organización civil no puede tener libertad para esclavizarse. Esa es una diferencia fundamental entre la posición de la libertad respecto de la vida civil y la posición de la libertad respecto de las ciencias.

En conclusión, diría yo que la sociedad actual, no solamente no le da al intelectual instrumentos técnicos adecuados para esa lucha que reclama MacLeish, sino que hay también ese otro problema grave de la crisis de la sociedad contemporánea, que ha llevado a negar, precisamente, la libertad, y ha obligado al escritor débil, frente al estado y a la sociedad, a desentenderse de esos otros problemas.

Sr. Eduardo González Lanuza.— Yo quería decir que el artículo de MacLeish me parece fundamentalmente injusto.

Esta proposición que han puesto aquí, con las palabras del citado escrito: "¿Por qué no defienden los intelectuales el mundo a cuyas expensas viven?", encierra no una sino muchas injusticias.

La primera injusticia que encierra es ésta: nunca los intelectuales han defendido la libertad y la cultura como hoy en día. Nunca la han defendido tampoco con tanta eficacia, aunque la eficacia parezca tan pequeña en estos momentos.

Pero la peor injusticia es hablar, a propósito del escritor, del "mundo a cuyas expensas vive". Los intelectuales no vivimos a expensas de ningún mundo. El mundo apenas si nos tolera. Es el mundo el que vive a expensas nuestras, el que se nutre de nuestras ideas y nos niega, después de haberse alimentado con lo que tenemos nosotros de vivificante para él.

De ninguna manera se puede aceptar que nosotros, los intelectuales, estemos viviendo de un modo parasitario a expensas del mundo. La verdadera relación entre el mundo y nosotros es la contraria. Lo que sucede no es solamente aquello de que cualquier tiempo pasado fue mejor. Cuando se cita, por ejemplo, a Voltaire —y es curioso que se cite a un intelectual correspondiente a la época del despotismo ilustrado—, lo que pasaba era que el contraste entre el intelectual y el medio en que el intelectual se desenvolvía era muchísimo más evidente de lo

que sucede en la actualidad.

El intelectual de la época del despotismo ilustrado podía actuar sobre el déspota, podía actuar sobre Catalina o podía actuar sobre Federico el Grande. Entonces, su acción, a través del despotismo ilustrado –y utilizando precisamente la falta de libertad–, era eficaz. Pero la extensión de la educación primaria y secundaria –y nadie vea en mis palabras una tentativa de atentar contra la instrucción, porque sería eso que se llama "tirar el agua del baño con el chico adentro"–, y no de la cultura, ha determinado la existencia de una gran masa de cultura media, que impide que se destaquen con sus verdaderos valores los intelectuales y que diluye la acción de los mismos, la neutraliza, actúa a manera de paragolpes. De manera que el intelectual de ahora tiene que especializarse precisamente porque el hombre de cultura media no se especializa. El hombre de cultura media, imbecilizado en cierta medida por la prensa, por la radio, por el cine, es el hombre que lo entiende todo, que sabe de todo, que todo lo comprende. Y el sistema democrático, desdichadamente como lo entendemos ahora, está basado en ese equívoco.

Yo creo que la suposición de que el intelectual no defiende a la cultura, se basa en este equívoco. Se ha discutido antes si el intelectual era un profesional o no. Yo creo que el intelectual, en realidad, es el órgano de una función específica dentro del medio en que vive.

La función del intelectual dentro del cuerpo social, es la de los órganos de los sentidos dentro del cuerpo humano. No puede culparse al ojo, que ve venir una catástrofe que va a lastimar a todo el cuerpo, porque no la detiene; porque no es la función del ojo detener el peligro que amenaza al organismo entero. La función del ojo es ver y avisar al organismo que se acerca esa catástrofe.

La función del intelectual es ver y avisar al organismo social de lo que se avecina. Y eso el intelectual lo ha hecho, y el intelectual norteamericano lo ha hecho especialísimamente. Toda la novela norteamericana es eso: es un aviso continuo acerca de las injusticias del medio.

Se dice que hay un divorcio entre el intelectual y su medio.

Es natural que así sea. La función del intelectual, antes que nada, es la de la crítica. El intelectual conformista, el intelectual que se siente bien en su medio, el que vive a expensas del medio, es el intelectual que no hace falta. Es ése el que está atentando contra la cultura.

La función del intelectual es la de diferenciarse del medio, la de no estar conforme con el medio. Y, en este sentido, me parece que los intelectuales contemporáneos —y tal vez especialmente los norteamericanos— han cumplido su función.

Si el resto del organismo social no ha sabido aprovecharse de los avisos que esos órganos sensoriales le han trasmitido, no es culpa evidentemente de los intelectuales.

Sr. Francisco Ayala.— Quisiera decir que en las palabras de González Lanuza veo yo una sugestión que me permite contestar al punto relativo a la profesión intelectual.

No he querido decir que el intelectual viva bien o mal con el ejercicio de su profesión; pero sí esto otro: así como indicaba González Lanuza que el intelectual del despotismo ilustrado actuaba a través de la corte principesca —y lo mismo podría decirse que el intelectual de la Edad Media actuaba a través de su Iglesia o de su orden religiosa, etc.—, el intelectual moderno actúa y produce frente a un público que es una entidad inorgánica, en la misma actitud en que el profesional libre ejerce su profesión. Y como no se siente vinculado directamente a una estructura social constituída, sólida, se hace la ilusión de que no depende de nada y de que no tiene vinculación ninguna con nada.

Y, justamente, Caillois pertenece a un país en el que esta situación ha alcanzado su mayor desarrollo. Porque es Francia quizás el único país en donde ha existido, si no para todos los intelectuales, sí para un gran número de ellos, lo que se llama "la carrera intelectual"; es decir, la carrera de escritor, considerada como profesión liberal.

Sr. Roger Caillois.— Precisamente, no hablaba de aquellos que hacen una carrera del oficio de escritor, sino, por el contrario, de aquellos cuya carrera o "gagne-pain" es otro y para los cuales escribir constituye entonces una actividad situada sobre un plano en todo diferente y respondiendo a nece-

sidades absolutamente distintas... Es, quizás, un fenómeno residual, último vestigio de la función del "clerc". Poco importa: quiero tan sólo subrayar que existe y marcar muy bien su carácter y su originalidad. El empleadito, por ridículo que sea, que gasta sus economías para publicar versos o ensayos, no puede en modo alguno asimilarse al que gana su vida y su dinero con su trabajo. También él gana su vida y hace carrera, pero no escribiendo. Como intelectual, por el contrario, gasta dinero. ¡Cuántas veces, además, aquello que escribe perjudica su profesión!

Sra. Angélica Mendoza.— En ese planteamiento se debe discriminar cuáles son los intelectuales que viven a expensas del mundo, y cuáles son los que viven a pesar de ese mundo.

MacLeish ha podido escribir tal artículo, tal trabajo y realizar ese análisis, porque está de acuerdo con un determinado orden de su mundo. Pero posiblemente, MacLeish no hubiera podido publicar eso mismo dentro de la Alemania nazi.

La situación del intelectual, entonces, no es posible juzgarla desde un punto de vista general, fuera de la realidad, sino en función de la realidad que está viviendo. Por eso, cuando dice que la perversión del pensamiento sólo se ha hecho posible cuando los que debieran hacerse oír en su defensa no lo han hecho, recae en un profundísimo error, porque no se trata sólo de un problema de expresión, de la opinión de los intelectuales. Se ha mistificado toda la conciencia social; y esa mistificación ha partido desde las Instituciones. El intelectual, para luchar contra ello, tiene que hacerlo contra las Instituciones y, desde ese instante, deja de tener derecho para expresarse, porque de lo contrario es condenado y perseguido.

Existe, ciertamente, el intelectual que vive a expensas del mundo que está organizado y que pone su obra al servicio de ese mundo. Pero el intelectual que no quiere estar al servicio de la conciencia mistificada tiene que luchar contra los que la sostienen; y en consecuencia va contra la corriente quedando condenado, justamente, a no poder hacerse oír ni de la juventud ni de los disconformes y menos a tener oportunidad de publicar sus obras.

Entre nosotros, cuesta muchísimo publicar un trabajo en

revistas caracterizadas y en diarios de importancia. Solamente son preferidas las viejas firmas consideradas inocuas y que no perjudican, en cierto sentido, ni a los intereses de las publicaciones ni a la conciencia mistificada de acuerdo a la cual actuamos; firmas de buenos caballeros que hasta pueden llegar a ser directores de bibliotecas o interventores de provincia, pero a los cuales no cabe concederles el privilegio de la defensa del espíritu.

Pedirle a los intelectuales que defiendan el mundo en el cual están viviendo y en el que no logran las condiciones más elementales para una vida digna, es cometer, en realidad, un crimen de lesa justicia. El deber del intelectual en este momento de disolución es ir contra la corriente y denunciar desapasionadamente la situación real; y, al hacer la denuncia desapasionada, se transforma en apasionado combatiente contra la conciencia mistificada, y por ello es posible que sea arrasado y condenado al silencio. Tengo entendido que Waldo Frank vive difícilmente en Estados Unidos. Debe ser, sin duda, porque en un momento dado no ha querido identificarse con la conciencia que MacLeish pareciera considerar la más justa y la más eficaz, porque es la imperante.

Sra. Victoria Ocampo.— El caso de Waldo Frank es porque no ha querido ser irresponsable.

Sra. Angélica Mendoza.— Esto es: y no ha querido serlo porque ha denunciado, desde el primer momento, el sentido del peligro que amenazaba al mundo, y al denunciarlo fue malquistándose con las organizaciones y las instituciones que constituyen el orden de ese mundo.

Una de dos: o frente al orden del mundo que nos rodea adoptamos una posición cómoda y hasta podemos llegar a ganar dos mil pesos en cátedras, o bien, como en el caso de Waldo Frank, adoptamos una actitud abierta y pronunciamos el alerta contra la conciencia mistificada, y nos condenamos al silencio y a la penuria económica.

No es posible, entonces, que todos los intelectuales —y sobre todo los sudamericanos— que vivimos tan precariamente, podamos recoger la amarga crítica de "haber vivido irresponsablemente" en esta última emergencia; cuando, en realidad, la

responsabilidad social que hemos asumido nos ha obligado a vivir de frente al mundo y a pesar de él.

Todo intelectual que en un momento dado tiene conciencia del instante histórico que vive y lo denuncia, está realmente contra la corriente, está realmente contra ese mundo y está, al mismo tiempo, trabajando para el futuro de ese mundo; está colaborando en la formación de una conciencia colectiva, lo que constituye un arma directa de lucha.

Al final, MacLeish se pregunta si acaso es posible que el intelectual active directamente esa transformación del mundo. ¡Es claro que puede activarla! Y lo puede hacer perfectamente, cuando primero realiza la crítica y carga con la responsabilidad que le corresponde en el momento que vive; y luego, cuando trata de formar conciencia entre los demás, para luchar contra todo ese conjunto de fallas que aparecen en un mundo determinado, por medios absolutamente intelectuales.

De manera que no es posible decir que tampoco sea ineficaz la acción del intelectual; puede perfectamente ayudar a sostener o a transformar el mundo. Más, no estoy de acuerdo con el Sr. MacLeish cuando supone que la emergencia actual sólo es una crisis de cultura y que por ello nos toca a los intelectuales, justamente, la salvación del mundo. Esta no es una crisis de cultura: es la crisis de todo un sistema de vida. Está de por medio, entonces, toda una situación real, vivida durante siglos, y además una concepción del mundo.

No solamente están en crisis los valores objetivos que ha creado el hombre en estos siglos, los valores en el orden de la cultura; sino que, también, está en crisis la situación real de la vida misma del hombre, tal como la ha venido viviendo hasta ahora. Es un trastrueque, es un darse vuelta por completo.

Ahora bien; si no se trata solamente de una crisis de cultura, no le corresponde únicamente al intelectual la defensa o el ataque de este mundo; no es suya sola la responsabilidad. Les corresponde a todos los que están viviendo en esta emergencia.

A los acontecimientos históricos no los provocan u originan los pensamientos de los hombres sino que los pensamientos de los hombres surgen con motivo de los acontecimientos históricos; se dan mientras el hombre va viendo y comprendiendo.

El problema está en que a partir del análisis de los mismos, se puedan prever los futuros acontecimientos. De ahí, la función activa del pensamiento; esto es, actuando dentro de la realidad. Pero el intelectual no puede fraguar con puros pensamientos la realidad que vive.

El problema podría consistir en comprender el sentido de las fuerzas sociales, moverse con ellas y de allí dirigirlas, racionalizándolas. Pero no es posible asumir una actitud estática y neutral, y dejar cumplirse los hechos; ni tampoco adoptar la de MacLeish, tan absolutamente optimista, que supone que es posible, por medio del pensamiento, cambiar el mundo.

Tendría que hacer una última objeción a MacLeish. Y es que en este artículo hay una cuestión ética de alcance terrible. Hay un párrafo tremendo, el que se refiere al uso de la fuerza bruta.

Sra. Victoria Ocampo.— Es un párrafo que yo he subrayado. Y no sólo se refiere a la fuerza bruta, sino que también alude a mentir en nombre de la verdad.

Sra. Angélica Mendoza.— Eso es. Así entiende que el emplear la brutalidad y la fuerza, no en nombre del Bien o en nombre de Dios, sino puramente en nombre de la fuerza, es destruir el respeto de sí mismo, y, por ende, la dignidad de la vida individual. Tal afirmación significa una justificación de la hipocresía.

Sra. Victoria Ocampo.— Yo pienso que es una traducción equivocada[1]; porque no puede admitirse que MacLeish diga semejante cosa: mentir en nombre de la verdad.

Lo natural es mentir en nombre de la mentira; lo contrario, es absurdo.

Sra. Angélica Mendoza.— Estamos de acuerdo. Afirmar lo contrario es atentar contra los valores morales más puros. En este sentido, habría que contestarle a MacLeish que él plantearía una divergencia ética, al sostener la preeminencia valiosa de la hipocresía.

Tampoco he entendido qué ha querido decir respecto a esa cuestión de respeto a "las formas". ¿Se refiere a lo sustancial —en ese sentido, a lo esencial— de las cosas, o solamente al modo de aparición de las cosas?

Parece que lo que subleva su conciencia es que se hayan he-

cho cosas brutales repudiando las formas.

Sra. Victoria Ocampo.— A mí me parece peor emplear la brutalidad y la fuerza bruta en nombre de Dios y en nombre del Bien, que emplearlas en nombre de la fuerza.

Sra. Angélica Mendoza.— Es exacto. Es mucho más honesto —aunque esto suene a barbaridad— que Hitler diga que ha matado y mata a los intelectuales y a los artistas alemanes por inútiles a su Alemania nazi y no que nos afirmara que lo hace en nombre de la belleza o de la moral.

La posición de los nazis ha sido mucho más clara, mucho más franca al defender su brutalidad. Porque no se presentan como los creadores de un mundo de valores absolutos, sino que van en contra de todo lo que se había considerado bueno y justo. Es cierto que, en el orden político, han usado de una astucia, de una perversidad y frío desprecio, que le daría la razón al Sr. MacLeish; pero lo han hecho sin disfrazarlo.

Sra. Victoria Ocampo.— Ha mentido en nombre de la mentira.

Sr. Eduardo González Lanuza.— MacLeish lo afirma en el sentido del que dijo que la hipocresía era el homenaje que rinde el vicio a la virtud. Y este homenaje que rinde el vicio a la virtud presupone una instancia superior al vicio, que el vicio reconoce por encima de él y a la que debe rendir pleitesía. Al dejar de lado la hipocresía, el vicio se instituye a sí mismo como la fuerza suprema. Yo lo interpreto así.

En cuanto a lo que dice respecto a las formas, se refiere a la civilización; porque en la civilización es verdad: la forma es todo.

Sra. Angélica Mendoza.— Aparte de ese problema ético entiendo que hay además una interpretación histórica falseada. Afirma que todos los movimientos sociales en base a la brutalidad son productos de *maffias* y de "pandillas de bandoleros". El "nazismo" no es una *maffia* ni es tampoco una aventura de tres o cuatro bandoleros que han resuelto cambiar el mundo. Hay millones de hombres detrás de ellos; y, entre nosotros, hay también algunos millones que le son adictos.

Entonces, ¿no habrá causas mucho más profundas que el deseo miserable de una pandilla de fascinerosos? ¿No sería mu-

cho más honesto demostrar que esa revolución negativa es, en realidad, una contrarrevolución, y decir por qué es una contrarrevolución, de dónde proviene, a dónde apunta y cuáles son los factores que la han gestado?

Como intelectuales sudamericanos, tendríamos que subrayar y discutir las conclusiones de MacLeish. Analizar verdaderamente por qué durante tantos años, durante 20 ó 18 años —como dijo Churchill— cierta gente de este mundo organizado dejó, con "toda tontería" y con "toda estupidez", que se armase y se organizase una nación contra los demás países.

Y si tenemos valor para estudiarlo y para decirlo, y si tenemos dónde publicarlo, habremos cumplido una cosa muy seria y muy importante. Si nos proponemos entre todos, en realidad, cumplir lo que aquí llama MacLeish "nuestra profunda e inmediata responsabilidad", creo que realizaremos el mayor servicio, no solamente respecto a los deberes morales, sino con referencia a nuestra propia patria.

Hay aquí, en este trabajo, cuestiones de proyección universal, que nos llegan a nosotros, y que nos deben servir como meditación. En primer lugar, hay en este artículo cosas que, por la actitud de su autor, debemos repudiar, hay otras, sin embargo, que debemos aprovechar para hacer el análisis de conciencia de nuestra propia cobardía si la hubiera y de nuestra propia responsabilidad. Y, especialmente, analizar esta cobardía organizada que tenemos en la Argentina; en donde los peores enemigos de los intelectuales son los propios intelectuales; somos nosotros, que acallamos a aquéllos que se levantan contra la corriente, les hacemos el vacío, los olvidamos, los condenamos a la penuria, los dejamos ser acusados por la ordenación de este mundo y castigados por ella.

Sr. Carlos Cossio.— Yo quería llamar la atención sobre un equívoco que surge de las palabras de la Sra. Mendoza y de González Lanuza, en cuanto interpretan la frase de MacLeish referente a que los intelectuales no han defendido el mundo del cual viven. A mí me parece que esa frase se la debe interpretar en el sentido de que no han defendido un mundo que les ofrecía libertad y posibilidad de pensar. En cambio, la señora Mendoza y González Lanuza la han interpretado en el sen-

tido de que el mundo les permitía una vida económica ascendente o superior y que como no se han solidarizado con ese mundo, se los ha colocado en una situación económicamente indecorosa.

Yo creo, además, que la exposición más extensa que ha hecho la Sra. Mendoza sobre este punto es exacta, si se considera un mundo en calma; es decir, un mundo asentado en determinada forma, que se trate de superar. Pero el problema de MacLeish no es ése. En el mundo actual, él invita en realidad a elegir, entre dos males, el menor. Dice: Estamos entre un mundo liberal o un mundo nazista, en cuyo caso no es posible que el intelectual, por haber sido abandonado económicamente por el mundo liberal, se pliegue inconscientemente al nazismo, que es peor, porque ni siquiera la vida biológica se le va a permitir.

Creo que con esa aclaración se restaura así el pensamiento de MacLeish.

En cuanto a esa definición sobre intelectuales dóciles e indóciles, se ha referido a un mundo donde se permite la libertad, a un mundo liberal, a un mundo que aún a aquellos que no se pliegan al orden social dominante les permite siempre vivir y pensar con libertad.

Eso era lo que quería aclarar; porque a mí me parece que, de lo dicho por la Sra. Mendoza y el Sr. González Lanuza, surgía una dualidad de interpretación.

Sra. Angélica Mendoza.— Estamos de acuerdo que se refiera a eso en el caso particular de Estados Unidos. Sí. Pero hemos partido de posiciones concretas para sacar conclusiones generales.

Sr. Carlos Cossio.— Pero las conclusiones, tal como las esbozaba usted, admitiendo que el mundo liberal a los intelectuales que no se plegaban a él, a su dirección, los ha hundido, son claras. Las conclusiones que usted saca, respecto a la situación histórica del mundo actual, de que el intelectual no tiene frente a sí más que esto: el liberalismo en pugna con el nazismo—, implica aliarse al nazismo o al liberalismo.

Sra. Angélica Mendoza.— Esa es la conclusión que saca usted gratuitamente. He sostenido que el intelectual tiene que ponerse al servicio de las instituciones si quiere subsistir, tan-

to en una ordenación liberal como en una ordenación no liberal. Pero el problema del intelectual no está justamente en adaptarse a esas instituciones, sino en ver lo que es necesario, cambiar en ellas, señalar lo que está muerto y salvar lo que aún está vivo.

Sr. Carlos Cossio.— Por eso, precisamente, decía yo que usted estaba en lo cierto, si se considera la cuestión dentro de un mundo en calma. En un mundo tranquilo, como el de antes de la guerra, con una ordenación liberal, eso se podría hacer; pero en un mundo en crisis como el de ahora, eso no se puede hacer.

Sra. Angélica Mendoza.— ¿Y por qué no?

Sr. Carlos Cossio.— Porque, inmediatamente, el intelectual que se rebela contra las instituciones establecidas pierde su condición, la que tenga; es desplazado de ella porque no sigue a las instituciones que integran el mundo en que vive. Y esto usted lo sabe perfectamente. ¿Por qué cerrar los ojos ante una evidencia? Al mismo estado liberal, en un momento dado de su crisis, le estorba cierta gente, y entonces la elimina. Y ésta no es una conclusión que yo saco por mi cuenta, sino que la imponen los hechos.

En el momento actual del mundo, el intelectual que no defiende al liberalismo, está forzosamente acercándose al nazismo.

Sra. Angélica Mendoza.— ¡No! ¡De ninguna manera!

Sr. Carlos Cossio.— Permítame; el hecho es el siguiente: o triunfa Inglaterra o triunfa Alemania. Entonces, nosotros nos encontramos ante una situación histórica. ¿No? Por eso yo decía que, colocándonos fuera de una situación histórica o en una situación histórica de un solo orden, me parecería inobjetable su opinión; pero es objetable en el mundo actual, porque estamos en un conflicto. De modo que la alternativa que tiene el intelectual hoy en día es: no luchar contra su mundo por uno mejor, sino optar entre dos males; y, en el peor de los casos, optar por el mal peor, que es el liberalismo, al que defiende porque considera peor al nazismo. En este sentido, los intelectuales tienen que estar viviendo del mundo liberal —así estén en contra de él—, porque históricamente el nazismo es un mal mayor. ¿Me comprende?

Sra. Angélica Mendoza.— Le he comprendido perfectamente. Anoto, en lo que dice, una contradicción. ¿Por qué quiere darle al intelectual la obligación de defender lo que ya está en disolución o sea el mundo liberal, si no está de acuerdo con él?

El intelectual tiene que ir comprendiendo cuándo y cómo deviene este mundo en crisis y actuar en dirección de las fuerzas que entiende eficaces a un cambio, a una salida de esta encrucijada en que el hombre actual se debate, porque tiene, precisamente, una función creadora y no debe ser un mero espectador de la historia. No salir de la ordenación impuesta por el mundo liberal, es quedarse en un mundo que se está deshaciendo sin remedio.

Sr. Carlos Cossio.— ¿Quién le ha dicho a usted que el liberalismo está liquidado?

Sra. Angélica Mendoza.— Yo no he dicho que está liquidado sino deshaciéndose. Estamos asistiendo a ello.

Sr. Eduardo E. Krapf.— ¿Está usted segura?

Sra. Angélica Mendoza.— ¡Feliz de usted si vive en otro mundo fantástico de tanta seguridad! Los que estamos viviendo en éste, sabemos que nos falta tierra bajo los pies.

Sr. Carlos Cossio.— Se ha salido usted del problema que yo he planteado. . .

Sra. Angélica Mendoza.— No, de ninguna manera Le contesto ahora: usted dice que entre dos males habría que defender, en todo caso, el mal menor. Pues bien; yo pienso que el intelectual debe defender lo que hay de vivo y mejor en esa situación del mundo y procurar, asimismo, lograr algo nuevo y distinto y fuera de esa situación. No tener una adhesión definitiva por lo pasado, sino prever lo que viene.

Sr. Carlos Cossio.— Yo no hablo de adoptar una posición definitiva por lo pasado. Pero si se defiende una posición, (así sea, —como en nuestro caso— para llevar al liberalismo a una superación), hay de antemano que aceptarle y aliarse a él.

Lo dice MacLeish en su artículo: esos intelectuales que no han comulgado con el liberalismo, a pesar de eso, viven del liberalismo y viven para el liberalismo, porque es la única solución histórica que les queda.

Sra. Angélica Mendoza.— Es posible que los intelectuales vean otra solución; y si la ven, tienen derecho a decirlo.

Sr. Carlos Cossio.— Ahí, en lo que usted dice, se niega la evidencia de los hechos. . .

Sra. Angélica Mendoza.— ¿Por qué? ¿Acaso es el liberalismo, tal como está hoy, capaz por sí solo de salvar al mundo? Es lícito pensar que la salvación ha de venir por nuevos cauces.

Sr. Eduardo E. Krapf.— Yo no creo que nosotros tengamos una seguridad mayor que la que usted tiene. A lo mejor, nos falta la seguridad doctrinaria que tiene usted. . .

Sra. Angélica Mendoza.— Puede ser. . . pues, en este momento, no dudo al afirmar que la solución de esta situación histórica reside en una nueva ordenación del mundo, aunque no me sirva ninguna doctrina como andamiaje de mi suposición.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Parodiando lo que le oí decir una vez a mi maestro Gilbert Murray, diré que pocas veces he oído unas palabras con las que esté más apasionadamente de acuerdo que con las que pronunció González Lanuza.

Hay que volver al punto de partida, respecto de lo que es un intelectual, como propuso el Dr. Krapf.

¿Dónde comienza el intelectual? ¿Dónde acaba? ¿El intelectual es el que escribe? Mussolini escribe. Hitler escribe. Churchill escribe. Igualmente escriben el profesor y el periodista. ¿Dónde está, pues, el límite?

El público no hace la diferenciación. Es decir: la diferenciación entre la palabra pura del intelectual que ha pensado a fondo y la palabra del hombre de acción que se expresa, al fin y al cabo, con los mismos medios que el intelectual que consideramos puro.

La ausencia de límites es una de las causas de la confusión, y la inmensidad del público lector crea —como se ha dicho aquí— una especie de paragolpes, de modo que todas las cosas caen allí y ninguna cae con demasiada fuerza.

No sé si lo que se pide al intelectual es que se vuelva también hombre de acción. Porque cuando se nos cita el ejemplo de Las Casas, se nos está citando el ejemplo de un extraordinario hombre de acción. Y no sólo él, sino sus primeros maestros, los primeros dominicos de América, fray Pedro de Cór-

doba y fray Antón de Montesinos, eran hombres que no sólo pronunciaban sermones o escribían libros, sino que, además de las luchas que tuvieron que sostener en la Corte, tuvieron las luchas en América con los encomenderos. Y eso tuvo consecuencias: por una parte, el resultado práctico de las Leyes de Indias; por otra parte, el resultado teórico de las doctrinas de Francisco de Vitoria. Es verdad, también, que esos hombres tenían el requisito que pide Caillois a los intelectuales: eran religiosos. Eran hombres que habían renunciado a las vanidades del mundo, y por eso tenían gran autoridad moral.

Estoy muy de acuerdo con González Lanuza cuando afirma que no hay derecho de decir que el intelectual vive a expensas de este mundo que no defiende (si es que la frase de MacLeish está bien traducida).

Efectivamente: el que vive a expensas del intelectual es el mundo. No sé si los meros escritores tenemos derecho de decir que vive a expensas de nosotros. Yo, por lo menos, no tengo esta pretensión. Pero sí sé que el mundo moderno vive a expensas de lo que ha creado el hombre de ciencia: de lo que ha creado el físico, de lo que ha creado el químico, de lo que ha creado el biólogo; vive de eso y lo utiliza para fines contrarios a los de esos hombres creadores. Como lo ha dicho Soddy, el gran físico inglés: la ciencia ha creado mucho de lo que es necesario para vivir en un mundo perfecto; y el político y el hombre de negocios han echado a perder todo eso, utilizándolo para sus propios fines mezquinos.

Desgraciadamente, el físico o el químico o el biólogo no tienen medios de defender su creación contra esos usos; su propia labor les exige especialización y encierro y buena parte de renuncia. Quizás el hombre que hoy más renuncia —como antes renunciaba el religioso— es el hombre de ciencia, el hombre de gabinete.

Creo que lo que dice MacLeish no se aplica bien a la América del Sur. En la América Española se ha hecho toda esta defensa que él pide.

En otro artículo, MacLeish censura a los intelectuales de los Estados Unidos por haber hecho una labor destructora y no constructora en materia social, al juzgar la sociedad en que vi-

ven. Con lo cual –afirma MacLeish– han hecho perder a los jóvenes la fe en las grandes ideas del pasado, como democracia y libertad. Y la juventud se ha convencido de que, en la guerra pasada, no se estuvo defendiendo grandes ideales, sino defendiendo intereses que no eran, naturalmente, los de ella.

Pero si el intelectual ha hecho el análisis de la guerra pasada y de todo lo que vino después, y ha descubierto la verdad, no creo que se le pueda censurar por haberla declarado.

Conocemos lo que hacen los escritores norteamericanos, sobre todo los novelistas, con su amarga pintura de la vida norteamericana. Eso creo que habla en favor de la inteligencia norteamericana, y no en su contra. Ellos no defienden, indudablemente, el mundo en que viven; pero no lo defienden porque quieren otro mejor.

Sr. Carlos Alberto Erro.– Quisiera resumir algunas de las conclusiones que se desprenden del cambio de ideas que acabamos de escuchar.

Desde luego, surge claramente del trabajo de MacLeish el planteo de dos cuestiones fundamentales. Una es si los intelectuales han defendido o no el mundo que les permite un mínimo de libertad; y a eso se ha respondido, en general, en una forma más absoluta o más relativa, en contra de la tesis que sostiene MacLeish en su artículo. Se ha sostenido que los intelectuales, en general, lo han defendido.

La segunda cuestión que plantea el trabajo de MacLeish es la posibilidad de la eficacia de la acción del intelectual. Porque el resultado sería el mismo si los intelectuales hubieran defendido ese mundo y hubieran sido ineficaces, que si no lo hubieran defendido.

Ahora, desde el punto de vista de la posibilidad de la eficacia de la acción del intelectual, lo que dice MacLeish es muy poco y, en mi concepto, bastante insuficiente, bastante mal fundamentado. El intelectual puede ser eficaz o no ser eficaz, en virtud de muchos motivos. Y al intelectual en general –y creo que es un reproche que se le puede formular con fundamento– le ha preocupado muy poco el que su labor fuera eficaz o no fuera eficaz.

Probablemente, una de las características más acusadas de

este tiempo, es que el intelectual se plantea, en una forma muy viva, muy intensa, el problema de la eficacia de su labor. El sesgo que han tomado las cosas en el mundo, le han obligado al intelectual a plantearse este problema, que hasta ahora, generalmente, no lo había subrayado, que hasta ahora –puede decirse– no ha vivido en su conciencia.

Ahora; el intelectual puede ser ineficaz –como ha señalado muy bien Cossio– porque los resortes que le ofrece la técnica social sean inadecuados. En la época en que se han producido los grandes libros contemporáneos, los libros de los más grandes autores, éstos han sido, en general, leídos por una pequeña minoría. Durante ese tiempo, sin embargo –como se ha observado–, había periódicos con circulación de millones de ejemplares, y la radio era escuchada por millones de personas. Ahora bien; si esa radio y si ese periodismo hubieran estado al servicio de esos intelectuales, hubieran estado al servicio de la cultura creadora, e, indudablemente, la eficacia de los intelectuales hubiera sido completamente diferente.

Pero la organización de los medios de la técnica, por los cuales el intelectual podría ser eficaz, se le escapan completamente; porque no están al servicio de la cultura creadora, sino que están al servicio de la cultura de consumo, de la cultura estandarizada.

El intelectual podría no ser eficaz, por motivos similares a los que MacLeish señala. Es decir, porque estuviéramos pasando por una crisis de la cultura; porque la cultura de que el intelectual se nutre, a la que el intelectual sirve, resultara en este momento, por hallarse en crisis o en decadencia, inadecuada para la vida que está destinada a servir.

En ese sentido se encamina MacLeish, cuando hace la distinción entre el "scholar" y el "escritor", y le reprocha al escritor el que escriba como el pintor pinta su cuadro o como el músico compone su composición; es decir, por un propósito que no va más allá de la obra en sí, que no va más allá de un fin estético, de un fin de goce intelectual, de un fin de armonía en la construcción de su obra.

Yo participo del punto de vista de MacLeish, en cuanto creo que en este momento estamos pasando por un instante de de-

cadencia de la cultura, y que la cultura resulta inadecuada para la vida que debe servir.

En esto también participo del punto de vista de Denis de Rougemont (que muy pronto estará entre nosotros, y con el que, probablemente, podremos discutir estos asuntos), que expone su libro *Penser avec les mains*. El sostiene que en este momento se produce una separación demasiado grande entre la cultura y el trabajo, entre el pensamiento y la mano; y que se ha llegado a un distanciamiento entre el pueblo y las personas cultivadas, entre el espíritu y los poderes reales. Señala que la cultura fracasa principalmente por no haber descendido a la altura del hombre, por no haberse colocado en el nivel de lo real. Dice que la cultura no está hecha a nuestra medida; por lo menos, no está hecha a la medida del común género humano. Que nos ofrece alimentos de lujo, cuando necesitamos el pan diario; que nos da especialidades farmacéuticas, cuando lo que necesitamos son tonificantes naturales, son vitaminas elementales. Y dice que, como consecuencia de la posición en que la cultura se ha colocado —que parte de la base de que los hechos se desenvuelven de acuerdo a las leyes predestinadas, y que para comprender los fenómenos es necesario mirarlos en perspectiva, alejarse de ellos—, la cultura, o, mejor dicho, el pensamiento, resulta siempre inactual. El pensamiento siempre llega tarde. El pensamiento describe, explica; pero no impulsa, no crea.

Indudablemente, si el intelectual se coloca en una posición de defensa, se coloca puramente en una situación estática, se coloca partiendo del postulado de la inactualidad de la cultura, se coloca "a posteriori" de los hechos que se están creando; no se coloca como un impulsor, como un creador.

Todo esto, indudablemente, debió analizarlo MacLeish, para poder hacer una crítica con fundamento a la posición del intelectual. Sostiene también Rougemont que una cultura, cuando es sana y fuerte, cuando no es una cultura en decadencia, es una cultura que se ajusta a una medida común. Es decir, que existe la conciencia permanente de que las diferentes obras persiguen los mismos fines. Y que una de las características que revela la decadencia de nuestra cultura, es que no persiguen los

mismos fines el pensamiento y la acción.

Yo creo, entonces, que el trabajo de MacLeish nos introduce en uno de los temas más interesantes de este momento, y es el de discutir si existe o no una crisis de la cultura; y si el intelectual no tiene eficacia en la acción sobre su medio, porque está al servicio de una cultura que se está transformando, y su cultura pertenece ya, en realidad, a otro momento.

Yo creo que sería interesante que este tema que se asoma al final del trabajo de MacLeish fuera objeto de una sesión especial en la que simultáneamente podría discutirse la tesis de Rougemont, que ha de llegar pronto a Buenos Aires.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Pasamos, entonces, al segundo punto: "El hombre práctico no se siente afectado". Todo está sustancialmente discutido. Yo no creo que sobre esto haya mucho más que agregar.

Sr. Carlos Alberto Erro.— Yo creo que todos los puntos han sido discutidos. En realidad, no se ha seguido exactamente el orden de los mismos; pero todos han sido tratados.

Sr. Patricio Canto.— Se ha tratado el primer tema, que es fundamental.

Sra. Victoria Ocampo.— Aunque yo me expreso muy mal y hablando no sé decir las cosas, vuelvo a insistir sobre lo que dije hace un momento: la influencia del escritor de alta categoría no es sino una influencia a largo plazo; la influencia inmediata sólo la ejercen los periodistas o los intelectuales de ese tipo, cuyo pensamiento apenas si logra en el ambiente reacciones pasajeras. Pero la verdadera influencia, la influencia que crea las auténticas revoluciones, es la que ejerce el intelectual creador; mientras él piensa y escribe y produce, la gente no se da cuenta en el primer momento de lo que es y significa, y luego viene a descubrirlo o muchos años después, o tras la muerte del escritor. Siempre lo hemos comprobado: la influencia del intelectual de categoría nunca puede ser inmediata.

Sra. Angélica Mendoza.— Sí, evidentemente; porque esa influencia es la formadora y reformadora.

Sr. Eduardo E. Krapf.— Por eso el Premio Nobel por lo general, se le concede a los señores con barba.

Sr. Carlos Cossio.— Desearía glosar un poco la frase de la

Sra. Presidenta. Quise hacerlo antes, pero como ya el tema se había alejado resolví callar; pero ya que ella ahora lo replantea, voy a decir unas palabras al respecto.

El tema que usted plantea adquiere toda su densidad histórica, si usted lo circunscribe a esta época. Planteándolo en esta forma: si la posibilidad de la acción del intelectual de ahora es inmediata o a largo plazo. Porque en el pasado, evidentemente, ha habido ejemplos de las dos hipótesis, que han tenido en vida una influencia extraordinaria e inmediata o mediata.

La influencia, por ejemplo de Rousseau y de Hegel fue bien instantánea. Rousseau casi no había terminado de morir, cuando ya estaban sus ideas tronando en los campos de batalla.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— ¿No es más bien Rousseau el último expositor de la doctrina del *Contrato Social?*

Sra. Angélica Mendoza.— ¿Y Hegel, el expositor último de la suya?

Sr. Carlos Cossio.— ¡No! En Rousseau hay toda una concepción original, que no se da en el derecho natural anterior. Por de pronto, hay hasta esto: a Rousseau se le ha querido asignar la posición kantiana, que es posterior en materia del *Contrato social.*

Pero lo que es más importante en Rousseau es el aspecto sentimental, el juego del sentimiento y no de la razón; que no lo conocieron ninguno de los jus-naturalistas anteriores.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— ¿Entonces se refiere usted a Rousseau en conjunto, y no al *Contrato*, que es lo que interesó a la Revolución?

Sr. Carlos Cossio.— Claro. Después hay un momento que parece que llega a realizarse con los jacobinos el planteo socialista de Rousseau, o por lo menos que ésa es la idea directora del movimiento; y tampoco ésta existe en los jus-naturalistas anteriores.

Por eso decía que la sugestión de la señora de Ocampo a mí me parece que tiene densidad histórica, color de momento, circunscribiéndola al momento actual, y preguntando si la acción del intelectual en esta época puede ser inmediata o mediata. Porque —repito— en el pasado es fácil encontrar pensadores de influencia en las dos hipótesis.

Lo interesante sería darle historicidad a su pregunta, y ver cómo funciona en la época actual la influencia del intelectual.

Sr. Eduardo E. Krapf.— Yo creo que sólo podría contestarse a esa pregunta desde una perspectiva histórica; es decir: dentro de cincuenta años estaremos en condiciones de poder manifestar si los intelectuales del momento actual han influenciado de una manera o de otra.

Sr. Germán Arciniegas.— Unicamente quisiera decir unas palabras para no dejar la impresión, al final de este debate, de que somos demasiado optimistas respecto de los intelectuales y de los escritores en América. Yo encuentro en el magnífico artículo del señor MacLeish una expresión muy clara de la queja que todos, con más o menos franqueza, hemos expresado contra muchos hombres de letras de hoy, y de todos los tiempos. Tenemos una natural, y quizás una justa esperanza fundada en la actitud que el escritor ha de asumir cada vez que los fueros de la inteligencia se ven amenazados por las dictaduras, pero nunca ha sido raro el caso de que grandes escritores se acomoden a esas situaciones que nosotros consideramos de oprobio, pero que ellos llegan no sólo a tolerar, sino a usufructuar. En realidad, la inteligencia es una cualidad del hombre y el carácter otra. Cuando hallamos que en un mismo sujeto se reúnen estas dos cualidades nos sentimos delante de seres generosamente dotados que nos satisfacen plenamente. Pero, ¡cuántas claudicaciones no hemos visto en los hombres de quienes más esperábamos y que no han sabido escudar su inteligencia con un bello carácter!

MacLeish ha equivocado el planteamiento del problema al hacer una clasificación demasiado norteamericana, que restringe el alcance universal de su artículo. También creo que él sobrestima las virtudes de los viejos "hombres de letras". Siempre ha habido eruditos, "scholars", hombre de letras al servicio de las más diversas causas, inclusive al servicio de las que traicionan a la cultura misma. Tan erudito y culto era un erasmista español, de aquellos que se esforzaban por llevar a la península un examen liberal de las ideas y doctrinas de su tiempo, como Zúñiga y los de su escuela, los antierasmistas, que condenaban estas expansiones del espíritu.

En el fondo del artículo de MacLeish yo veo una cuestión política. Se trata de la conducta que el intelectual adopte frente a quienes hoy se han apoderado de algunos gobiernos para reducir a condición servil al trabajador intelectual. Del partido que toman los hombres de letras frente al totalitarismo. Y en este punto, lo que menos cuenta es el que ellos hablen o no. Lo esencial es la actitud vigilante de su espíritu. MacLeish se queja de que los intelectuales, los "scholars", los eruditos no hablan. Muchas veces, lo peor es cuando hablan. . .

Nosotros estamos contemplando casos frecuentes de eruditos que, al hablar, lo hacen con la misma soberbia de los soldados que están hartos de oír las pretensiones de la inteligencia a tomar parte en los debates que ellos solos quieren dirigir. Por el contrario, hombres que no han hecho sino poesía pura, que han estado como al margen de la gran polémica política, han hecho con sólo esta actitud la mejor defensa de la cultura de nuestro tiempo. No hay nada mejor para examinar estas actitudes que la guerra española. Y para poner un ejemplo diáfano de lo mejor, señalo el caso de Antonio Machado, cuyas páginas de "Hora de España", cuyos versos transparentes, han constituído la defensa más patética y profunda de los principios de libertad y de justicia. Estas páginas de Machado valen mucho más en el campo de la ética intelectual, que volúmenes y discursos de muchos intelectuales o pseudo intelectuales de los que han hablado.

Lo que sorprende hoy en la actitud de los intelectuales que o no son amigos de la libertad o guardan un equilibrio oportunista esperando los resultados de la guerra, no es la ruptura de una tradición que, a mi modo de ver, es muy dudosa. Basta leer todos los tratados escritos por los hombres más representativos del Renacimiento, por encargo de sus amos, para darse cuenta de hasta qué punto en muchas ocasiones la inteligencia ha buscado su propia servidumbre. Pero el caso de nuestro tiempo tiene una característica especial. La cultura de nuestro tiempo se funda, ante todo, en dos principios: el libre examen de todos los problemas, el derecho a analizar por vía contradictoria todos los hechos de la vida, y el derecho a expresarse con idéntica libertad. No todas las culturas han necesita-

do de este aire libre para respirar. Al contrario. En la escolástica, por ejemplo, cuanto más estrechamente se ceñía el hombre al dogma, más estaba profundizando en esa cultura. Hoy ocurre exactamente lo contrario. Lo absurdo y lo angustioso del intelectual de hoy a quien no le importa la suerte que pueda correr nuestro mundo si hay un triunfo totalitario, está en que lo que se juega son las propias herramientas que él necesita para su trabajo: la libertad de estudio y la libertad de expresión. En este sentido quizás está bien empleado el término de "irresponsabilidad", usado por el señor MacLeish.

Sr. Eduardo E. Krapf.— Cabe agregar a esto una observación un poco más alejada, tal vez. Y es ésta: que la influencia del intelectual, a pesar de que lo guíen muy buenas intenciones, puede ser muy mala. Y cabe esto, sobre todo, para el erudito; que, como muy acertadamente ha dicho Arciniegas, muchas veces sería mejor que se callara. Porque a menudo, cuando el erudito habla, se pone a decir cosas que tienen una enorme influencia sobre la opinión pública y sobre la política del futuro; sin darse cuenta, en realidad, hasta qué punto, en un momento determinado de la Historia, una opinión científica puede cambiar todo el aspecto del mundo.

Me refiero, en este sentido, especialmente a Darwin. Me parece que todavía no se ha aclarado lo suficiente hasta qué punto nuestro pensamiento actual está influenciado —sin que nosotros lo sepamos— por las ideas del darwinismo, en el sentido de la selección de la especie, de la sobrevivencia del más fuerte, y de otros conceptos parecidos, que han dado a nuestro pensar un tinte vitalista sumamente peligroso y que se está expresando en nuestros días en muchos de los desmanes que se están produciendo en el mundo.

No me cabe la menor duda de que, por ejemplo, en el nazismo hay una cantidad de conceptos darwinistas, sin que el mismo nazismo lo sepa. Hasta en el curioso ateísmo de los nazis se reconoce todavía el origen de los sofismas, por ejemplo, de Haeckel y Moleschott, que se basaban en un darwinismo, más o menos mal entendido, y que indudablemente han tenido una influencia sumamente perniciosa sobre toda la evolución del pensar popular de nuestro mundo.

Sr. Carlos Alberto Erro.— Estoy en completo desacuerdo con Arciniegas cuando dice que MacLeish plantea en el fondo una cuestión política. Un clima de libertad es para el intelectual tan esencial como lo es el aire para persistir biológicamente. No es una cuestión política, sino una cuestión de vida, de la que depende el que pueda seguir subsistiendo como tal. Tanto valdría decir que sería una cuestión política el que permaneciera cruzado de brazos o se defendiera ante un gas asfixiante.

Sr. Lorenzo Luzuriaga.— Yo quisiera dar brevemente mi opinión sobre el papel que debe desempeñar el intelectual frente a los acontecimientos.

Yo creo que el papel del intelectual debe ser el de registrar y prever, de un modo un poco meteorológico, hacia dónde van a dirigirse estos movimientos, y señalar las medidas convenientes para ponerse a salvo; pero nunca el de un reformador de un orden establecido.

Esto no quiere decir que en el pasado las grandes figuras, no sólo intelectuales sino, más que intelectuales, religiosas, los grandes fundadores de religiones, hayan podido modificar el mundo. Pero pensar que, por la influencia de las ideas y del pensamiento, pueda cambiar este orden universal, me parece una excesiva pretensión. Y por eso me parece que sería más modesto, e incluso más útil para los demás, que el papel de los intelectuales se dirigiera hacia lo que acabo de decir: que vayan previendo los acontecimientos e indiquen a los demás qué medidas tienen que tomar para defenderse de los mismos; de la misma manera que los meteorólogos cuando anuncian que viene una alta presión o una baja presión atmosférica. Pero esto no quiere decir que se vaya a cambiar la dirección de ese agente atmosférico histórico, por la influencia de los intelectuales.

Además, quería preguntar a los que lo sepan —sobre todo al Dr. Cossio—, qué influencia positiva de pensadores inmediatos han tenido los dos grandes movimientos actuales: el fascismo y el nacional-socialismo.

(Se produce un diálogo entre el Sr. Luzuriaga y el Sr. Cossio y, como es ajeno al tema central del debate, la Sra. Victoria Ocam-

po da por terminada la reunión en atención a lo avanzado de la hora. Son las 24 y 45).

1) La traducción es correcta. Dice el texto inglés: *"To use brutality and force, not in the name of Right nor in the name of God, but in the name of force alone, is to destroy the self-respect and therefore the dignity of the individual life without which the existence of art or learning is inconceivable. To lie, not in the name of truth but in the name of lies, is to destroy the common basis of communication without which a common culture exist and a work of learning or of art becomes unintelligible".* N. de la R.

Nº 83, agosto 1941.

NUEVAS PERSPECTIVAS EN TORNO A "LOS IRRESPONSABLES", DE ARCHIBALD MACLEISH

Segundo debate acerca del mismo tema (véase la primera discusión en SUR, N° 83, pág. 99) realizado en la quinta de San Isidro de la Sra. Victoria Ocampo, el domingo 17 de agosto de 1941. La reunión comienza a las 19 en punto.

Sr. Roger Caillois.— Este debate es, en cierto modo, la continuación del primero de este año en SUR, que tuvo lugar hace aproximadamente un mes, a propósito del artículo de MacLeish titulado *Los Irresponsables.* Es, también, una continuación de la conferencia que Denis de Rougemont dio la semana pasada, auspiciada por SUR. Ambos, el debate y la conferencia, se referirán al papel del intelectual en el mundo moderno. Denis de Rougemont hará en seguida una breve exposición, e inmediatamente después se abrirá el debate.

Sr. Denis de Rougemont.— Debo decir, primero, que voy a proseguir el debate sobre el folleto de MacLeish más bien que continuar el tema de mi conferencia. He leído ese folleto y mi primera impresión ha sido de completo acuerdo, lo cual es muy malo como punto de partida para una discusión. En efecto, no habría mucho que decir si no hubiera más que ese acuerdo para señalar. Pero después de terminar la lectura del artículo, he advertido que mi acuerdo terminaba justamente al terminar el folleto. El mayor desacuerdo que tengo con MacLeish consiste en que él ha escrito un artículo de 26 páginas sobre un tema que exigiría, por lo menos, un nutrido volumen.

Hoy, cuando se promueve la cuestión de la irresponsabilidad de los intelectuales, se tocan, quiérase o no, casi todos los temas. ¿Hay derecho acaso a escribir una acusación tan consi-

derable en 26 páginas, para dejar luego a la gente con un sentimiento de culpabilidad? Cuando se formula una crítica tan fundamental, habría que indicar por lo menos una contraparte constructiva.

Según MacLeish, nosotros, los intelectuales, somos hoy unos irresponsables. Yo tengo, en verdad, esa impresión —a veces bastante angustiosa—, pero habría que preguntarse por qué hemos llegado a eso y en qué *forma, sobre todo, podremos llegar a ser responsables.* Una crítica tan importante como la de MacLeish no puede ser seria si no parte de un punto de vista constructivo.

Yo querría indicar, ahora, algunos temas de discusión. MacLeish, con su folleto, arroja una piedra en una laguna y esa es tal vez su mayor justificación. Sigamos ahora los círculos que se agrandan en la superficie del agua.

Una de las cosas más precisas que dice MacLeish es que él ve el origen de la irresponsabilidad intelectual de hoy en la división entre los "scholars" y los "writers" (digamos: entre los profesores y los escritores-artistas). ¿Es, quizá, una situación particular a los Estados Unidos del Norte? A mi parecer, ese detalle toma demasiada importancia en su folleto, pues hay muchas otras divisiones que pueden señalarse en el interior mismo de la cultura, pero lo que me parece capital es la división profunda entre la cultura en su conjunto por un lado, y, por el otro, la acción; la división entre la teoría y la práctica, o, como lo decía yo en mi libro, *Penser avec les mains,* entre el cerebro y la mano. Todo ocurre hoy como si el pensamiento estuviera desembriado, como si el motor ya no estuviera en relación con la rueda. El pensamiento da vueltas en el vacío y, por otra parte, la acción parece seguir leyes fatales, las leyes de las cosas y no las del espíritu, leyes en las cuales el espíritu no puede morder, aunque lo quiera. Y esa es tal vez la excusa aparente de los intelectuales irresponsables en el mundo de hoy: ante este mundo, tal como está, querámoslo o no, tenemos la impresión de que no podemos hacer nada, de que nuestra voz no llega bastante lejos y que no podemos hacer funcionar los engranajes de la acción en el mundo.

Una cuestión muy importante que habría que agregar ahora

a la tesis de MacLeish sería la de saber cómo se ha creado esta situación. A esto yo he contestado en mi libro diciendo que, en el mundo de hoy, ya no hay una *medida común* entre nuestras diferentes actividades, entre el pensamiento y la acción. He definido ese punto con algunos ejemplos históricos. Yo considero, por ejemplo, que la sociedad judía bajo la Antigua Alianza tenía una medida común que era la ley de Moisés. La ley de Moisés, en efecto, era mucho más que un dogma religioso: regulaba todos los detalles de la existencia; en los diferentes dominios de la vida, excluía ciertas actividades y (aquellas que permitía) las regulaba hasta en los menores detalles en todos los dominios: pensamiento, moral, manera de hacer la guerra o de celebrar los cultos.

Otro ejemplo de medida común es el derecho romano. Otro más: el de la Edad Media, con la teología y el latín, que regulaban espontáneamente los diferentes dominios de la vida, del pensamiento y de la acción.

A partir del siglo XVIII, pareciera que la última medida común de todas nuestras actividades ha sido simplemente *la razón*. Es evidente que esa ya no es una medida bastante profunda: hay demasiadas cosas que, por su naturaleza, escapan al gobierno de la razón. Tal vez se haya sentido esto a principios del siglo XIX, cuando se sintió la necesidad de agregarle algo más: la creencia en el progreso, que debe arreglarlo todo, especie de mito o de utopía sin ninguna prueba histórica, simplemente la idea de que se puede dejar que las cosas vayan cada una por su lado, pues, finalmente, *todo ha de arreglarse*. ¡A nadie se le habría ocurrido pensar que las cosas podían no arreglarse si se las dejaba ir solas! El resultado ha sido, en la primera mitad del siglo XIX, que los intelectuales que se habían hecho cargo de la sucesión de la Iglesia se han desinteresado de cierto número de fenómenos que se producían en el mundo de la acción, en el mundo material y económico.

Hemos asistido, en esa primera mitad del siglo XIX, a un fenómeno muy curioso de crecimiento, de dilatación brusca de todo el cuadro de la vida. Se ha producido un crecimiento muy brusco en las ciudades. Berlín, por ejemplo, que en el tiempo de Napoleón contaba con 20.000 habitantes, ha pasado a la ci-

fra de 5 millones en cincuenta años. Crecimiento de la producción, de las riquezas, de la población del mundo.

Esta dilatación de las dimensiones exteriores de la vida se ha producido de una manera completamente anárquica y el resultado se ha hecho sentir al cabo de medio siglo; el espíritu perdía su influencia sobre el mundo tal como había llegado a ser, tal como lo *habían dejado llegar a ser*, por falta de control en su punto de partida. La cultura, el conjunto de las actividades intelectuales, sintiendo una especie de vértigo de impotencia, se puso entonces a formular la teoría de su impotencia sobre el mundo. Se ha visto el desarrollo de doctrinas como la de Hegel y la de Augusto Comte, o de Marx, que son simplemente la teoría de la impotencia del espíritu sobre las cosas.

Todas las grandes doctrinas del siglo XIX han sido doctrinas de un *determinismo* cualquiera, ya sea en la historia, o en la economía, o en la política y, finalmente, en la raza, es decir, teorías de la impotencia del espíritu sobre las cosas, sobre el curso que éstas siguen. Por una parte el espíritu se desinteresaba de la acción, pues, según decían los intelectuales, el espíritu no podía obrar, y, por otra parte, la acción estaba abandonada a una especie de ley del gigantismo. Al final, todo ocurre realmente como si el espíritu fuera impotente. Es decir, que el determinismo tiene el aspecto de ser una cosa justa; hoy es justo en la medida exacta en que el espíritu dimite.

He ahí, en algunas palabras, de donde me parece venir hoy día la separación que indica MacLeish y cómo podría explicarse la irresponsabilidad de los intelectuales.

Para terminar, quisiera indicar en algunas palabras cómo podría el espíritu volver a ser responsable. El principio me parece sumamente sencillo: el espíritu no podrá recuperar su influencia sobre el mundo, nosotros no podremos volver a ser responsables, si no son destruídas las cosas demasiado grandes que estorban nuestro mundo, los Estados excesivamente grandes, por ejemplo. Y esto, que yo no hago más que indicar, tiende a una *organización federalista de la sociedad*, ya sea en política, ya sea en economía, tiende a un mundo que, como lo decíamos en el movimiento personalista, estaría a la medida del hombre, "à hauteur d'homme".

En realidad, esta solución federalista supone algo más profundo: supone la renovación de una medida común, y con ello promuevo un formidable problema, porque, en el fondo, es un problema religioso: todas las medidas comunes que han existido han sido siempre de origen religioso, es decir, han estado siempre situadas en un nivel lo bastante profundo como para que el espíritu, orientado hacia una finalidad única, pudiera unificarse. La cuestión es encontrar eso que yo llamo una medida común, es decir un principio lo bastante profundo como para que pueda segregar, en todos los dominios de la actividad o del pensamiento, una nueva ortodoxia (es un título de Caillois), es decir una catolicidad nueva. Yo no hago más que indicar esto, que, en la discusión, hará surgir cierto número de objeciones que harán, a su vez, brotar los chispazos.

Supongo, pues, al hablar de ortodoxia, un problema religioso que se nos escapa, pero que ahí está, en la profundidad.

Lo que he tratado de hacer en esta brevísima introducción ha sido indicar por donde *debe* el problema escapar a una discusión como la de esta tarde. Es siempre bueno marcar esos límites, pues chocando con ellos, la conciencia se despierta.

Sra. Margarita Sarfatti.— ¿Qué dice usted de la influencia de dos intelectuales que son muy responsables: Marx para todo el sistema ruso y Nietzsche para el sistema alemán? ¿Se puede acaso hablar en este momento de irresponsabilidad de los intelectuales, al menos con respecto a esos dos países? ¿Acaso Nietzsche no está en la base de todo el sistema alemán? ¿Acaso Marx no está a la cabeza de todo el sistema ruso? ¿Se puede hablar de la irresponsabilidad de los intelectuales en el momento en que las ideologías que parten de esos dos cerebros revolucionan el mundo y son responsables de todo lo que pasa en él? ¿Está bien planteada la cuestión? ¿Es que no se puede hablar, en estos momentos, de ideas más peligrosas que la dinamita?

Sr. Denis de Rougemont.— La relación entre Nietzsche y el hitlerismo, felizmente para Nietzsche, no es muy clara; en cambio, las relaciones entre Marx y la Rusia soviética son evidentes. Y bien, desarrollaré lo que he indicado hace un instante a propósito de Marx. Pertenece éste a esos intelectuales

de comienzos y de mediados del siglo XIX que formulan la teoría de la irresponsabilidad de los intelectuales, y, finalmente, esa teoría logró crear un mundo en el que, de hecho, el espíritu ya no puede ser responsable. Por ejemplo, el mundo del partido comunista staliniano, donde, en realidad, un intelectual no podría actuar como intelectual; tiene que entrar en una mecánica cuyas leyes están completamente fuera de las leyes del pensamiento; son las leyes de la evolución histórica o de la reacción de las clases, la famosa dialéctica.

La responsabilidad de los intelectuales ha sido muy grande en la primera mitad del siglo XIX; fueron ellos quienes formularon la teoría de la irresponsabilidad. Yo creo que la culpa, cuando las cosas van mal en el mundo desde el punto de vista material, se debe siempre a un *error espiritual en el origen.*

Los intelectuales cometerían un gran error si criticaran el mundo moderno como si éste hubiera caído del cielo o hubiera subido del infierno. En realidad, si hoy el mundo es como es, eso se debe a que lo han dejado volverse así.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— En el caso de no pocos pensadores, aunque señalen vías gobernadas por leyes inflexibles, por leyes sobre las cuales el espíritu parece no tener influencia, existe contradicción entre lo que postulan como verdad y lo que predican como acción. Así, en el caso de Marx, hay contradicción entre su teoría de las leyes inflexibles del movimiento económico del mundo, que se cumplirán de todos modos, y sus planes de acción. Marx es responsable de gran parte de la acción que se ejerce actualmente en el mundo, aún cuando su doctrina tenga una base de fatalidad. ¿Cómo ve usted esta contradicción?

Sr. Denis de Rougemont.— Aquí se tropieza con el problema fundamental del marxismo. ¿Es esa una doctrina puramente fatalista o cabe en ella el esfuerzo del hombre? ¿Es puramente determinista el marxismo, o hay que tomar en serio el término dialéctica como llevando consigo un cierto esfuerzo moral? Yo sigo creyendo que el fondo de la teoría marxista es puramente fatalista; es, simplemente, una descripción de la evolución del capitalismo, al cual Marx no encontraba ni bueno ni malo en sí: es muy difícil encontrar en Marx apreciaciones

morales sobre el valor del capitalismo. Su teoría es una descripción científica. Marx agrega a esto la idea de la violencia proletaria, y es justamente esta contradicción lo más dinámico que ha tenido el marxismo. Por otra parte, no hay que olvidar que la realización del marxismo, en Rusia, sólo ha sido permitida por Lenin, quien tenía una teoría totalmente no marxista de la violencia. Lenin estaba mucho más cerca de Sorel.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Marx no es solamente el autor del libro sobre *El Capital;* es también, aunque no él sólo, el autor del Manifiesto de 1848.

Sr. Denis de Rougemont.— La discusión sobre Marx puede llevar muy lejos: habría que remontarse a los orígenes polémicos y casi teológicos del marxismo. Estuvo primeramente vinculada a toda la disolución de la filosofía hegeliana. Su primera posición era sobre todo anticristiana. Fue primero una manifestación del resentimiento contra un cristianismo que no hacía nada en el mundo. Esto tiene que ver, si se quiere, con la disolución de la común medida cristiana. Marx ha querido luego construir otra cosa y se ha puesto a escribir *El Capital,* que era simplemente una descripción de las fatalidades del mundo.

Sr. Roger Caillois.— Yo querría también decir algunas palabras sobre esta cuestión de Marx y del papel del marxismo en el desarrollo de la Historia. Creo, en efecto, que (vista desde este ángulo) la cuestión es insoluble, o por lo menos muy difícil de resolver, porque Marx es a la vez un teórico, y por consiguiente un sabio, y por otra parte un hombre político, y hasta un táctico. Por eso jamás ha visto las cosas desde un mismo punto de vista. Pueden sacarse alternativamente de sus libros citas igualmente numerosas en los dos sentidos. Pero estoy de acuerdo con Rougemont en que un teórico fatalista, cualquiera que sea su teoría de la fatalidad (en la medida en que ha sido tomado en serio, es decir, en que se le ha creído), no puede tener ninguna influencia en el desarrollo de la Historia. Por eso me parece que el papel del marxismo en la revolución rusa ha sido más bien el de instrumento de un hombre que veía las cosas de una manera completamente diferente. Tengo la impresión de que Lenin creía mucho más en la influen-

cia de las personas que tenían un pensamiento plenamente activista y que preconizaban, en cuanto a la doctrina, una simple técnica de acción: Clausewitz, Netchaiev o algunos nihilistas rusos que han formulado los principios de acción de las "minorías actuantes". A estos nombres hay que agregar el de Sorel. Es evidente que en el partido comunista el marxismo sólo tenía un valor polémico de argumentación: su acción, al menos, era la de una teoría hecha para probar a sus miembros que ellos tenían razón y que la victoria estaba necesariamente de su lado.

Desempeñaba el papel de un "dopage" doctrinal mucho más que de una certeza meditada. En cuanto al racismo, representa el mismo papel: lo que utilizan los hitleristas no es el racismo-ciencia sino un mito del cual se sirven para convencerse y para convencer a los que logran seducir con la fatalidad de la victoria, puesto que la raza germánica es, para ellos, la mejor raza, a la cual le está permitido constituir un pueblo de amos reinando sobre un mundo de esclavos.

Por lo tanto, estas doctrinas no son destructivas sino mesiánicas y, en este sentido, se utilizan como instrumentos de acción y fuentes de esperanzas; son imágenes de que se sirven para obtener una cierta conducta de parte de los hombres con los cuales cuentan para adueñarse del poder.

Sr. Denis de Rougemont.— La gran traición ha consistido en hacer servir el elemento dinámico para establecer un mundo de fatalidad.

Es en nombre de tácticas y de técnicas absolutamente nomarxistas, como Lenin ha establecido el comunismo en Rusia y en seguida, en nombre del marxismo, ha fusilado a la gente en los procesos de Moscou. Finalmente, en nombre del marxismo, se ha prohibido toda especie de libre discusión. Ustedes recordarán, quizá, lo que sucedió en la Sociedad Soviética de Filosofía. Allí hubo discusiones que duraron dos o tres años. En ese sistema imperialista, era importante saber qué era la materia; había una escuela a la que se trataba de "materialista" y otra que, partiendo de la materia, se iba haciendo de más en más espiritualista. Y como las fuerzas de ambas eran casi iguales, Stalin decidió que él sería quien habría de solucionar el

problema: condenó a unos y a otros y mandó cerrar la Sociedad. El problema quedó suprimido, simplemente.

Sra. Margarita Sarfatti.— Me parece que cuando usted habla del fatalismo de Marx, mezcla cosas muy diferentes; Marx no solamente ha escrito en nombre de un proceso, tal como él lo veía en el presente y tal como era en el presente, sino que ha ido mucho más lejos: ha hecho profecías. En sus profecías el orden del determinismo no es absoluto. El determinismo de Marx es un determinismo materialista: él dice que las cosas influyen sobre los hombres. Pero por otra parte, hay siempre en Marx un elemento ético muy fuerte. La indignación moral ética que, en todos sus libros, y no solamente en el *Manifiesto Comunista,* representa algo y de donde él parte cuando dice la sociedad. El no dice que la sociedad se establecerá automáticamente, sino que se establecerá por la voluntad del proletariado y, en esto, me parece que su papel es mucho más importante que el de un simple historiador. Hay ahí la posibilidad de cambiar la situación social y de sacar partido de lo que irá a ocurrir; él veía al capitalismo como fatalmente concluído. En este sentido, me parece que no era un determinismo tan simple.

Sr. Denis de Rougemont.— En conjunto, Marx ha hecho servir el elemento ético que había en él para justificar la evolución fatal de las cosas por una especie de resentimiento que se explica muy bien, porque el espíritu empezaba a no obrar a partir de comienzos del siglo XIX. Hay ahí una especie de movimiento general de resentimiento de los intelectuales contra el espíritu o una huída ante su responsabilidad, lo que equivale a lo mismo. Empezaron a construir la teoría de la evolución fatal de las cosas y antepusieron las cosas al espíritu. Por eso hemos llegado al mundo de hoy —del cual deberíamos hablar un poco más ahora—, donde todo ocurre como si las cosas fueran más fuertes que el espíritu, situación creada por el espíritu mismo.

Sr. Roger Weibel-Richard.— Si comprendo bien su pensamiento, la crisis empieza cuando ya no hay más una común medida entre el pensamiento y la acción. Ahora bien, el siglo XVIII es, desde este punto de vista, particularmente im-

portante, puesto que constituyó precisamente la época en que los intelectuales se llaman "filósofos" y pretenden asumir la dirección de la sociedad: ellos quieren ser intelectuales responsables y eficaces. Sin embargo se comprueba, poco tiempo después, a comienzos del siglo XIX, una especie de dimisión del espíritu. ¿Cómo se explica esto? ¿Han renunciado, han traicionado los intelectuales o, más bien, han sido eliminados por ese desarrollo del cuadro material de la vida, fenómeno cuya descripción ha dado usted hace un instante? Este desarrollo desmesurado ¿es el resultado de la dimisión de los intelectuales? ¿No será su causa? Los filósofos clarividentes de comienzos del siglo XIX comprendieron que el mundo contemporáneo iba a ser dominado cada vez más por los factores económicos. Industriales y financistas se consideraron desde entonces, y son considerados, como las únicas potencias que cuentan. Los intelectuales son invitados a que se acantonen en el dominio ineficaz e improductivo de los libros. Es el divorcio romántico entre el poeta, el artista, el testigo del espíritu, por una parte, y por la otra, el burgués, el filisteo, el servidor del dinero.

De ahí la tendencia creciente en los intelectuales a renunciar a todo papel normativo, a toda afirmación de valor para acantonarse en el historicismo. De ahí también el esfuerzo por elaborar teorías destinadas a explicar la impotencia del espíritu. Además, parece evidente que esas doctrinas, a pesar de sus principios fatalistas, están ligadas a un impulso revolucionario de las masas. Aun cuando este impulso sea explorado hoy por los aventureros del totalitarismo, uno se puede preguntar si, en definitiva, no es favorable a una restauración de lo espiritual. Tanto Marx como Nietzsche, aunque desde un punto de vista diferente, expresarían la voluntad de devolver al espíritu la iniciativa de las operaciones. De modo que esos grandes movimientos de masas prepararían la vuelta a una común medida humana.

Sr. Denis de Rougemont.— Yo no estoy de acuerdo con usted. Creo que el comienzo del mal se encuentra, en realidad, en lo que han hecho los enciclopedistas y los intelectuales del siglo XVIII, en parte por su destrucción de la común medida heredada de la Edad Media —digo en parte, porque si

bien ellos han logrado destruirla, es porque ella misma ya había renunciado a su papel, es decir que la Iglesia Católica, por ejemplo, que era el portador de esta común medida, ya la había traicionado en aquel momento. De no ser así, jamás habría sucumbido bajo los golpes de los ateos.

Desde el momento en que esa común medida estaba destruída, las aventuras han comenzado, es decir que se creó la máquina y que se aplicaron a desarrollarla de una manera completamente anárquica, sin preguntarse un sólo instante qué papel jugaría ese desarrollo en el conjunto de las actividades humanas.

Los intelectuales han colaborado primero en la destrucción de la común medida, y además, en lugar de combatir los efectos del gigantismo que se desarrollaba, lo han justificado; ellos se sentían eliminados, como lo dice usted, pero en ese momento habrían debido contratacar en lugar de justificar su dimisión. Esto nos lleva siempre a la cuestión de la común medida absolutamente necesaria que, por el hecho de no existir hoy, nos impide casi hablar.

Sr. Robert Weibel-Richard.— Es decir que los intelectuales, en lugar de resistir al movimiento histórico, se han sometido a él y han colaborado. . .

Sr. Denis Rougemont.— Han precipitado la disolución en lugar de contenerla.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Sin embargo, los pensadores del siglo XVIII buscaron también una medida común. Querían sustituir la antigua medida común del cristianismo con la de la razón, usted lo ha dicho. Y si pensamos, en el siglo XIX, en Comte, vemos que piensa en la acción; Comte dijo siempre: "saber para prever", y hasta quiso fundar una nueva medida común, la religión de la humanidad. De modo que hasta en los intelectuales del siglo XIX, que describen el proceso determinado de las cosas, hay también deseo de acción; en realidad no renuncian a la acción, a la influencia de la inteligencia sobre las cosas. Probablemente cuando llegamos a la segunda mitad del siglo XIX es cuando encontramos más resignación en los intelectuales. Sin embargo, en nuestro propio siglo, recordaré las palabras de Soddy, el gran físico inglés, que he citado

en ocasión anterior: los hombres de ciencia han creado cosas que podrían hacer feliz a la humanidad entera, y los políticos y los hombres de negocios las han echado a perder, usándolas para fines mezquinos. Como decía el señor Weibel-Richard, no es que el intelectual haya dimitido, sino que se le ha eliminado. Problema interesante es explicar cómo se ha producido esta situación.

Sr. Denis de Rougemont.— Continuaré, a partir del siglo XVIII, lo que he indicado en mi introducción: sustituir como medida común la religión por la razón, es, en el fondo, el origen del mal. La razón era, evidentemente, algo excesivamente estrecho para regular todos los dominios de la vida; era una común medida que había de volar hecha pedazos al primer choque, como ya se ha visto. Yo creo que en personas como Augusto Comte, creadoras de esas doctrinas deterministas, había todavía muchos elementos activistas, sin que no obstante sea eso lo que ha obrado finalmente. El siglo XIX queda como el siglo de los sistemas deterministas. El siglo XX es el de las cosas demasiado grandes. Hay una cuestión de *dimensiones* que es capital. En una pequeña ciudad uno puede hablar, hacerse oír. En un estado de ciento cuarenta millones de habitantes ¡no se puede! Se precisa la radio. Pero, para disponer de la radio ¡es preciso mucho dinero. . .!

Sr. Robert Weibel-Richard.— Painlevé, político bastante mediocre, pero un gran sabio, ha declarado, en un discurso en la Cámara de Diputados, cuando era jefe del gobierno francés, que los problemas que se presentan hoy a los hombres de Estado son de unas proporciones tan desmesuradas que la inteligencia no puede dominarlos. Era la opinión de un intelectual que quería ser político.

Srta. María de Maeztu.— He leído algunas páginas de este libro que tengo en la mano[1], que es un libro admirable, y he seguido con mucho interés la tesis que expone en él Denis de Rougemont. Ahora bien; quisiera hacer algunas observaciones al respecto.

Los intelectuales, no sólo en el siglo XIX sino a partir del XVIII, en todo el XIX y en el XX, tienen —como dice Rougemont aquí, en las páginas de este libro— una responsabilidad:

les cabe una responsabilidad extraordinaria; no sólo en la crisis de la cultura sino en todo lo que acontece al mundo. Los intelectuales son responsables de todo ello. Yo, por lo menos, les concedo mucha más responsabilidad que la que les concede Rougemont.

Ahora bien; su responsabilidad no consiste en lo que aquí dice Rougemont: que son responsables precisamente porque no han dirigido a la juventud. No. Su responsabilidad, que se convierte en irresponsabilidad, consiste en que han dirigido a la juventud, hoy de un modo y mañana de otro. Porque ellos no tenían un criterio fijo en su mente. Y no tenían un criterio fijo porque —como dice Rougemont—, en efecto, en el siglo XX, todos los acontecimientos y los hechos de este mundo material, les ha rebasado. Y en esto pienso como Rougemont. Pero también pienso que ellos en ese instante, no solamente no han debido dejarse vencer por esos acontecimientos materiales, por la máquina y lo que traía consigo, sino que con el espíritu, que era el instrumento que tenían en la mano —que era el instrumento más poderoso y más valioso que podían tener—, han debido dar la batalla y ganarla. Y si no la han dado, ha sido por cobardía. Les ha faltado valor.

Le ha faltado al intelectual, en cuanto portador del espíritu, el valor que da el espíritu. Por consiguiente, le ha faltado espíritu en su más auténtica palabra; es decir, "espíritu", como lo define Francisco Romero en uno de los estudios que trata de este asunto.

Entonces, al formular las culpas —y ustedes sabrán que esto yo lo veo desde un punto de vista católico—, todos dicen que a partir de la terminación del siglo XVIII, la Iglesia Católica se ha dado por vencida; es decir, que no ha sabido mantener su misión. Creo que aquí hay un error: la Iglesia Católica, a partir de la terminación del Siglo XVIII, ha hecho cuanto ha podido; y ha hecho mucho más de lo que se cree. Hay que tener en cuenta que toda la ideología que estaba frente a ella desde el Renacimiento —no sólo desde el siglo XVIII— era una ideología que le era adversa, y ella tuvo que combatir sola con la fuerza que da la Verdad a todas estas fuerzas contrarias que estaban en torno; dijo en cada instante su palabra, y la dijo con

claridad. Si no fue escuchada, no fue culpa de la Iglesia Católica. . .

¿Cuál es la responsabilidad de los intelectuales en la crisis de la cultura y en los acontecimientos actuales? Porque ellos han provocado —aunque "provocado", tal vez, no sea la palabra adecuada—, porque ellos han contribuído en gran parte a traer la revolución, y una vez que la han traído (puesto que la ideología de los intelectuales trae siempre toda revolución), no solamente no la han conducido y guiado, sino que han desertado en el momento definitivo, y han dejado al pueblo solo. Y este pueblo solo, sin la dirección de los intelectuales, ha producido el caos, ha producido la anormalidad.

De ahí que la responsabilidad de los intelectuales en cuanto acontece hoy en el mundo —desde el punto de vista mío— es decisiva. Si han huído ha sido por falta de valor, por falta de fuerza moral. Se ha quebrantado su moral. Ha fracasado su moral. No han estado a la altura de las categorías morales que son las que sustentan el mundo.

Y, por consiguiente, la conclusión sería ésta: yo creo que podría llegarse a una reforma, a una renovación del mundo, no por la teoría marxista ni por la teoría de Nietzsche —o sea, por fórmulas socializadoras o individualistas—, sino por fórmulas católicas. Yo no soy partidaria, claro está, de un nuevo catolicismo. Porque aunque se diga que el catolicismo dogmático no sirve, yo creo firmemente que sirve. Lo que pasa es que no se practica; lo que pasa muchas veces es que no se cumple fielmente su doctrina, porque si se practicara y se cumpliera, tal como ella es, se encontraría una fuerza riquísima en todo su articulado donde poder hallar muchas soluciones de orden real y práctico.

Y, puesto que he venido aquí sin saber que iba a tomar parte en este debate, ya que estoy entre vosotros, me ha parecido oportuno decir mi palabra y mi interpretación "católica", por darle un nombre, el verdadero nombre. Nada más.

Sr. Roger Caillois.— Sería conveniente distinguir la responsabilidad jurídica de la responsabilidad moral y de la responsabilidad intelectual, y no encuentro que MacLeish haya precisado muy bien en su artículo el sentido a que él se refiere.

Sr. Denis de Rougemont.— El sentido de la palabra irresponsabilidad en la crisis porque atravesamos es que los intelectuales se *desinteresan* de lo que pasa. Hay otro sentido de irresponsable: inocente, inocente de lo que pasa hoy, no responsable jurídica y moralmente. ¡Ay! los intelectuales no lo son en este sentido.

Sra. Victoria Ocampo.— MacLeish dice que él los llama irresponsables en el sentido de que no han estado a la altura de su cometido, de que se han conducido como irresponsables.

Sra. Margarita Sarfatti.— Es un poco lo que Benda ha llamado "la trahison des clercs".

Sr. Roger Caillois.— Es, en efecto, el mismo problema, pero visto exactamente por el otro lado. MacLeish reprocha a los intelectuales el haber hecho lo que Benda les pedía que hicieran para no traicionar. MacLeish les reprocha que no se hayan ocupado bastante de los asuntos de la ciudad. A lo menos en "La Trahison des Clercs" Benda reprocha a los intelectuales que hayan bajado a la arena política.

Yo querría volver sobre un punto muy sintomático, el que ha promovido María de Maeztu al decir que no es que la Iglesia Católica no haya estado a la altura de su cometido sino que había sido dominada por una coalición de fuerzas y de ideologías opuestas. No veo ninguna contradicción entre las dos fórmulas: decir que fue sumergida por una coalición de ideologías opuestas es decir, al mismo tiempo, que no ha estado a la altura de su cometido. ¡Su cometido era, justamente, no dejarse sumergir por las ideologías opuestas!

Es ese precisamente el problema que se presenta hoy: a su vez, los intelectuales, a quienes se les llama irresponsables, se disputarían gustosos las responsabilidades, pero no se las conceden. Pues no basta querer la responsabilidad, sino que hay que merecerla para que a uno se la concedan. Este se adhiere al comunismo, aquél al fascismo, adquieren una responsabilidad, y cada uno dice: "esto es bien; aquéllo es mal". Yo no veo, contrariamente a lo que dice MacLeish, más que intelectuales que toman responsabilidades. Lo que yo no veo es que se las concedan.

En efecto ¿por qué se le ha de conceder responsabilidad a

este intelectual y no a este otro? Todos ellos se contradicen entre sí. No se puede conceder autoridad a personas que se contradicen; es menester una autoridad que sea colectiva, para que tenga peso y valor, y luego es menestar que tal autoridad esté garantizada. No se puede conceder una responsabilidad a un señor cuya palabra puede parecer arbitraria, sujeta a preferencias, a intereses personales, a cambios de carácter: es preciso que él pague su responsabilidad y su autoridad, y si no es así no será responsable.

He intervenido, sobre todo, para volver a la línea del debate y para hacerlo proseguir hasta la última cuestión planteada por Denis de Rougemont: ¿Cómo puede el intelectual llegar a ser responsable?

Para mí, es necesario que el intelectual merezca su responsabilidad, poniéndose realmente y en su vida al servicio del espíritu (es decir, pido que el servicio del espíritu acarree obligaciones y hasta renunciamientos: pienso exactamente en una especie de voto monástico) y pido que los intelectuales se afirmen solidariamente responsables: es decir, que abandonen el placer y la posibilidad de contradecirse unos a otros. Si el espíritu es uno e importante, bien vale sacrificios. Si no los vale, no hay motivo para prestarle atención.

Sr. Denis de Rougemont.— Diré, para orientar la conversación, que estoy completamente de acuerdo con lo que acaba de afirmar Caillois a propósito de la Iglesia Católica (lo cual puede decirse igualmente de las otras Iglesias). Si se han sumergido, la culpa es de ellas. Si el espíritu se ha sumergido, la culpa es siempre suya, pues el espíritu es la responsabilidad misma en el mundo. Si el espíritu es derrotado, es porque ha peleado mal.

Ahora, un tercer sentido de la palabra "irresponsable" que yo quería indicar y que he utilizado varias veces en mi pequeña introducción. Hoy, aún cuando queremos llegar a ser responsables, no lo podemos: nuestra irresponsabilidad es nuestra *impotencia* sobre las cosas. Es éste un tercer sentido de la palabra "irresponsable".

Si dejamos un poco la Historia a un lado, para volver al problema actual, ¿cómo recuperar ese espíritu?

Es importante hablar de tal problema en un círculo como este. Si el haber perdido su influencia es culpa del espíritu mismo, si es un cambio en el espíritu, ¿quién podrá ahora hacerle recuperar su influencia? Antes de reformar el cuadro exterior del mundo, habrá que tomar una nueva actitud, y de esta actitud podremos adquirir conciencia en la medida en que nos esforcemos en manifestarla en los hechos, en la medida en que le demos una representación visible.

Quizás debemos dirigirnos hacia el futuro, en lugar de evocar la historia.

Sr. Rafael Pividal.— Los intelectuales son, sobre todo, "espirituales". Y Rougemont le ha dado a la palabra "espiritual" un sentido completamente religioso. Estamos de acuerdo. Me parece que todo el problema reside allí: si el objeto del hombre está en la tierra hay que hacer una cosa, y si el objeto del hombre no está en la tierra, hay que hacer otra.

Sr. Denis de Rougemont.— Es muy difícil definir la palabra "espíritu". Me contentaré con decir que el espíritu es, en el mundo, el iniciador y esto lo indicaba hace un instante al decir que si hay culpa es al espíritu a donde tenemos que remontarnos siempre. El es el iniciador, el que pone en marcha las cosas.

Sra. María de Maeztu.— Acaso esto nos lleve a que Rougemont hable un poco de lo que él llama "la nueva ortodoxia". ¿En qué forma sería esa nueva ortodoxia? Si se juzgaría mediante un sentido más hondo de las religiones o mediante una nueva religión. ¿En qué forma? Si es mediante una nueva religión, no quiero entrar en ese punto, pero ¿en qué forma explica él esa nueva ortodoxia?

Sr. Denis de Rougemont.— Me parece que hay dos niveles de ortodoxia que pueden ser encarados. Nosotros queremos hacer un mundo a la medida del hombre y, entonces, el centro de la ortodoxia sería *el hombre.*

El hombre quiere hacer un mundo en su derredor, organizar las cosas de tal manera que encuentre en ellas su medida y su influencia en todo. Esto plantea la cuestión siguiente: "¿qué es el hombre?".

Llegamos al segundo nivel: la respuesta no puede ser sino

teológica. Es un debate que tenemos desde hace mucho tiempo en el movimiento personalista, en el cual una parte de sus miembros son cristianos y los otros humanistas.

Desde el punto de vista cristiano, todo el mal ha comenzado cuando se ha querido tomar al hombre solo sobre la tierra como centro de la ortodoxia. Frente al mundo deshumanizado de hoy, se ha basado una ortodoxia simplemente sobre el hombre: ya ese es un problema enorme y desde el punto de vista cristiano creo que insuficiente, al final de cuentas. Pero, frente a cosas como los movimientos totalitarios, es ya una especie de frente común. Si se hubiera creado de nuevo un mundo aproximadamente a la medida del hombre, habría menos posibilidades de una discusión real entre humanistas y cristianos. Por el momento, me parece que los humanistas y los cristianos están del mismo lado.

Sr. Eduardo E. Krapf.— Quisiera decir sólo dos palabras. Me parece que tiene una gran importancia el significado exacto de lo que llamamos "el espíritu", pues por ahí es por donde se puede llegar tal vez a un concepto de la estructura del hombre y de las finalidades del hombre. Y bien: lo que llamamos el espíritu es, en mi opinión, el aspecto de nuestra existencia que tiene orientaciones históricas en un sentido muy amplio de la palabra, no solamente hacia el pasado sino también hacia el porvenir. Por lo tanto, espiritualmente no existimos en un eterno presente como animales, sino somos en cada momento presente seres "recordantes" y "proyectantes" tendidos entre un pasado y un futuro llenos de responsabilidades. El contraste de todo esto es el hombre instintivo. Lo característico en los instintos es que ellos buscan la solución de sus problemas en el momento, en el presente. El instinto tiene muy poco pasado, muy poco futuro, y el hombre instintivo es, por consiguiente, un ser enteramente sensual. Diría que en el siglo XIX se ha olvidado un poco lo que es el espíritu y, en su lugar, se ha puesto algo que es sólo un aspecto muy parcial del espíritu: la razón. La razón, que es un término que está en relaciones muy íntimas con las ciencias y por cierto no con la historia, porque la historia no es razonable. El hombre razonable del siglo XIX ha perdido mucha de su proyección temporal ha-

cia un pasado y hacia un futuro y se ha convertido, por lo tanto, en un ser mucho más cercano al hombre instintivo de lo que él mismo cree.

No es del todo una obra de la casualidad que el nacional-socialismo, que representa en gran medida la instintividad, tenga al mismo tiempo una simpatía tan grande por ciertos aspectos de las ciencias: por ejemplo la genética, la teoría racial, etc.

Sr. Eduardo González Lanuza.— Quiero hacer una pregunta a Denis de Rougemont acerca de la nueva ortodoxia: ¿cómo se puede crear un estado de cosas, tomando como medida al hombre —tal creo, es el objeto del personalismo—, desde el punto de vista calvinista?

Es decir: ¿cómo se puede armonizar la elección de la persona como valor supremo con el dogma de la predestinación? Me parece que el dogma de la predestinación supone un racismo teológico, puesto que el alma, desde el momento mismo de su creación, está ya determinada de una manera fatal a salvarse o a perderse.

Creo que la posición personalista es perfectamente lógica desde un punto de vista católico, puesto que la posibilidad del arrepentimiento y de la salvación y la misericordia de Dios la justifican; ya que en cada alma humana, en cada persona, hay una cosa divina, por lo menos en potencia.

Desde un punto de vista agnóstico me parece que la posición personalista es más sólida aún, puesto que, para el agnóstico, la persona es el valor moral y el valor espiritual más evidente que existe. Casi el único.

Pero, desde el punto de vista calvinista, me resulta inconciliable ese valor supremo de la persona con la teoría de la predestinación. Y me interesaría mucho que Denis de Rougemont pudiera aclarar este asunto.

Sr. Denis de Rougemont.— Yo temo que esto nos lleve muy lejos, ¡a un debate teológico terrible!

Los hechos refutan su objeción. Los países calvinistas han sido siempre los más activistas; es quizá una paradoja, se la concedo para ir más rápido, pero el calvinismo, a pesar de su doctrina de la predestinación (tal vez a causa de ella), es una religión muy activista. Para mí, la predestinación es algo extrema-

damente misterioso, de lo cual no es posible hablar rápidamente en términos racionales. Se concreta en una vida bajo forma de vocación y, en cuanto se habla de vocación, planteamos la persona. Esa es la base de toda mi doctrina personalista; la vocación personal que cada uno recibe. Si yo recibo una vocación, es que estoy predestinado a recibirla: no veo ahí ninguna clase de dificultad.

La predestinación jamás ha sido una especie de *numerus clausus* (se decidía que habría tantos miles de salvados). Hay pequeñas sectas que han dicho cosas como esa. La doctrina calvinista de la predestinación es la de San Agustín. ¡No podréis acusar a San Agustín de racismo teológico! La doctrina de la predestinación, en Calvino, está basada en cierto número de textos de los Evangelistas: "He venido al mundo para la salvación de muchos, de varios". Véase el *Tratado del Servo-Arbitrio* de Lutero.

Sr. Robert Weibel-Richard.— Denis de Rougemont ha traducido el *Tratado del Servo-Arbitrio,* de Lutero, y su prefacio contiene justamente tres páginas sumamente precisas dondel el traductor da una contestación a la pregunta del Sr. González Lanuza, entablando un diálogo entre Lutero y "una conciencia moderna".

Sr. Rafael Pividal.— Denis de Rougemont acaba de hablar de la persona como del objetivo más alto: esa era la teoría cristiana. Y es justamente eso lo que está en quiebra. Toda la cuestión consiste en saber qué es el hombre. Es preciso tener una antropología sobre la cual vamos a edificar algo.

Lo que veo muy bien, por ejemplo, es la teoría maritainiana que pone de acuerdo a los católicos con los protestantes y los judíos: lo esencial es que para nosotros, creyentes, el hombre no tenga su finalidad en el mundo, en la tierra. Qusiera que Denis de Rougemont tratara ese problema.

Sr. Denis de Rougemont.— La cuestión fundamental es la de la antropología. Antes de llegar a la divergencia entre una antropología humanista y una antropología cristiana, hay muchísimo que hacer inmediatamente contra la amenaza totalitaria, desde el punto de vista cristiano. Yo creo que la antropología cristiana irá más lejos. Lo importante es hacer juntos

una parte del camino, y los humanistas y los cristianos podemos ir juntos; lo mejor es no empezar a batirse en seguida. Hoy el problema no consiste tanto en saber cómo debe ser el mejor hombre, sino simplemente cómo los hombres pueden continuar siendo hombres, cómo pueden no convertirse en máquinas o animales. Antes de comenzar un debate más profundo, tendríamos que buscar la manera de rehacer un mundo en el que los hombres fueran más o menos hombres normales, en el que pudieran vivir una vida humana y discutir problemas.

Sr. Roger Caillois.— Yo querría interpretar el pensamiento de Pividal. Opino que el problema que él ha suscitado es importante. No creo traicionar su pensamiento al decir que, a su modo de ver, la diferencia entre la antropología cristiana y la antropología humanista es tan grande que la antropología humanista no puede no llevarnos a algo comparable al hitlerismo. Y tengo la impresión de que Pividal toma más o menos la argumentación de Dostöievski en *Los demonios,* o sea que, desde el momento en que ya no hay sobrenaturalidad, todo está permitido y especialmente una organización como la organización totalitaria.

Sr. Denis de Rougemont.— Yo no sé si realmente puedo contestar a esta pregunta. La palabra "sobrenatural" no me gusta mucho. Yo hablo más bien de trascendencia y ahí sí creo que humanistas y cristianos pueden hacer juntos el poco de camino de que hablaba, aún filosóficamente. Algunos de mis amigos personalistas formulaban una teoría de la persona en cuya base estaba la intervención de una trascendencia, el acto primero de una trascendencia —en términos cristianos, diríamos del Espíritu Santo—, pero la forma que resultaba de las traducciones podía ser absolutamente la misma para los cristianos o para los humanistas. Me interesa mucho no abrir demasiado este debate por el momento. Es simplemente una cuestión de estrategia. Tampoco me interesa hacer confusiones. Yo sé muy bien que se puede tomar la palabra "trascendencia" en dos sentidos completamente diferentes. No hemos llegado al punto en que podamos darnos el lujo de divergir sobre cosas como ésta.

Srta. María de Maeztu.— ¿Podría usted precisarnos un poco

más lo que entiende por "nueva ortodoxia?

Sr. Denis de Rougemont.— Puedo precisarlo formalmente, sin señalar si su contenido es cristiano.

Hoy, lo que llama la atención en el mundo es la incoherencia total de todo lo que hacemos. Hace un instante se hablaba de arte —se me preguntaba mi opinión sobre el arte moderno—; yo no pienso nada del arte moderno, no veo en qué sentido general se dirige. No hay una medida común entre los esfuerzos de un artista, los de un político, los de un hombre de negocios, los de un sacerdote; todas esas cosas son absolutamente incomparables, incompatibles.

Lo que llamo nueva ortodoxia es una doctrina central, con el hombre en el centro, que daría un sentido común, que indicaría el sentido de todas sus actividades.

La cuestión no se planteaba en la Edad Media. Estaba resuelta. Estaba resuelta todos los días, cuando se hacía una iglesia, cuando se creaban formas arquitecturales, porque tenían una relación directa con la teología, la cual estaba en relación directa con la filosofía y con todo lo que se hacía en el mundo. Hoy ya no existe un lenguaje común, y no hay comparación posible.

Entonces, la exigencia de una nueva ortodoxia es la exigencia de una coherencia, de una orientación común a todas las actividades.

Srta. María de Maeztu.— ¿Se trata entonces de un nuevo módulo, tomando como centro al hombre?

Sr. Denis de Rougemont.— Lo que yo llamo la persona es el hombre que no sólo es un engranaje en un conjunto, sino que es libre y al mismo tiempo está comprometido; que es autónomo y al mismo tiempo está ligado a una comunidad: el hombre realmente activo.

Srta. María de Maeztu.— Eso sería, entonces, más que una nueva ortodoxia, un nuevo humanismo. Eso es lo que llama Maritain "humanismo".

Sr. Denis de Rougemont.— Humanismo integral. Maritain, en sus argumentos, ha tomado ese término de humanismo que puede ser común a humanistas y a cristianos. El humanismo integral quiere decir el cristianismo. Pues no ha habido más

que un hombre integral que ha sido Cristo.

Sr. Rafael Pividal.— Está también la diferencia entre la persona y el individuo. Esta diferencia yo no la he visto nunca bastante clara. La espero todos los días. El individuo sería más bien la persona empírica, con todas sus ambiciones, sus egoísmos; y la persona sería el hombre que obra, que concibe algo que lo sobrepasa.

Sr. Denis de Rougemont.— Lo que yo llamo el individuo es un representante de la especie, sin atribución y sin orientación; y la persona es ese mismo individuo que recibe una vocación (en términos calvinistas) o una orientación espiritual que a la vez lo caracteriza, lo distingue en el conjunto de la especie, le da un aspecto particular y lo pone en relación con otras gentes por su acción misma, y que comprende que está a la vez diferenciado y puesto en relación. . .

Sra. Margarita Sarfatti.— ¿En relación social?

Sr. Carlos Alberto Erro.— De todo lo que ha dicho Rougemont se desprende que la tarea fundamental de este momento sería organizar la sociedad de los hombres sin precisar mucho si se ha de entender la palabra "hombre" en sentido humanista o en sentido teológico.

Entonces, ésa sería ahora la gran tarea. Pero no hemos hablado de los métodos para ponerla en actividad. ¿Es necesario para eso una revolución? Si es necesaria una revolución, ¿qué participación debe caber en ella a los intelectuales?

Yo quisiera, entonces, que Rougemont nos expusiera brevemente el sentido personalista de "revolución".

Sr. Denis de Rougemont.— Yo vería el papel de los intelectuales en esta revolución como una especie de Comité de Vigilancia. Lo que ha faltado —como lo sostuve hace un instante— a comienzos del siglo XIX era justamente un órgano de dirección que dijera: "Hasta aquí: no podéis ir más lejos sin desequilibrar todo el cuerpo social" o: "Aquí habría que ir más lejos"; una especie de Comité de Vigilancia depositario de la ortodoxia, de cierta doctrina del hombre que podría comportar muchas variaciones. Hay, sin embargo, cierto número de verdades generales sobre las cuales muchas personas podrían entenderse hoy y que han sido completamente arruinadas. Ellas

podrían constituir el núcleo de esta ortodoxia. La tarea de los intelectuales consistiría en velar por que todo lo que se hace en la acción política o económica permanezca en relación con esta ortodoxia o sea con esta doctrina del hombre.

Sr. Carlos Alberto Erro.— Todavía quisiera preguntar si el personalismo concibe la revolución como una ruptura violenta, o si la concibe como una evolución.

Sr. Denis de Rougemont.— Yo creo que la revolución debe ser una ruptura violenta *espiritualmente* con un conjunto de nociones, de doctrinas y de hábitos, pero que no hay sino ventajas en que no sea violenta en los hechos; es decir: que lo más ventajoso es abandonar el mito revolucionario del trastorno, que acaba siempre en tiranías. Cuando se destruyen muchas cosas, se precisa un dictador para ponerlas más o menos en orden, y nosotros vemos mucho más la revolución personalista como el conjunto de pequeñas creaciones hechas por las personas en sus propios ambientes, es decir la reacción de un gran número de pequeños focos: eso es lo que yo llamo el federalismo. Avivar los pequeños focos allí donde ya existen, o crear otros nuevos. Es decir que lo que habría que hacer sería una reviviscencia de los tejidos mucho más que una tabla rasa. Ahora, ya lo sabemos, cuando se hace una tabla rasa viene después una dictadura totalitaria. Hay que distinguir absolutamente la violencia espiritual de una especie de evolución, de crecimiento en la acción.

Sr. Roberto Weibel-Richard.— Usted habla de un Comité de Vigilancia. El problema sería saber cómo puede ser eficaz ese Comité de Vigilancia. Tenemos el ejemplo del Pen Club que publica declaraciones de intelectuales, reunidos en especies de concilios, sobre el deber presente, sobre la justicia y la injusticia, sobre la guerra, etc... Yo no veo verdaderamente cómo esas declaraciones pueden llegar a ser más eficaces que las Encíclicas Pontificias. Me parece que éstas tienen infinitamente más peso que una declaración de intelectuales y, sin embargo, son bastante inoperantes.

El verdadero problema está en lograr que el intelectual ejerza una influencia seria.

Sr. Roger Caillois.— Yo quisiera decir también algunas pa-

labras sobre esta concepción de revolución que acaban de plantear Erro y Rougemont. Yo creo que ya es demasiado tarde para promoverla; pienso que esta revolución está efectuándose y ya no es tiempo de elegir la manera en la cual sería deseable que se hiciera. Lo que ha pasado en el mundo desde 1914 hasta ahora, y lo que sigue pasando, es una refección total de las formas políticas y sociales, es una verdadera revolución que ya no hay modo de detener.

Yo no quiero formular, a mi vez, una teoría del fatalismo histórico, pero está claro que mientras se están produciendo transformaciones de esta envergadura no es posible impedir que vayan hasta el final, sobre todo cuando la revolución es, además, una guerra. Ignoro si ustedes han leído el estudio de Halévy sobre las relaciones de la revolución y de la guerra desde 1914: no conozco nada más convincente.

Y temo que esta revolución vaya contra el federalismo; temo que los pequeños equipos de intelectuales sean ridículamente inoperantes, temo que la situación de los intelectuales marche de mal en peor, y tengo la impresión de que esta revolución unifica mucho más los grandes Estados y que acentúa más aún el Estatismo. Tengo la impresión de que las únicas puertas abiertas para los intelectuales se les van a cerrar y que serán eliminados de la escena del mundo, más aún de lo que siempre lo han estado.

Ya he dicho hasta dónde estaba en desacuerdo con lo que decía MacLeish; sólo hay un punto en todo su trabajo que yo apruebo sin reservas; me refiero a las líneas donde él señala que, en las revoluciones totalitarias, el hombre de la masa, que no piensa más que en comer y beber, no sale muy perjudicado y que hasta sale, más bien, ganancioso, mientras que el intelectual, para quien la libertad es el primer bien, es también la primera víctima de esas transformaciones.

Por mi parte, creo que no es posible cambiar las líneas generales del mundo que se está gestando. Es posible, felizmente, saber si el nuevo sistema estará fundado en la dominación de una raza o, por el contrario, en una justa repartición de las riquezas del mundo. Es precisamente la puesta que se arriesga en el conflicto actual. Pero, de todas maneras, la suerte del in-

telectual parece destinada a ser miserable. Llevará tanto tiempo organizar la victoria que resulta poco probable que interesen las cosas del espíritu: parecerán una imperdonable distracción o traición.

Pero tal vez entonces, justamente, será el momento para el intelectual de ganar esa autoridad de que está privado. Rechazado por la sociedad, y extraño a un siglo que también lo rechaza, estará forzosamente condenado a la burla y a la pobreza y quizá pueda, en esas condiciones, recuperar la seriedad y la dignidad, la misión que no puede reivindicar en el presente sin que se le opongan fáciles objeciones.

Las dos cosas que yo pedía hace un instante para él, para que obtenga su autoridad y su responsabilidad, o sea desprendimiento y solidaridad, le serán entonces impuestas, porque la solidaridad se revela mejor en la miseria, y uno aprende a prescindir de los bienes superfluos de que se encuentra privado. Me parece que la salvación —no en el sentido religioso, sino en el sentido social de la palabra— del intelectual, el papel que puede desempeñar en el mundo, son posteriores a la caída en desgracia que, a mi parecer, le espera.

Sr. Denis de Rougemont.— Yo creo también que en un futuro inmediato vamos a asistir a la creación de Estados aún más enormes; el gigantismo va a continuar durante cierto tiempo; será un mundo de una vida absolutamente imposible, sin realidad, y pasado mañana, digamos, se formarán necesariamente por todas partes pequeños focos. Es preciso, sin embargo, que los hombres continúen existiendo. Y sólo pueden existir en comunidades muy exiguas, en comunidades muy restringidas, porque es absolutamente la única forma de vida concreta que los hombres han encontrado. No hay eficacia posible del pensamiento si no es en relación con una comunidad no muy grande.

Yo estoy en la más completa oposición con lo que Caillois acaba de decir respecto a la salvación para los intelectuales. Demasiado hemos visto, durante el siglo XIX, intelectuales separados de la comunidad. Una gran parte del mal que han hecho viene de ahí. El mal que ha hecho un Nietzsche consiste precisamente en haberse apartado de la sociedad y en haber desa-

rrollado teorías irresponsables; él sabía muy bien que esas teorías no serían jamás aplicadas. Yo no creo que sea en esta forma cómo los intelectuales vuelvan a encontrar su responsabilidad, sino más bien ensayando sus ideas en un medio restringido y concreto. Eso y sólo eso puede devolver a un intelectual el sentido de la responsabilidad: es decir, que lo que él diga pueda ser inmediatamente aplicado. Es la aventura de todos los revolucionarios que han formulado teorías extremadamente violentas mientras estaban separados de toda comunidad real. Una vez que llegan al poder se dice que echan agua en el vino. Eso significa, simplemente, que se vuelven responsables, que ven los resultados de su pensamiento y que están obligados a corregirlos.

Allí —a mi juicio— está la salvación para el intelectualismo: en una disciplina mucho más completa que la disciplina un poco romántica de una orden monástica o de cosas por ese estilo. Es demasiado fácil ceder a la tentación de la orden monástica en la que uno se separa del mundo. Las disciplinas que se reciben de una acción en una comunidad son mucho más fecundas.

Sra. Margarita Sarfatti.— ¿Quiere usted señor Rougemont, permitirme dos preguntas? una es pertinente al debate; la otra no lo es tanto, quizá, pero tiene una importancia muy grande.

La primera es: ¿qué consigna cree usted apropiada para ese movimiento de que habla? ¿Cuál sería la consigna, para simplificar un poco las ideas, que le daría usted? Yo creo que en el mundo, en el sentido intelectual, surgen siempre consignas: el cristianismo aportó una gran consigna, el marxismo tiene la suya, el mismo Nietzsche... Hay consignas simplistas que, no obstante, son las que remueven un poco las ideas, que hacen caminar a la gente, que sirven de orientación. Es acaso indiscreto preguntarle ¿cuál sería, más o menos, su consigna?

En segundo lugar, la teoría que usted acaba de esbozar me parece excelente: es la teoría de la calidad contra la cantidad; la lucha a la cual asistimos hoy es la lucha del hombre contra la masa, de la calidad contra la cantidad.

Usted nos ha hablado siempre de la posición de los intelectuales. ¿No deberíamos ocuparnos más bien de la posición de

los valores espirituales y no de la posición del intelectual?

Lo que me parece aterrador en este momento no es tanto la cuestión del intelectual, sino la cuestión del espíritu y de los valores intelectuales que van oscureciéndose en el mundo. Es salir un poco del debate, pero tal vez es llevarlo un poco más alto.

Sr. Denis de Rougemont.— Yo estoy mucho más por la destrucción de todas las consignas que no por la invención de nuevas consignas, a causa de la enorme crisis del lenguaje y de la ausencia de una común medida.

¿De qué manera será entendida esa nueva consigna? La consigna "democracia" hace caminar a todo el mundo en todas las direcciones posibles e imaginables, hasta en las más antidemocráticas; la consigna de libertad no ha sido mejor comprendida. Si lanzamos la consigna de "persona", se la entenderá de treinta y seis maneras y nunca será comprendida por las masas. En el fondo, yo soy muy contrario a la consigna: corresponden a una táctica totalitaria. Y lo que queremos nosotros es una táctica exactamente inversa: creación de focos no en torno a una consigna, sino en torno a cierto número de realidades humanas mucho más complicadas que una consigna porque son realidades vivas. Puede ocurrir que en el curso de una acción se desprenda una consigna, naturalmente.

Sra. Margarita Sarfatti.— Yo querría preguntarle cómo ve usted, en esta lucha entre la cantidad y la calidad, la orientación del partido que habría que tomar para luchar contra esa primacía del número y de la cantidad de que usted nos ha hablado de manera tan feliz y tan profunda.

Sr. Denis de Rougemont.— He contestado a su pregunta por adelantado: rehacer comunidades, lo que yo llamo el federalismo. No oponer otro frente al frente totalitario, porque, en la noción misma de frente, hay totalitarismo. Por el contrario, oponerse a él donde uno está, cada uno en el medio en que actúa. Una táctica completamente diferente.

Sr. Roger Weibel-Richard.— No hay oposición completa entre el punto de vista de Roger Caillois y el de Denis de Rougemont: en las Iglesias cristianas primitivas, los miembros de la Iglesia trabajaban como artesanos ocupándose simultáneamente de la acción espiritual y de la actividad económica.

Además, pronto vinieron las persecuciones, y fue precisamente en el momento en que se derrumbaban y se edificaban inmensos imperios cuando esas pequeñas comunidades, que parecían no tener ninguna acción sobre la historia, han preparado, sobre un plan completamente diferente, un nuevo orden humano.

Sr. Denis de Rougemont.— Hace un instante yo me lamentaba contra la idea de un intelectual que se separe voluntariamente del mundo.

Sr. Roger Caillois.— Un campo de acción sería la predicación. El intelectual no tendrá, me imagino, más que la palabra, la confidencia y tal vez el ejemplo.

Sr. Denis de Rougemont.— Lo importante es que él quiera permanecer en relación con una comunidad, y aún, si no puede hacerlo, que no tome esa actitud subversiva del hombre que dice: *soy* rechazado.

Sr. Carlos Alberto Erro.— Me parece que hay que conectar la primera respuesta de Rougemont con la segunda. Desde el momento que no se concibe la revolución como una ruptura instantánea sino como una ruptura, simplemente, en el sentido espiritual, pero, en el sentido práctico, como un crecimiento que se produce con la formación de distintos núcleos locales, los intelectuales lógicamente tienen que actuar, en la formación de esos pequeños núcleos, en una forma muy distinta de lo que sería un comité central de intelectuales, que haría cosas parecidas a las Encíclicas.

La idea de los pequeños grupos yo la he visto primero en Berdiaeff y luego en Hegel, que encaran la cuestión en general. Pero todos van a lo mismo. Parece que es una idea que tiene ciudadanía hoy entre los intelectuales.

Srta. María de Maeztu.— Parece que no hay otra solución. Lo mismo está en Bergson: no hay más que la formación de pequeños grupos.

Sr. Rafael Silva de la Cuadra.— Tal vez no carezca de interés hacer notar que la situación de la Iglesia Católica en Alemania tiene algo parecido, en los momentos actuales, con la de las primeras comunidades cristianas. Es un síntoma singular que, dada la situación trágica en que se vive en

Alemania, haya cientos de personas que se pasan del protestantismo al catolicismo, especialmente los adultos, especialmente los intelectuales. Pues encuentran, dentro de Alemania, pequeños círculos católicos donde pueden actuar, defender y conservar los valores del espíritu.

En los círculos católicos alemanes se está trabajando, a la sordina, precisamente en la forma en que indica el Sr. Rougemont.

Sra. Victoria Ocampo.— Silva acaba de llegar de Alemania.

Sr. Denis de Rougemont.— Usted conoce la *Bekenntriskirche* (Iglesia confesante), que también ha adoptado esa táctica. Los pastores luteranos y calvinistas que se han rehusado a saludar el régimen, han encontrado (aún en la Iglesia luterana que estaba muy centralizada) el sentido de la comunidad local, de la parroquia.

Es una especie de táctica espiritual que corresponde, en el fondo, a la única táctica militar que se ha revelado eficaz en esta guerra: pequeños focos de resistencia en lugar de líneas y frentes.

Sr. Eduardo E. Krapf.— Yo podré dar la razón de por qué hay más conversiones al catolicismo. La conversión al catolicismo ofrece, al mismo tiempo, la garantía de comunidades con un espíritu universal, mientras que la conversión a la Iglesia luterana deja al individuo en una comunidad exclusiva con el espíritu alemán.

Sr. Denis de Rougemont.— No soy de su opinión. Si se tratara de la fracción de la Iglesia protestante que se ha adherido al nacional-socialismo, sí, naturalmente. Pero hay un gran esfuerzo de "catolicidad", en el sentido etimológico, en el despertar protestante actual, en el *movimiento ecuménico.*

Sr. Eduardo González Lanuza.— Quisiera preguntar de qué manera actuarían sobre la comunidad esos pequeños grupos, esos focos de intelectuales. De qué manera ellos serían el motor. Por qué medio de transmisión se produciría su pensamiento o su espíritu sobre la comunidad, dentro del sistema personalista.

Sr. Denis de Rougemont.— Ellos constituirán la verdadera sociedad. El resto, serán las multitudes; lo que hoy exis-

te no es una sociedad: son multitudes uniformes. Sólo allí donde vuelve a formarse una pequeña comunidad, la palabra sociedad adquiere nuevamente un sentido, las relaciones humanas vuelven a someterse a una jerarquía en la que, por ejemplo, un intelectual puede encontrar un lenguaje y un vocabulario comunes con un cierto grupo.

Sr. Robert Weibel-Richard.— Esos pequeños grupos ¿se parecerán a los equipos sociales de Robert Garric, por ejemplo?

Sr. Denis de Rougemont.— Serán como una comunidad o como una parroquia. Yo veo grupos humanos con diversidades humanas, pero de pequeñas dimensiones, porque solamente las cosas rinden en las pequeñas dimensiones.

Sr. Eduardo González Lanuza.— Es interesante saber no sólo cómo actúa sino también cómo se transmuta el pensamiento del intelectual en acción.

Sr. Denis de Rougemont.— Es difícil dar una respuesta general. Se tratará justamente de cosas concretas, siempre diferentes y siempre precisas; se transmitirá por el lenguaje, porque el lenguaje puede ser común en una pequeña comunidad. Tenemos que evitar hacer un nuevo sistema personalista que sería como el sistema marxista. El pensamiento personalista es anti-sistemático. Serán casos particulares. Lo único cierto que hay en el mundo son los casos particulares.

Sr. Eduardo González Lanuza.— Sí, pero si resultara que en cada caso particular se demostrara precisamente que el espíritu no tiene una acción directa cuando no está amparado por un sistema coercitivo sobre los hombres. . .

Por ejemplo, es clásico que el cura, en los pequeños pueblos, predique la temperancia, y que los feligreses salgan de la iglesia y se vayan a beber a la taberna que está al lado de la iglesia. . .

Sr. Denis de Rougemont.— Eso no tiene ninguna importancia. Lo importante es que se predique la temperancia. Yo pido un sistema donde exista la verdad. Hay que proponerlo a la gente; no depende de nosotros, naturalmente, hacer que la gente crea en lo que uno le dice. Lo que depende del esfuerzo de los intelectuales, quizá, es que la gente comprenda lo que se le dice.

Sra. Victoria Ocampo.— Lo que importa sobre todo es que la gente vea que los que predican algo hacen lo mismo que predican. Estamos cansados de ver gente que predica ciertas cosas y que no hace esas cosas que predica. A esa gente no se la puede respetar.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Querría hacer todavía una breve pregunta. En este problema de la dispersión de las ideas que existe en el mundo moderno, la dispersión de ideas corresponde también a una excesiva división del trabajo. ¿Su grupo ha pensado en dar soluciones a este problema?

Sr. Denis de Rougemont.— Nosotros teníamos el proyecto, en el grupo personalista del *Ordre Nouveau*, de hacer una comunidad tomando intelectuales de las ramas más diferentes: un filósofo, un novelista, un matemático, un médico, un teólogo, y comenzar trabajos en común, teniendo en cuenta las conclusiones de cada rama para intentar, justamente edificar esta nueva ortodoxia.

El debate de hoy no comporta conclusión alguna: si ha sido fecundo, será un *comienzo* y no una conclusión.

(La reunión termina a las 21 y 15).

1 DENIS DE ROUGEMONT: *Penser avec les Mains.*

¿TIENEN LAS AMERICAS UNA HISTORIA COMUN?

Reunión del lunes 13 de octubre de 1941. El debate comienza a las 22 y 30.

Exposición del Sr. Roger Caillois.— Antes de preguntarnos si las Américas tienen una historia común, parece necesario indagar lo que significa la palabra "historia". Existen de ella, por lo menos, tres conceptos diferentes.

La primera es, sobre todo, oriental, pero está muy generalizada en otros países; según esta concepción, tiene muy poca importancia el conocimiento del pasado, en tanto que pasado, y no sólo el conocimiento sino también la cronología. Es decir que el papel de la historia no consiste en establecer una continuidad de acontecimientos, sino en narrar una serie de anécdotas significativas, una serie de hechos ejemplares. En tales condiciones, apenas se plantea el problema de la autenticidad de esas anéctotas. Basta que ellas suministren modelos a las generaciones futuras, y estos modelos son proverbios cuya fecha (su localización en el tiempo) importa poco.

Es así como los chinos, por ejemplo, han comprendido la historia. En este caso, lo importante no es el lugar que un acontecimiento ocupa en el pasado sino su repetición, la cual acrece su valor sugestivo y su poder de persuación. La historia, entonces, es sólo moral y ejemplar. Esta es una tentación constante de la Historia. Por eso, cuando en las escuelas de Francia se enseña que los galos sólo tenían un temor: que el cielo se les cayera sobre la cabeza, se busca una finalidad semejante, y el relato completo de los hechos memorables del país se desenvuelve según una serie de imágenes y una serie de prover-

bios dirigidos todos en el mismo sentido: el Gran Ferré, Bayardo, el Caballero de Assas, el pequeño tambor Bará, etc.

Otra concepción de la historia es la concepción científica. Esta se propone una resurrección integral del pasado y, naturalmente, apunta al trabajo objetivo: hay que alcanzar la verdad, saber lo que ha sucedido en una fecha dada en un lugar determinado, y todo eso con independencia de las necesidades políticas, de las opiniones de los interesados, de las pasiones del historiador. Inútil insistir sobre ella: es la concepción de la historia que el siglo XIX hizo triunfar en todas partes.

Pero existe una tercera concepción de la historia, muy característica del siglo XX. Los filósofos advirtieron muy pronto que la ambición de resucitar los acontecimientos del pasado lindaba con lo imposible, porque no se puede resucitar integralmente el pasado, y porque el historiador es hombre y, como hombre, pertenece a un grupo que tiene intereses y pasiones; de modo que uno de los principales problemas que la filosofía de la historia ha encontrado es el problema de los límites de la objetividad histórica. Se ha pensado que la completa objetividad era inaccesible, y el historiador, no pudiendo resucitar el pasado, lo interpreta. Por eso gran número de historiadores, sobre todo en Alemania, han llegado al extremo de afirmar –desesperando, en parte, de alcanzar la objetividad absoluta y, más aún, por esa tendencia funesta que conduce a convertir en principios los errores– que la historia *debía ser* una sistematización únicamente destinada a servir al porvenir. La historia de un pueblo se transformaba en política, es decir, debía servir a su grandeza futura y ser la más adecuada para animarlo a perseguir el destino más seguramente histórico: el de la conquista por las armas. La única misión de la historia es exaltar a los pueblos.

No necesito deciros que es la concepción de la historia adoptada en Alemania por el nacional-socialismo. Este partido, tratando de "historicidar" todo valor, necesitaba mostrar que los valores no existen sino en función de los intereses de un Estado o de una nación. Es muy interesante el hecho de que también se haya esforzado en "historicidar" la historia, si así puede decirse, o sea que haya abandonado de más en más la idea

que la historia debe ser una resurrección imparcial del pasado para hacer de ella un arma de combate y un procedimiento de exaltación nacional: si la total objetividad histórica es imposible, la historia de un pueblo debe servirle, al menos, para darle una misión y alimentar su voluntad de poderío.

Terminada esta introducción, quisiera examinar qué aplicación posible tienen para América estas tres concepciones de la historia.

Con respecto a la primera (la historia anecdótica y ejemplar, el folklore de los héroes), sólo a los americanos les toca pronunciarse. Sin embargo, quien como yo los imagina de muy lejos es capaz de distinguir, me parece, una figura-tipo en los héroes americanos. Tal vez advierta en ellos diferencias palpables quien los percibe de más cerca. Me parece, pues, descubrir no sé qué aire de familia entre San Martín, Bolívar o Washington, o entre Franklin, Sarmiento o Lincoln; quizá me exceda en mis derechos de extranjero al tratar de definir sus rasgos comunes, pero pienso que aquí es posible, más fácilmente que en Europa, formar un tipo de héroe que sea de verdad un héroe popular continental, es decir, que no sea representativo de un sólo país, aunque permanezca unido territorialmente a su nación de origen, y cuya figura moral valga independientemente de las fronteras dentro de las cuales se ha ejercitado principalmente su actividad; por lo demás, los héroes americanos franquearon gustosos esas fronteras. La no intervención, el egoísmo nacionalista, no existían entonces.

Debemos condenar la tercera concepción de la historia, que no es moral ni ejemplar y que tampoco tiene valor objetivo. Consiste, como he dicho, en situar el pasado de un país en una perspectiva adecuada para conducirlo a una actitud política definida. Sin duda el historiador, por el hecho de pertenecer a un país y a una época, será siempre sensible a las corrientes que la dirigen hacia determinada acción. Pero lo que cuenta es la actitud del espíritu y la voluntad de que esta dirección sugerida al historiador no sea por él recibida con complacencia, sino que la vea como un residuo e impureza inevitables de su obra.

Paso en seguida, pues, a la historia objetiva del hemisferio

americano, con el deseo de saber si es posible determinar en ella caracteres y rasgos valederos para todas las naciones americanas.

Recuerdo otro debate que hubo aquí mismo el año pasado. Se subrayaron las diferencias que existen entre las diversas Américas, entre América del Norte y América del Sur, América blanca y América india, América latina y América anglosajona; la diferencia, por fin, asombrosa para mí (y en que nunca pensé desde Europa), entre la América del Atlántico y la América del Pacífico. Hasta recuerdo haber oído afirmar que la verdadera América empezaba en Córdoba. Todas esas diferencias son ciertas, pero me pregunto si no son diferencias de civilización más bien que de historia. Y aquí planteamos una cuestión difícil: la oposición entre civilización e historia. Las dos no están forzosamente unidas, y, si bien puede hablarse de historia continental, apenas puede hablarse, me parece, de civilización continental.

Eso mismo sucede, por lo demás, con la civilización europea, que no cubre en modo alguno el continente que se llama Europa. ¿Cómo definir la civilización europea? Para ello os bastará recordar los caracteres que ha enumerado Valéry. Según él, participa en la civilización europea toda cultura que contiene las tres herencias siguientes:

1) La civilización griega, y, con ella, la geometría, las nociones de medida y de ciencia; la noción de verdad objetiva y de armonía con la medida humana.

2) La civilización romana, con la idea de norma jurídica y la noción del derecho universal, que, no siendo más adecuado a una nación que a otra, vale igualmente para todos los hombres.

3) La civilización cristiana, con su ideal de caridad y amor al prójimo.

Recordarán ustedes que Valéry termina diciendo: "Llamo Europa a toda parte del mundo que contiene estos tres caracteres a la vez". No creo, por lo demás, que la enumeración sea completa, y gustoso agregaría un cuarto elemento: la noción del honor, que nos viene de los bárbaros, particularmente de los celtas.

Pues bien: estos cuatro caracteres no los han recibido los diferentes países de Europa de manera homogénea ni simultánea. Eso se debe, justamente, a las particularidades del desarrollo histórico de cada nación. Así, a Rusia apenas la ha tocado la mayoría de esas influencias y a Alemania, en su conjunto, sólo tardíamente. Y es que los límites del Imperio Romano, sumamente netos, estaban indicados por fortificaciones que separaban de manera total lo que quedaba dentro de lo que quedaba fuera del Imperio. Este límite corría entre Inglaterra y Escocia, comprendía casi toda Francia, Bélgica, la Renania, la mayor parte de la Alemania del Sur, Austria, Rumania; dejaba fuera todo el norte y el este de la Europa actual. Una circunstancia significativa es que el protestantismo se desarrolló sobre todo en los países que no pertenecieron al Imperio Romano. La oposición creció.

Poco coinciden, pues, las civilizaciones con los continentes, y quizá podría demostrarse que las civilizaciones no siguen los llenos, es decir, los continentes, sino los vacíos, es decir los mares. Hay una civilización mediterránea: la civilización antigua. Hay igualmente —y con esto llego a lo que se decía en el último debate sobre la diferencia entre la América del Atlántico y la América del Pacífico— una civilización atlántica. Ocupa el contorno del océano y no penetra sensiblemente en el interior de las tierras, ni en América, ni siquiera en Europa.

Y esta distinción define —a mi juicio— lo que debe entenderse por unidad de la historia americana. En América, cualesquiera que sean las diferencias entre las civilizaciones originarias o las actuales condiciones de existencia, materiales y espirituales, no hay duda que, *históricamente,* el hemisferio recibió de golpe los cuatro elementos que forman la tradición europea: los heredó, además, como mezcla homogénea, en tanto que esa mezcla no fue nunca tan igual y fundida en Europa, porque a veces determinado elemento, más acentuado en un país, faltaba en otro. Por el hecho de que América tuvo una existencia colonial, recibió la tradición europea de los países en donde se hallaba más fuertemente arraigada, es decir de los países atlánticos, únicos colonizadores durante mucho tiempo: España, Portugal, Francia, Inglaterra; recibió entonces la

mezcla que constituye la civilización europea bajo una forma sensiblemente más uniforme que gran parte de Europa.

Tal es la condición de la unidad. Y ésta surge de otra circunstancia: las colonias americanas no continuaron siendo colonias; se hicieron independientes, y su liberación, es decir, la toma de conciencia y la autonomía de estos países, fue verdaderamente un fenómeno americano continental, en el pleno sentido de la palabra, en tanto que en Europa las naciones llegaron al estado nacional al cabo de muchos siglos. La constitución de Alemania como nación, por ejemplo, apenas data de setenta años atrás. No hablo de las pequeñas naciones de la Europa Central, que apenas han conseguido, en los momentos actuales, hacer coincidir una conciencia nacional con un territorio geográficamente definido.

En América, por el contrario, el constituirse en nación y el obtener la independencia ocurrieron simultáneamente. Lo realizaron, por añadidura, unos mismos hombres, en las mismas circunstancias, por los mismos medios, por las mismas pasiones, bajo la influencia de las mismas ideas. Para quien ve las cosas desde el otro lado del océano, la unidad del fenómeno es asombrosa.

Agrego que la liberación simultánea de las naciones americanas se realizó con un espíritu de solidaridad para el cual contaron poco las fronteras. Los libertadores fueron realmente y primeramente americanos conscientes de la unidad de su hemisferio antes que de los intereses de sus patrias respectivas. La accesión a la existencia nacional y, al mismo tiempo, a la libertad, dio a las diversas naciones americanas una misma forma de gobierno. Todas fueron repúblicas. Las instituciones, sin duda, y sobre todo las costumbres políticas, son diferentes en los diferentes estados. Prácticamente, en todos se pueden observar todas las costumbres, aún las más funestas. Pero el principio es en todas partes idéntico y garantiza la prédica de un ideal común.

Un tercer carácter parece igualmente determinar para América una vida supernacional que no existe en Europa. Hoy es 13 de octubre, día siguiente al de la fiesta en que se conmemora el descubrimiento de América. Esta solemnidad, verdade-

ra fiesta americana, me hace lamentar vivamente que en Europa no exista una fiesta europea. Una fiesta es cosa más importante de lo que suele imaginarse. Es el instante de comunión de las multitudes. Aunque sea esquelética, abstracta, aunque esté reducida a un simple día de cesación de trabajo, ya es mucho que exista. Y veo en las banderas de las veintiún repúblicas americanas, flotando las unas junto a las otras, el testimonio menos equívoco de la existencia de una solidaridad continental. Esta solidaridad se encuentra reforzada por el estado lingüístico: en Europa, los idiomas coinciden más o menos con las naciones. El idioma es, por lo tanto, un principio de nacionalidad. En América hay muchos menos idiomas que Estados. El idioma, pues, no es un elemento de incomprensión o de separación. Una de las medidas más eficaces para fortificar la unidad panamericana sería, sin duda, hacer obligatorio el estudio del inglés en la América latina e, inversamente, hacer obligatorio el español en los Estados Unidos y el Canadá. Cada cual, entonces, hablaría las dos lenguas de civilización de América, pues los brasileños entienden el español, aunque hablen portugués, y los canadienses, aún los que hablan francés, comprenden el inglés.

Más aún: América fue poblada por emigrados. Este dato es sumamente importante. Los emigrados, por definición, son —en el sentido propio del término— aventureros que lo dejaron todo tras sí, hasta su patria, de modo que en América la idea de nación se encuentra por completo desprendida de todo carácter tradicional y hereditario. Es una tierra de elección y de adopción. Las diferencias territoriales no encubren, como en otras partes, oposiciones religiosas, ni rivalidades históricas, ni diferencias lingüísticas; aquellos que vinieron a América fueron siempre personas libres, voluntariamente despojadas de su pasado y deseosas de liberarse de él.

Me parece que estos caracteres definen suficientemente la unidad íntima de América, tal como se le aparece, por lo menos, a un europeo. Todos ellos conducen a la noción de libertad como esencia de América, en el doble plano individual y nacional. Hasta el nacimiento de las naciones americanas fue una liberación, y aquellos que vinieron a establecerse a estas tierras eludían la tiranía, la persecución o la pobreza. Estaban

dispuestos a comenzar una vida nueva. Por eso los diferentes pueblos americanos parecen poseer un sentimiento más agudo que los europeos del valor del individuo y de aquello que puede representar y obtener el libre despliegue de las facultades de cada uno. El nacimiento, aquí, no cierra ningún camino, y la fortuna misma es más inestable que en otras partes.

El hemisferio americano no es únicamente solidario por los acontecimientos ya inscritos en su historia, sino que también, y sobre todo, es solidario en su historia futura: es decir, en su misión.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— La exposición de Caillois me parece original y luminosa. Nos demuestra, ante todo, que la idea de las semejanzas y hasta de la posible unidad de las Américas no está fundada en el panamericanismo de origen político.

Hay unas realidades que unen las Américas. Claro está que tenemos que tomar en cuenta lo que las separa, como ha recordado Caillois o ha señalado en otra ocasión Arciniegas: las diferencias de norte y sur, y hasta las de Atlántico y Pacífico.

Es curioso que esta idea de la unidad de las Américas, que ahora se presenta como propósito que viene de los Estados Unidos, como idea que irradia sobre todo de Washington, en su origen fue una idea de la América latina. El primer panamericanista no es Blaine, no es ningún estadista norteamericano; es Bolívar, que concibe el Congreso de Panamá. Y, a lo largo del siglo XIX, se puede encontrar en los latinoamericanos —por ejemplo, en poetas como Andrade, que escribían odas políticas— la idea de una unidad de América.

Hay, pues, las realidades que ha señalado Caillois y la historia de la idea de la unidad de América, hecho muy interesante. Hasta antes de 1889, la idea de la unidad de las Américas pertenece a la América latina; a partir del momento en que Blaine imagina la primera Conferencia Panamericana, Washington es el centro de esa idea, y entonces la América latina empieza a entusiasmarse menos por ella.

Con relación a las similitudes que ha indicado Caillois, el problema es si esas unidades básicas pueden sobreponerse a las diferencias entre dos Américas que están separadas políticamen-

te y en aspectos de su cultura. Pero es curioso que, por ejemplo, el Brasil, cuya lengua apenas se distingue del español y, en consecuencia, si cualquiera de nosotros va al Brasil y habla español se le contesta en portugués y nosotros lo entendemos perfectamente, es curioso —digo— que el Brasil, a pesar de eso, se mantenga separado de la América de habla castellana, solamente por esa pequeña diferencia. El ningún trabajo que nos tomamos cuando vamos al Brasil para hablar portugués se traduce en el ningún trabajo que hacemos por leer portugués. De ahí que, en muchos sentidos, el Brasil permanezca ignorado por la América española. Y, sin embargo, las semejanzas del Brasil con el resto de la América latina —es decir, con la América de habla española— son muy grandes. Hay diferencias puramente externas, como el hecho de que el Brasil haya sido Imperio durante más de sesenta años; pero es significativo que al fin se haya convertido en república, y que esa república se conduzca exactamente como las demás de la América latina.

Es hecho que se ha señalado más de una vez cómo ciertos fenómenos sociales y políticos ocurren en la América latina con una identidad cronológica sorprendente. Por ejemplo, en los años de 1880 a 1890, la trasformación económica de toda la América latina.

Caillois consideraba que era posible una especie de unidad, sobre la base de que toda la América latina aprendiera inglés y toda la América de habla inglesa aprendiera el castellano. Eso, indudablemente, sería un acercamiento grande; pero quedan muchas otras cosas.

Quizás, ante todo, es la diferencia de poder lo que salta a los ojos y para muchos es como una barrera. Hay, después, diferencias de tradición: tradición religiosa, pongo por caso. Tradición religiosa que influye de un modo esencial en el carácter de los pueblos.

El protestantismo, sobre todo el protestantismo de tipo puritano, no el protestantismo de tipo episcopal, define al pueblo norteamericano, explica muchos hechos de su historia, y ayuda a explicar su desarrollo económico. En cambio, el catolicismo explica hechos de la vida hispanoamericana. Poco importa que, en este momento, haya mucha indiferencia religio-

sa, en el Norte como en el Sur: desaparece —si se quiere— el contenido y el marco mental del catolicismo y el del protestantismo calvinista.

Srta. María Rosa Oliver.— Usted ha señalado la parte negativa del problema, porque se corre el peligro de acentuar demasiado su aspecto positivo.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Sí, efectivamente.

Sr. Carlos Cossio.— Voy a hacer algunas observaciones sobre este problema, que me ha preocupado desde hace muchos años. En realidad, lo sentí desde una vez que me invitaron a un campamento internacional de estudiantes, adonde concurrieron estudiantes de toda la América, incluso de los Estados Unidos. Y desde entonces en mí ha ido ganando terreno la idea de que se vive de una ficción al tratar el problema.

No creo que exista otra unidad que la unidad geográfica, que no es la que interesa ni la que cuenta. No creo que exista algo así como una conciencia latinoamericana; ni siquiera la posibilidad de una cultura latinoamericana.

Me refiero primero a estos términos concretos, limitándonos al sur del hemisferio, para después conectarlo con el norte del hemisferio.

Generalmente se limita la contraposición a los pueblos de habla española y a los pueblos de habla inglesa. Es que tampoco creo que haya tal Latino-América. Me parece que nos conducen ideas que respondieron a la realidad de los hechos en la historia pasada, —hasta la mitad del siglo XIX, más o menos, para señalar una fecha.

Creo que podría decirse, para tomar una fecha argentina, que hasta 1853 ha habido en el continente sudamericano un problema común, de tipo cultural. Y, hasta ese momento, ha habido una historia americana y una civilización de carácter común latinoamericano.

Pero también me parece que todos esos aspectos que ha destacado el Sr. Caillois —y que, sin duda, son interesantes— pierden importancia si uno los conecta con la realidad social que se ha creado en América en el curso del siglo pasado. Y desde el año 53 —fecha un poco arbitraria, pero escogida, simplemente, para señalar alguna—, la realidad sociológica del continente

sudamericano se ha diversificado en forma tan pasmosa, que destruye toda idea anteriormente válida; destruye toda idea de que exista algo así como un núcleo latinoamericano, o una Indo-América, para decirlo con la frase de Haya de la Torre. Estamos acostumbrados a los espejismos. Y creo que éste es el que más entusiasma a la juventud. Hagamos un examen de la realidad social de los pueblos de América. En el Perú, por ejemplo, el 80 por ciento de la población es indígena y se dice que el 10 por ciento es amarilla; sólo hay un 10 por ciento de población blanca. En Bolivia, los indígenas son el 84 por ciento. Un día apareció un pequeño telegrama en los diarios, procedente del Perú, que anunciaba que en algunas provincias se había producido un levantamiento, pero sin consecuencias.

Son levantamientos de este tipo: la gente, la indiada —porque es india pura—, vive con su vieja idea de que el blanco es el usurpador. Un buen día, se rebelan, se levantan, y hacen víctimas de su rebelión a los símbolos de la civilización blanca, que son el cura, el juez de paz, el comisario, a lo mejor el farmacéutico; hasta que va el ejército y restablece las cosas.

Y, refiriéndose a esto, me decía un amigo peruano con quien traté del asunto: "Calcule usted cuántas personas mueren en estos alzamientos". Para mí era cosa imposible de calcular; mi amigo agregó: "La última matanza de indios de este tipo que hubo en el Perú, estando yo allá, dejó sobre el campo más de seis mil cadáveres. A estas peleas va la indiada con las mujeres y los chicos, en forma primitiva. Después de la lucha, muchos de estos pobres indiecitos quedan abandonados, y, cuando se retiran las tropas blancas, los recoge quién sabe quién".

Otro tipo de fenómeno social: en el Brasil, por ejemplo, el 84 por ciento del presupuesto federal lo cubren dos Estados: Säo Paulo y Minas Geraes. Lo que quiere decir que el Brasil, como organismo económico, no es lo que vemos en el mapa. El Estado Federal vive, en realidad, apoyado en esos dos centros de riquezas inmensas.

Con observar un poco el resto de América, se llega a una conclusión sorprendente: en todo el Continente sudamericano no existe civilización mediterránea. Todos los países que comprende tienen su riqueza en las costas, a modo de factorías, con ex-

cepción de la Argentina. Lo que nos ha diversificado es el proceso de vida civil que se ha cumplido llevando a la práctica las ideas de Alberdi. Así se transformó el país.

Otro pueblo que ha hecho vida civil en forma distinta de la Argentina, con espíritu autóctono, es México. Y en México hay un núcleo importante de vida civil, que está también haciendo su destino; y a nadie se le escapa cuán diferente del nuestro es el espíritu que orienta al pueblo mexicano.

Así que a mí me parece que es ilusorio hablar de un problema latinoamericano o de un problema iberoamericano.

En realidad, todavía nuestros escritores usan adjetivos demasiado hiperbólicos. En estos días estamos leyendo las crónicas que hace Ricardo Rojas sobre la situación de los habitantes aborígenes de Tierra del Fuego. Allí, a fines del siglo pasado, había dos mil onas y tres mil yaguanes. Al hablar de la extinción de estas razas primitivas, de estos puñados de hombres, Ricardo Rojas no tiene otro término a que apelar que el de "cataclismo histórico".

Realmente, hablar de "cataclismo histórico" porque al contacto de la civilización blanca, esos dos mil onas y esos tres mil yaguanes hayan desaparecido, es revelador del espíritu con que los entusiastas del latinoamericanismo, el iberoamericanismo, encaran los problemas, exgerándolos en forma verbal extraordinaria, y dejando de ver la realidad social. Tampoco el europeo conoce bien esta realidad.

El Sr. Caillois anotó la circunstancia ciertísima de que en Europa los pueblos han engendrado complejos de ideas y han constituído tipos de civilización que difieren unos de otros. Y creía ver en eso un motivo de diferenciación o de separación en la vida europea. Pero yo no estoy de acuerdo con que en América haya una civilización única, a diferencia de varias civilizaciones, como sucede en Europa.

Acaso, extendiendo ahora las reflexiones a la totalidad del hemisferio, no puede pasársele a nadie de que este Continente es un hemisferio desequilibrado, y, además, desarticulado. Es caer en el absurdo creer que en América pueda ningún país compararse con los Estados Unidos. Los Estados Unidos está, por todos los títulos, infinitamente por encima del resto del

hemisferio.

Eso hace que el Continente sea un Continente radicalmente desequilibrado, y además desarticulado. Porque, aparte de Estados Unidos, que es un caso excepcional, habría que referirse exclusivamente al Canadá en primer término, a la Argentina en segundo, a México en tercero, y tal vez a uno u otro más de los países de América, para pensar que en nuestro continente existen los rudimentos de una vida civil, que hay en él un poco de civilidad naciente con sentido autóctono y auténtico.

Y en lo demás, no hay que hacerse ilusiones: se está frente a problemas sociológicos que requerirán quizás centurias antes de que sean resueltos.

Esto demuestra cuán ilusoria es la argumentación que se hace cuando se pretende encontrar una similitud entre los pueblos americanos.

Todos esos pueblos americanos tienen, sin duda, cosas parecidas: viven un régimen de derechos civiles parecido en el papel, pero es notorio que eso no es una realidad. No nos pongamos vendas en los ojos.

A mí me parece que la distancia que hay entre la Argentina y Europa es mucho más corta que la que hay entre la Argentina y los Estados Unidos. Y todavía mucho más distantes estamos nosotros del Perú, por ejemplo, o de cualquier otra República del Pacífico.

Aquí se ha resucitado a Rosas. Pero ¿es que acaso la generación de hombres del 53, como Alberdi, como Mitre, como Sarmiento, como Vélez Sársfield, no era una generación de hombres argentinos? ¿Es que la historia argentina, como contenido espiritual, no ha tomado el cauce que esos hombres le dieron?

Pues bien: esos hombres, que vieron muy bien su problema, fueron todos europeizantes. Se les acusa por ello. Para mí no es un motivo de acusación. Lejos de eso, yo creo, como dice Eduardo O'Gorman, en su artículo titulado *Hegel y el moderno panamericanismo,* que "no hay más unión fundamental en América que la que se deriva de una cultura común con Europa y que dimana de unos cuantos principios esenciales".

Esa es la verdad. Si se quiere hablar de un problema ameri-

cano, como problema de cultura, hay que distinguir dos cosas: en primer lugar, estos problemas sociológicos, que no está en la mano del hombre resolverlos pronto, y que algunos países tendrán probablemente que pasar tres o cuatrocientos años antes de resolverlos; y, en segundo lugar, habría que dar ese sistema básico de conceptos o de ideas comunes. Y ese sistema básico de ideas o conceptos comunes no es americano. Esos conceptos o ideas son europeos. Por lo menos, yo lo siento así.

De ahí que yo crea que el argentino que hace historia en esta tierra está mucho más cerca de Francia o de Italia o de Alemania que de cualquier otro pueblo de América, hasta de los Estados Unidos. Porque el contacto fundamental que tenemos con los Estados Unidos es precisamente a través de Europa. De ahí también que nosotros estamos más cerca de Norteamérica que de las Repúblicas del Pacífico.

Hemos recorrido una etapa histórica que ha transformado nuestra alma y que nos ha dado una realidad sociológica distinta. Mal o bien, algo hemos hecho, y nos hemos distanciado de ese plano histórico que tenían estos países cuando la Guerra de la Independencia. En aquel momento, sí había una similitud fundamental. Pero, mientras en la Argentina se ha hecho un tipo de vida que ha distanciado y diferenciado este país del resto del Continente, en todo eso que se llama el Pacífico todavía no se ha llegado a lo que para nosotros representa el alberdismo.

De modo, pues, que con estas observaciones quería yo poner punto final a lo que deseaba decirles. Y repito, una vez más, que creo que este problema del latinoamericanismo o del indoamericanismo —como dice el Sr. Haya de la Torre— no es tal.

Indoamericanismo será problema en el Perú, donde el 80 por ciento de la población es aborigen; pero acá, francamente, no hay ningún problema que nos autorice a hablar de indoamericanismo.

Sr. Lewis Hanke.— Como representante de Washington, que es de donde vienen todas estas ideas, yo quisiera añadir a las tres categorías que —según M. Caillois— fundamentan la historia, una cuarta categoría. Y para ello aplico la idea de historia de que habló un gran escritor, diciendo que la historia es

hoy como un mar y los historiadores como unos hombres que se pasean sobre el mar en un barco y cada uno con su balde. Cuando llegan a un punto, se detienen y se preguntan: "¿Qué tenemos aquí?". Entonces cada uno recoge en su balde lo que le pareció que era aquello; y así van llegando a otros puntos y vuelven a recoger en sus baldes lo que a cada uno le ha parecido mejor. Aplicado esto a la historia, la verdad es, para cada historiador, lo que recogió en su balde y no lo que hay en el balde de los otros.

Creo que en este campo del panamericanismo, de la historia común de las Américas, estamos en la cuarta fase que acabo de citar: la fase de la interpretación histórica. Es decir que cada historiador, aplicando esta imagen del mar y del balde, va en este gran barco buscando lo que le gusta más.

Además yo quisiera explicarle a mi amigo, el profesor Henríquez Ureña, que es muy justo que él encuentre un tono de puritanismo entre los habitantes de Harvard, que es donde estuvo últimamente, pues desde los primeros días hasta hoy siempre hubo allí una gran concentración de puritanos. En cambio, si hubiera estado en Nueva Orleans, o tal vez en Florida, o aún en California, es posible que no pensase lo mismo.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— He vivido cuatro años en Nueva York y cuatro en el Oeste de los Estados Unidos; he estado en California y en Florida. Mi concepto sobre la importancia del puritanismo es muy anterior a mi visita a Boston. No digo que el norteamericano de hoy sea puritano; digo que el matiz de protestantismo puritano tiñe su cultura.

Sr. Lewis Hanke.— Sí, ya lo sé. Reconozco que usted es un gran conocedor de nuestro país; pero también creo que el ambiente de Boston ha influído un poco en su apreciación.

En cuanto al tema con que ha iniciado el debate de esta noche M. Caillois, desearía llamar la atención de ustedes, los interesados en el asunto, que hasta hoy no existe o a lo menos yo no conozco un libro que lo trate profundamente. Hallo datos dispersos, y nada más.

Me parece que, además de Bolívar, en la historia del panamericanismo se podrían citar a muchos más hombres que se han dedicado al asunto.

Por ejemplo, un chileno, Juan Egaña, habló antes que Bolívar sobre estos problemas. Y hay muchos más.

Cuando Efraim Peixoto escribió una Historia de las Américas, ¿en qué consistía ésta? Pues solamente en una recopilación de datos; en el Uruguay pasó tal cosa en tal parte y en tal año, en la Argentina ocurrió tal cosa en tal año y en tal parte. Y si el profesor Peixoto pensó que escribía una Historia de las Américas, yo, en cambio, me atrevo a decir que sólo hizo un paralelogramo de estadísticas.

Por eso espero que, si podemos estudiar un poco más profundamente nuestras diferencias y nuestras semejanzas esenciales, dentro de cincuenta años llegaremos a tener un libro que desarrolle perfectamente este asunto.

Sr. Germán Arciniegas.— A mi modo de ver, la cultura europea, al trasladarse a América, ha sufrido una variación fundamental por efecto del factor geográfico.

Tomemos el caso del idioma. Nosotros hablamos el idioma español. Yo uso las palabras que figuran en el Diccionario de la Academia Española. Más o menos, construyo con la misma gramática. Pero es obvio que cuando yo hablo no estoy hablando en "español". Y no estoy hablando en español porque les doy a las palabras un sentido, un color, una vida diferentes, que son resultado de haber vivido en suelo distinto, y de haber vivido en este suelo mis padres, y de haber vivido en este suelo mis abuelos; usando todos el mismo idioma, pero dándole un acento distinto.

Además no encontramos una unidad de idioma en América, como no existe una unidad de idioma en Europa. No solamente hay el inglés y el castellano, sino también el portugués, el francés, y lenguas indígenas que subsisten y que tienen importancia.

Pero, a través de todas esas lenguas, ya se encuentra el principio de una cultura diferente, que se está formando y que está indudablemente influída por lo que es América.

Yo creo que, al progresar nosotros en la formación de la cultura americana, va a resultar un tipo de cultura distinta de lo que se llama hoy *cultura europea.* Y que esa cultura llegará a ser cultura americana.

Forzosamente va a ocurrir un desprendimiento de la cultura europea; y la nuestra habrá de tener características americanas, porque va a interpretar un mundo completamente distinto, que históricamente es distinto y que, desde luego, geográficamente es diferente.

Es lo mismo —tomando el problema con algún espacio de tiempo— que lo ocurrido en Europa. Uno no puede decir que la cultura europea sea asiática, ni africana; uno no puede decir exactamente de dónde se desprendieron las masas humanas que vinieron a poblar el Continente Europeo. Pero, cuando llegó el momento preciso de que Europa les diera su vida propia a las ideas de aquellos hombres, se formó indudablemente la cultura europea.

Yo señalaba el otro día un fenómeno que creo que, a la larga, puede llegar a ocurrir en América, semejante al fenómeno europeo.

Al principio, la cultura europea no era una cultura continental sino que era la cultura del Mediterráneo, en la cual tomaban tanta parte las ciudades de Europa como las del Africa y el Asia. Así, uno encuentra que Cartago, Alejandría, en fin, todas las ciudades del Mediterráneo, constituían focos de una cultúra que no era europea sino que era todavía la cultura mediterránea. A medida que Europa fue adquiriendo más consistencia como continente, y se pudieron comunicar las ciudades del Norte con las del Mediodía, entonces se desprendió esa unidad continental y se formó la cultura europea.

Hoy pasa lo mismo con estas ciudades, alrededor del Océano Atlántico. Había una comunicación muy fácil, muy sencilla, entre Buenos Aires y París. Pero si es evidente que hasta ahora era más fácil la comunicación de Buenos Aires con París que con Nueva York, y que el habitante porteño de esta ciudad se entiende más pronto con el francés que con el norteamericano, es porque no se ha establecido una comunicación fácil en América. A medida que esa comunicación se extienda, acabarán los habitantes de Buenos Aires por entender más fácilmente a los de América. Y entonces se descubrirá lo que, a mi modo de ver, consiste la parte falsa y errónea de la cultura porteña, de la cultura del Buenos Aires de hoy. Suele usar-

se el término "cultura" como una cosa ya realizada, cuando, a mi modo de ver, está apenas en vías de realización, apenas si están echadas las bases.

Cultura es, como la palabra misma lo indica, el cultivo, a través de muchos siglos, de una cosa que humildemente empieza a ser, que empieza simplemente por echar raíces de base.

Sra. Victoria Ocampo.— ¿Pero usted no cree que más bien buscamos en Europa lo que no encontramos en otras partes de América?

Sr. Germán Arciniegas.— No creo eso. Nosotros no podemos buscar la explicación de América y el destino de América fuera de América misma.

Si nosotros, para resolver los problemas nuestros, tuviéramos que hacerlo con referencia a las ideas europeas, desde ya entramos en un principio de vencimiento, nos colocamos en un plano de inferioridad, que sería fatal para nuestra existencia.

A nosotros no nos queda otro camino a seguir que el mismo camino europeo. Europa, en un principio, se fijaba en Alemania y en la India y en Persia, hasta que llegó el momento en que se fijó en sí misma.

Claro que es un proceso de siglos. Un proceso que se puede abreviar en los tiempos modernos, por la facilidad de las comunicaciones. Pero mientras nosotros no conozcamos, entre otras cosas, nuestra geografía, mientras no conozcamos nuestras plantas, mientras no conozcamos nuestros animales y nuestros hombres, no tenemos base sólida para construir una cultura auténtica. Porque uno, para ser autor de una cosa, tiene que ser autor de su cosa propia.

Sra. Margarita Sarfatti.— Pero la cultura europea no fue autónoma.

Sr. Germán Arciniegas.— Lo fue en el momento de interpretar las cosas. Naturalmente, con material extraído de todas partes. Y nosotros, para hacer una cultura americana, también lo emplearemos; pues es obvio: uno no puede desdeñar jamás la cultura europea ni renunciar a ella.

Nosotros cometeríamos un error fundamental si, por ejemplo, renunciáramos al idioma castellano y resolviéramos hacer un nuevo idioma. No, no podría ser. Y si nosotros tomamos

el idioma castellano como propio y nos servimos de él, es porque, naturalmente, la historia no desperdicia las adquisiciones anteriores. Uno no puede desperdiciar jamás la cultura europea, y tendrá que aprovecharse de ella para hacer su propio mundo.

Nosotros, en realidad, constituímos una colonia de europeos que buscaron en nuestras tierras su propia independencia, y que con ese sentimiento y ese anhelo de libertad se pusieron a trabajar este suelo sin otras herramientas que su esfuerzo y su ideal. Y en eso estamos.

Ahora bien; yo creo que lo que América tiene hoy de más simple y sencillo —es decir, lo puramente rural— está más dentro de la formación de una cultura americana que lo que tiene de ciudadano.

Aquí, por ejemplo, para interpretar a Buenos Aires, un escritor sagaz, Scalabrini Ortíz, ha tomado como tipo humano el hombre que él llama "de Corrientes y Esmeralda".

El toma la calle Corrientes como la calle representativa de Buenos Aires. Sin embargo, la calle Corrientes es exactamente la misma calle que encuentra uno en cualquier ciudad de 30.000 habitantes de Estados Unidos. Es la calle de los almacenes en serie, de los bares, de los letreros iluminados, de los cinematógrafos, del tránsito ininterrumpido; la "broadway", la calle que encuentra uno en Los Angeles, en Filadelfia, en todas las ciudades grandes y pequeñas en donde hay cinematógrafo y droguería. Es decir, calle que no tiene nada de original y que no explica, a mi modo de ver, lo que este autor pretende; calle que no es sino la parte superflua —si no la basura— de la civilización, lo enteramente superficial.

Lo que en realidad es característico de la Argentina no se encuentra allá. Uno se va a Córdoba —en donde Henríquez Ureña dice humorísticamente que empieza la América Central— o si, por ejemplo, avanza hacia el principio de California —que está en Chile—, encontrará muchos más elementos originales para una auténtica cultura que los que puede encontrar en la esquina de Corrientes y Esmeralda.

Yo creo que negarle a la geografía la influencia que pueda tener en estas cosas; considerar que el paisaje americano y la vida de los hombres americanos no alcanzan a influir en ma-

nera alguna, ni sobre las palabras, ni sobre las ideas, ni sobre los posibles ideales, es una equivocación.

Nosotros, por ejemplo, con esas adquisiciones europeas hemos presentado, entre otras cosas, un tipo de vida política diferente. Tenemos una estimación por ciertas cosas cívicas que se desestiman sistemáticamente en Europa por tradición. Este apego que tenemos a la libertad y a la democracia no lo encuentra uno sino muy excepcionalmente en instantes raros de la vida europea. Por eso los europeos se vienen aquí: porque aquí se están formando un hogar, su hogar, que tiene esas cualidades.

Por lo demás, yo no estoy de acuerdo con Cossio al considerar que la conciencia civil —digamos así— tenga dos o tres focos más luminosos en América que puedan ser los Estados Unidos, la Argentina y México. Ni creo que las *Bases* de Alberdi sean un fenómeno excepcional argentino, que no se corresponda con fenómenos políticos de otros países americanos en donde esos principios políticos han arraigado, y, en algunos casos, en forma más completa.

Considerando el asunto en una forma objetiva, y como quien estudia simplemente hechos de laboratorio, yo declaro, por ejemplo, que en 1819 ó 20 hubo un estadista colombiano —a quien Colombia considera hijo predilecto, y cuya memoria acaba de honrarse ahora en Buenos Aires— que dijo estas dos frases sencillas: "Las armas os han dado independencia; las leyes os darán libertad. Colombia va a tener un gobierno de leyes y no un gobierno de hombres".

Esas dos frases, que en realidad constituyen un principio político eminentemente civil y respetable, influyeron de manera tan decisiva en la vida política colombiana, que allí no ha habido, en realidad, gobierno de hombres sino gobierno de leyes, desde entonces. En Colombia, en ciento y pico de años de vida independiente, no ha habido el caso de una sola dictadura.

Así, por ejemplo, un hecho reciente en la actual situación política argentina, en que se ha desconocido la función de un cuerpo de carácter de elección popular, nos indica que todavía hay pequeños tropiezos o dificultades para tener una perfecta organización civil, que todos nos movemos en ese sentido, y que, probablemente, esa conciencia civil y esa concien-

cia democrática van a surgir y van a arraigarse más profundamente en la campaña, en las pequeñas ciudades de la montaña, en las pequeñas ciudades del interior, que en las grandes capitales y centros urbanos.

Mientras la campaña nuestra no esté un poco más poblada, mientras no tenga más representación en la vida política, no podremos decir orgullosamente que tenemos una organización civil estimable. Vamos apenas formándola.

Y, en ese sentido, creo que el lado del Pacífico, que es eminentemente rural, que tiene muy pocas ciudades grandes, casi todas de treinta mil a cien mil habitantes, pero ninguna de 2 ó 3 millones; ese lado del Pacífico está indudablemente alimentando una cultura americana, que seguramente tendrá sus caracteres propios, aunque esto sea una cosa remota.

Es exactamente lo mismo que le podía pasar a Europa, hace cuatro o cinco o seis o siete siglos atrás. Si uno se traslada con la imaginación a lo que era Holanda en el siglo IV, a la Selva Negra —hace unos cuantos siglos, toda Europa, todo en Europa era Selva Negra—, se convence que, indudablemente, el Continente se va formando a través de muchos siglos, y así se va consolidando una cultura.

Pero, a mi modo de ver, lo absolutamente esencial para pensar en que aquí tengamos nosotros una sólida cultura americana, es darle todo su valor al hecho americano. No desestimar la cultura europea, que sería una cosa pueril y ridícula; sería como el individuo que pretendiera prescindir hoy de todo lo que el hombre haya podido conquistar desde que estaba en las cavernas hasta que construyó los ferrocarriles. No desestimarla, pero no sobrestimarla.

Uno no puede precipitarse ciegamente tras de una cosa, que indudablemente ha tenido un éxito más o menos discutible, que ha dado frutos más o menos brillantes, que ha dado obras maestras, sin duda alguna, pero, definitivamente, obras maestras que no son nuestras. Siempre hay alguna cosa que nos coloca a cierta distancia de las obras maestras europeas.

Y hay cosas, sin embargo, completamente burdas, pueriles, pobres, de América —lo que pueden, por ejemplo, indicar simplemente los indios, cuando empiezan a hacer un juguete de

barro—, que me empiezan a convencer. En la misma forma que, en las pequeñas figuras de Tanagra, se pueden encontrar como en abreviatura diversas formas del arte helénico, yo también creo que de todas estas cosas pobres que hacemos nosotros, de estos malos libros que escribimos, de este mal castellano que empezamos a conjugar, puede algún día resultar algo que contribuya auténticamente a engrandecer la cultura de América.

Y a esa carta yo juego todo mi capital, y en esa carta pongo toda mi esperanza.

Desde luego, no creo —y ésta es una cosa que ya la han dicho ustedes aquí—, no creo que todos en América seamos iguales. Creo, sí, que las diferencias son profundas. Me he aventurado a ahondarlas más, presentando la posibilidad de que el Atlántico sea distinto en toda su amplitud. Creo, por tanto, que del Ecuador a la Argentina hay un abismo.

Pero, justamente en esas diferencias, encuentro yo el principio de una gran unidad continental; es decir, en las contradicciones, en las oposiciones, veo yo el complemento unificador.

Como ustedes ven, mi opinión podrá ser un poco menos optimista que la de Cossio; pero, tal vez, en el fondo de mis palabras, en mi manera de ver las cosas, encaro el problema con un poquito de más esperanza y con un poquito de más fe.

Sr. Carlos Cossio.— Yo quería aclarar algunas de las cosas que he dicho, y que veo que han sido mal interpretadas.

En primer lugar, yo creo, como Caillois, que la Historia es preeminentemente un fenómeno espiritual, y que no está atada a la geografía en esa forma tan rígida que sugiere Arciniegas.

Arciniegas ha dicho cosas que en parte yo considero reales, y otras no. Hay en su visión una preponderancia del factor geográfico; además, argumenta con esperanzas que, para mi modesto juicio, son fantasías. Y seguirán siendo fantasías mientras no reposen en un substrato de la realidad misma. Porque no podemos nosotros argumentar en base a lo que la cultura americana será de acá a trescientos años.

Quería aclarar también, en contra de lo que ha dicho mi distinguido amigo, un pequeño equívoco que, según parece, ha salido de mis palabras.

Creo que los Estados Unidos poseen una cultura auténtica,

y que no tienen nada que envidiar a ningún otro pueblo del mundo. Por eso afirmo que no creo yo que los Estados Unidos no tengan cultura. Lejos de eso, me parece que los Estados Unidos han llegado a su plena madurez cultural. Aunque podamos, quizás, juzgar las cosas con criterio muy distinto al de ellos, decir —por ejemplo— que en ellos predominan determinados valores sobre otros, es innegable que viven una vida plena, con una forma y un sentido original y humano.

Y también quiero aclarar que creo que Buenos Aires, o los núcleos de este tipo, son comunidades civilizadas al por mayor.

En el ejemplo que invocaba Arciniegas al final de su exposición, respecto de lo poco que lo entusiasman ciertas obras maestras europeas y lo mucho que lo entusiasman las tinajas de barro, que ve en las pequeñas ciudades del Pacífico, hechas por indios, yo precisamente recordaba el efecto contrario que a mí me producían todas esas cosas típicas.

Confieso, pues, y reconozco tener una absoluta insensibilidad para todos esos objetos que se exaltan como valores en potencia de una futura cultura americana.

En mí mismo me reconozco americano con mucha más plenitud cuando me pongo a contemplar un fresco de la Capilla Sixtina, y no cuando veo los cacharros de fabricación india, tan interesante, por cierto, de la Sierra del Aconquija, que los arqueólogos desentierran después de búsquedas afanosas; pues, aunque les reconozco un valor arqueológico inapreciable, no les veo absolutamente un valor fundamental que nos permita abrigar esperanzas culturales, que nos sirva eso como argumento y que podamos decir que todo eso emociona al espíritu más que el contacto con los productos de la cultura europea.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Permítame una interrupción. Y es que la América indígena no sólo produjo esos cacharros. Hay también obras de arquitectura y de escultura, hechas por los indios, que hoy están en los museos de arte más selectos del mundo, junto a las obras griegas y egipcias.

Le voy a citar un caso: en el Museo Peabody, museo etnográfico y arqueológico, de Harvard, hay una inmensa colección. Y el Museo de Arte Fogg, que es pequeño pero muy selecto, que tiene maravillosas obras italianas y griegas, ha logra-

do, con gran esfuerzo, que el Peabody le preste unas cuantas obras mayas, como cosas artísticas de primer orden.

Sr. Carlos Cossio.— Precisamente, yo estoy invocando esos hechos para acusar la diferencia de sensibilidad que acaso yo, como argentino, tengo respecto de otros americanos.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Los que han escogido las obras que se guardaban en el Museo Peabody de Harvard no son indios americanos, son gente de cultura europea.

Si usted lee a Roger Fry, que era inglés; si lee a una multitud de grandes críticos de hoy, verá usted que el arte antiguo de México y del Perú —el gran arte antiguo, no los cacharros— se considera entre las grandes manifestaciones culturales del mundo civilizado.

Sr. Carlos Cossio.— En todo esto van valoraciones de persona a persona. Yo reconozco, por ejemplo, que en América ha habido un valor arqueológico o histórico. Admito y comprendo muy bien que la cultura europea, por lo mismo que tiene esa apetencia universal, lo ha recolectado todo. Pero también sostengo que no todo lo que contienen los museos tiene valor artístico. Habrá cosas que están allí por el sentido histórico o arqueológico que representan.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Yo he hablado de museo artístico y no de museo arqueológico.

Sr. Carlos Cossio.— O'Gorman, en el artículo que acabo de citar, señala con razón esa particularidad de la cultura europea: de ser una cultura abierta, que permite integraciones.

La prueba primera la tenemos en Europa misma, donde, con diferencias muy grandes —como aludía Caillois al principio—, ha sido posible estructurar pensamientos comunes básicos a esas culturas que, con modalidades muy distintas, aparecieron en los Países Bajos, en Alemania, en Francia, etc.

En este sentido, ¿cómo vamos a negar que la ciencia —y acá se termina toda clase de apreciación subjetiva— es un producto de la cultura europea y no de otras culturas?

No ha habido ciencia americana de ninguna clase. Por más que, con toda seguridad, el americano pudiese hacer algunos cálculos, medir estaciones del año y plantar en tiempo propicio sus granos. Pero eso no era ciencia, ni astronómica ni de

ninguna otra naturaleza o tipo: ni ciencia física, química ni de cualquier otra especie.

Entonces, cuando yo digo que considero que Buenos Aires, por ejemplo, es una ciudad que está ocupando un lugar de jerarquía en la cultura occidental, no es porque Buenos Aires tenga dos millones de habitantes o tres, sino porque acá se hace un tipo de vida referido a todos esos valores fundamentales que tienen autenticidad.

Acá, en Buenos Aires, hay sabios, hay artistas, hay estudiosos; acá un núcleo de gente ha aprendido ese afán de saber, que es propio de la gente culta, orientado en todos los sentidos. Acá se vive un modo de vida civil, que es ese modo de vida que hemos visto florecer en Europa, en el curso de siglos, y tan laboriosamente logrado.

Por todas estas cosas es que yo decía que en América no existe una unidad cultural latinoamericana, ni como algo original ni como algo general existente.

No desconozco la frase de Santander. Pero una cosa es que algún hombre de mentalidad, de sangre y de educación europeas, como era Santander, tuviera una frase; y otra cosa es que el pueblo o colectividad llegara a vivir eso.

Acá en la Argentina, estamos apenas viendo que se consigue, por épocas, ciertos tonos de vida y que, cuando se violan esas normas, esto provoca una reacción determinada.

En cambio, en otros pueblos de América ocurre una trasmutación política, y el sentir colectivo es indiferente ante ella.

Por eso yo creo que es una ilusión suponer que, porque tenemos un origen histórico común, en este hemisferio subsisten las condiciones sociológicas comunes que autoricen a hablar de un problema latinoamericano.

Las *Bases* de Alberdi no fueron solamente un conjunto de pensamientos sin realización posible. Acá se vivieron e hicieron que el país se trasmutara en forma tal, que llegó un momento que la Argentina pasó de ser la zona económicamente considerada más pobre de Sudamérica a ser la zona económicamente más rica. Tan rica, que en el año 1928 excedía a las de todo el resto de Sudamérica junta.

Y así también, los otros índices materiales de la civilización

en la Argentina estaban ocupando más del 50 o del 60 por ciento de lo que se había hecho o alcanzado en el resto de América en su conjunto total; de América española, se entiende.

Por esto es que yo creo que no se puede uno poner una venda en los ojos, y creer que las condiciones sociológicas subsisten como para seguir hablando de un problema latinoamericano y considerarlo un problema de cultura común posible en América.

Yo hago esta experiencia mental, y confieso que la siento con evidencia; no sé si a otros les pasa lo mismo:

Me imagino a un argentino representativo del siglo pasado, de 1820, por ejemplo. Y estoy seguro de que ese hombre se sentía en íntima solidaridad con lo que pasaba en el Perú y en Colombia y en Méjico.

Estoy seguro de que el general Lavalle —para tomar un nombre que está en circulación en estos días— sentiría el problema peruano como el problema argentino.

En cambio, creo que el argentino contemporáneo representativo de lo que es el país hoy en día, no siente absolutamente ninguna identidad con el peruano. En cambio, se siente identificado con el europeo. Y si viaja a Europa, no es solamente porque Europa tiene toda la tradición que lo ilusiona y que lo engaña; viaja a Europa, y no al Perú, a Chile o a Centro América, porque hay algo en su espíritu y su alma que lo lleva a encontrarse a él mismo en París o en Roma.

Esta es mi opinión al respecto; y que la he dado simplemente a título de persona que se interesa por estas cuestiones.

Srta. María Rosa Oliver.— Yo, en cambio, creo que el argentino se interesa por los problemas de los países hermanos. Lo que sucede actualmente es que la situación de Europa nos preocupa a todos, íntimamente, por las graves consecuencias que ha de traer para todos, aparte de los horrores de la lucha.

Y tan segura estoy de lo que digo, tan convencida, que si en América se llegara a producir un conflicto que pudiera tocar, no ya a nosotros, sino a cualquiera de los países de América, se vería que el interés sería aún mayor que el que se demuestra por la situación actual de Europa.

Acuérdese cuando los estudiantes gritaban por la calle por Sacco y Vanzetti. Acuérdese cómo impresionaba entre nosotros

la guerra paraguayo-boliviana. Todo fenómeno que se produce en América se siente en la Argentina profundamente, y se siente en las calles de Buenos Aires, y se siente en todas las capitales de provincia.

Ahora, claro está, que lo que sucede actualmente en Europa es tan enorme que conmueve a cualquiera, al más indiferente.

Sr. Carlos Cossio.— Yo no creo que nadie pueda sentir en su alma un problema ajeno a su propia alma.

Srta. María Rosa Oliver.— ¿A qué problema ajeno se refiere usted? ¿O es que usted puede considerar problema ajeno a su propia alma el que puede ocurrir en cualquier rincón de América? Nuestra alma es americana también; no sólo europea. Y si siempre todo cuanto ocurre en Europa tiene repercusión honda entre nosotros, por todo lo que para nosotros Europa significa, ¿qué diré entonces de América? Tanto y mucho más nos interesa y preocupan sus problemas.

Sr. Carlos Cossio.— Yo creo, sin embargo, que nuestra alma es más europea que americana.

Srta. María Rosa Oliver.— Yo no sé qué decirle: es tanto lo uno como lo otro. Más aún: si el conflicto europeo actual llegara a tocar parte de este Continente, y la guerra estallara en cualquiera de sus países, vería usted, el día que eso aconteciese, si nuestra alma es americana o no, si nos interesan o no los problemas de América, si permanecemos indiferentes ante lo que pudiera sufrir o si lo sentimos como cosa nuestra.

Sra. Margarita Sarfatti.— Me gustaría hacer una pregunta, si me permiten. Como yo no conozco bastante el pasado de estos países para hablar de ellos, desearía saber lo siguiente: ¿Hay en América un auténtico deseo de total unión entre sus pueblos?

Me parece que es muy interesante para lo que se está discutiendo en este debate. ¿Hay, entonces, este deseo? Porque yo creo que el deseo es una fuerza espiritual muy fuerte, y que con él se alcanzan las cosas más difíciles de realizar.

¿Hay —repito— un deseo universal y comunal sentido en América de esta unión? Y digo esto, no sólo considerándolo como un hecho histórico y tradicional, que en América me parece de una importancia relativa, porque la tradición es muy pequeña.

¿Hay un algo en el presente, que indica un deseo vivo y operante y general, no sólo en una élite, en pocas personas, de esta unión y de este acercamiento?

Srta. María Rosa Oliver.— Cada uno de nosotros le va a contestar lo que siente. Yo estoy convencida de que hay un deseo común y general de unificación americana.

Sra. Margarita Sarfatti.— No pregunto ni deseo saber qué es lo que sienten al respecto los profesores universitarios. Sé muy bien el papel importante que ellos desempeñan en estas cosas y el valor que tienen sus ideas. Pero también es interesante, y mucho, saber qué piensa y qué desea "el hombre de la calle", para usar un giro anglosajón. ¿Hay en él un deseo de unión?

Sra. María Rosa Oliver.— Creo que sí. Cuando, por ejemplo, el Presidente Vargas vino a Buenos Aires, ni el pueblo brasileño, ni su representante, ni el presidente Justo eran populares aquí. Sin embargo, las calles de Buenos Aires, los balcones y todos los espacios de la ciudad estaban colmados de gente entusiasta que rendía su homenaje de adhesión al Brasil. Y no fue una gran mayoría la que allí estaba: fue el pueblo argentino entero que vivó al país hermano en su Presidente.

Ese es un hecho cierto: el gobierno brasileño era impopular y el nuestro también lo era; sin embargo, bastó que llegase hasta nosotros el mandatario de un país hermano para que nos sintiésemos unidos a él, como americanos.

Srta. Ana María Berry.— ¡Quién sabe! No sé si era un ímpetu psicológico del pueblo o si se trataba simplemente de satisfacer una curiosidad. Yo creo que las cosas profundas tienen raíces, tienen continuidad; y, por tanto, irrumpen en acción. Aplicando esto a nuestro ambiente, veo que aquí las emociones son pasajeras, fuego fatuo que se apaga. En la Argentina no hay ese espíritu de continuidad profundo, entrañable, que uno nota en los países europeos.

Srta. María Rosa Oliver.— ¿Usted querrá decir que somos superficiales, que no hay profundidad en los sentimientos que exteriorizamos? Si es así, nos salimos del tema; eso es otra cosa.

Lo que yo digo es que cuando algo tiene un carácter pana-

mericano se hace fácilmente popular.

Sra. Margarita Sarfatti.— Eso es, precisamente, lo que yo preguntaba.

Sr. Eduardo González Lanuza.— Yo creo que actualmente hay un deseo en el hombre de la calle —como dice la Sra. Sarfatti— de acercarse al americano. Pero es un deseo un poco negativo.

En realidad, en el fondo de su conciencia, lo que desearía el hombre de la calle es que el mundo se partiera en dos pedazos y que América se quedara sola y se independizara del resto del mundo. Creo que el sentido profundo del panamericanismo actual está encarnado en el "hombre de la calle".

Acerca de lo que decía antes Arciniegas, yo estaba pensando cuál sería la opinión del hombre escandinavo, por ejemplo, antes de que le llegara el influjo de la irradiación cultural del Mediterráneo.

El hombre escandinavo podría pensar: "Voy a realizar mi cultura escandinava". Y se encontró con una fuerza extraña a él, que iba a absorber su cultura escandinava dentro de una cultura europea.

Me parece que actualmente hay una tendencia, una inclinación a expandir la cultura occidental hasta hacerla universal. Es decir, que ese movimiento de expansión de la cultura mediterránea no ha terminado. Cultura mediterránea —que es lo que actualmente llamamos "cultura occidental"— que sigue expandiéndose y que va ocupando poco a poco todo el planeta.

Por eso creo que la cultura americana va a ser absorbida por esa cultura mediterránea, todavía en expansión.

Ahora bien; lo que también creo es que América está en condiciones únicas para realizar de manera total esa cultura occidental, esa cultura mediterránea todavía en expansión. Precisamente, por ser América el centro donde se han venido a mezclar todos los pueblos de la tierra distintamente influídos en su cultura: en Europa, en América, en Asia, e incluso en Africa.

Y creo que ése es el verdadero sentido de este Continente. Aquí —repito— se está cumpliendo, sumando esa cultura católica, universal, total.

Por lo demás, cuando se nos ha llamado "país de mulatos",

como queriéndonos ofender con el peor de los insultos, yo creo que, al contrario, es el mayor de los elogios que se puede hacer de América. Porque, precisamente, por ser un "país de mulatos", es aquí donde la idea de unidad cultural que suman aquellos cuatro elementos de Valéry con el añadido de Caillois se va a realizar plenamente. En en este "país de mulatos" en donde se va a realizar esa idea católica, plena, universal de cultura. Es aquí donde se realizará el ideal católico, total, de la cultura occidental. Y, en la medida que se realice aquí, será americano; pero, en el fondo, es un ideal universal, que va a cuajar en tierras de América.

Srta. Ana María Berry.— ¿Acaso no vamos a una cultura universal? Yo creo que el Sr. Arciniegas, en un interesante artículo suyo que apareció hará cosa de un mes en "La Nación" de los domingos, hablaba sobre este aspecto del problema y decía, precisamente, que se iba hacia una cosa universal y no sudamericana, o, mejor dicho, americana.

Sr. Germán Arciniegas.— Sí, efectivamente. Además, hay esto: yo no creo que una cultura se haga, ni que los escandinavos, por ejemplo —para recordar las palabras de González Lanuza—, hubieran pensado en hacerse una cultura propia.

Sr. Eduardo González Lanuza.— Es una simple hipótesis, naturalmente.

Sr. Germán Arciniegas.— Pero, en realidad, el problema de la cultura americana es el mismo que el de la cutura europea. Los americanos no podrían crearse una cultura y decir: —Vamos a ver qué tipo de cultura podemos crearnos. Eso sería imposible. Es otro el camino que hay que seguir.

Hay un artículo de Victoria Ocampo que me llamó mucho la atención. Victoria se ha inspirado principalmente en asuntos europeos para todos sus trabajos literarios; y sus viajes casi siempre han sido a Europa. Pero el día que fue a conocer los Lagos del Sur, la dominó de tal forma aquel espectáculo que ya su inspiración tomó otros rumbos, y de aquí nació el artículo que digo. Es decir, una vez que los problemas, que las cosas de América se van conociendo, son algo tan impresionante, todo es de naturaleza tan avasalladora, de una calidad tan extraordinariamente rica, que fatalmente el hombre tiene que inclinarse

ante esa realidad portentosa. Y de ahí nace la cultura, sin que el hombre se lo proponga.

Sra. Victoria Ocampo.— ¿Me permite una palabra, Arciniegas? Yo creo que cuando escribo, por ejemplo, sobre Emily Brontë o sobre Virginia Woolf, o sobre cualquier otro escritor, lo poco que puedo decir sobre ellos lo digo siempre como americana. Y pienso, además, que la cantidad de americanismo que poseo no disminuye en nada por la pasión que siento hacia Europa, sino que, por el contrario, mi pasión hacia Europa lo enriquece.

Sr. Germán Arciniegas.— Claro, el hecho de ver uno de los fenómenos universales a través de un espíritu americano es ya una cultura.

Sra. Margarita Sarfatti.— ¿Se me puede permitir hablar como extranjera, Victoria? A mí me parece que el peligro que puede traer un panamericanismo en este Continente, el solo peligro grave que pudiera amenazar una cultura o civilización americana sería que los americanos cometieran en América del Norte o del Sur el mismo y grave error que se comete hoy en Europa, con consecuencias tan fatales: fijar un marco a la propia civilización, no considerándola como un hecho profundo, instintivo e inevitable, por el cual se puede —como decía muy bien Victoria— asimilar todo lo europeo y convertirlo en americano, sino fijar este marco con barreras artificiales de voluntad y de imposición, de restricción mental e intelectual y volitiva. Esto a mí me parece la cosa más peligrosa. Porque la tierra americana —como decía muy bien González Lanuza— es un crisol donde se funde todo dentro de países jóvenes, con naturaleza distinta y con caracteres geográficos también distintos, de una grandiosidad, de una amplitud, de una extensión que no conocemos en Europa.

Pues bien: todas estas posibilidades —tanto lo que hay, lo que hubo y lo que podría haber—; todo lo que de bueno y de grande y de rico hay en el mundo como civilización, todo ello puede transformarse acá en algo nuevo que todavía no conocemos pero que presentimos.

Ahora bien: no podrían hacerlo si existe el fatal proteccionismo intelectual ideológico, que aplicado a todas las cosas del

espíritu fue y es la ruina de Europa en el momento presente.

Me he permitido decir esto como europea. Claro que no tendría que haberlo manifestado; sin embargo, repito que, para mí, el sólo peligro de la formación espiritual y de la civilización nueva de América puede ser este: restricciones y barreras demasiado artificiales.

Srta. María Rosa Oliver.— ¿Usted quiere decir que el peligro está en que se forme un nacionalismo americano?

Sra. Margarita Sarfatti.— No sé si me expresé bien, pero me he querido referir a la parte espiritual del problema. Usted me habla de "nacionalismo", y la palabra es acertada. Pero, entiéndase bien: nacionalismo espiritual y no político. Solamente del peligro del nacionalismo espiritual hablo yo.

Srta. María Rosa Oliver.— Yo creo que, por la diversidad que caracteriza a los mismos pueblos de América, no hay ese peligro que usted anuncia. Como son tan distintos los caracteres entre el Norte y el Sur, entre el Atlántico y el Pacífico, me parece muy difícil que eso llegue a ocurrir.

Sra. Margarita Sarfatti.— Yo también opino como usted, y estoy conforme con su explicación. Simplemente anuncié el peligro como posible.

Srta. María Rosa Oliver.— Además, no hay que olvidar que en América no hay un lenguaje común: hay dos lenguajes. Y esto también influye sobremanera en la formación espiritual de los pueblos.

(Termina el debate a las 24 y 30).

Nº 86, noviembre 1941.

EL PROBLEMA GANDHI

Reunión del jueves 1° de octubre de 1942. El debate, presidido por Pedro Henríquez Ureña, comienza a las 21 y 30.

PLAN DE DISCUSION

1) ¿La actitud de no-violencia absoluta y sistemática adoptada y mantenida por Gandhi es perjudicial, en las circunstancias actuales, a la causa de la humanidad que el mismo Gandhi considera defender?

2) En un debate de alcance universal ¿no hace intervenir Gandhi preocupaciones nacionalistas demasiado estrechas?

3) ¿No tiene en cuenta las exigencias de su época ni las del propio medio en que actúa?

4) ¿Mantiene, por lo contrario, frente a las necesidades históricas pasajeras, una fe de mayor jerarquía, quizá contradictoria con los intereses temporalmente más valederos pero que, a largo plazo, actúa como un fermento para el desarrollo profundo de esos mismos intereses?

Sr. Vicente Fatone.— El debate de esta noche va a girar alrededor de cuatro preguntas que han sido propuestas por Victoria Ocampo. Yo hago un poco a manera de "agente provocador" del debate.

La primera pregunta es la siguiente: *¿La actitud de no-violencia absoluta y sistemática adoptada y mantenida por Gandhi es perjudicial, en las circunstancias actuales, a la causa de la humanidad que el mismo Gandhi considera defender?*

Creo que habría que ponerse previamente de acuerdo acerca de lo que es, en realidad, el tema fundamental: ¿cuál es la causa de la humanidad?

Supongo que podríamos ponernos de acuerdo diciendo que la causa de la humanidad es la causa de la libertad, para reducirla a una palabra que pueda ser aceptada por todos nosotros; por lo menos, creo que así lo entiende Gandhi al decir que él está de acuerdo con la causa de los aliados.

Ahora habría que ver qué relación tiene la actitud de Gandhi con ese problema. Si la causa es la causa de la libertad —dice Gandhi—, creo que la mejor manera de demostrar que ésa es la causa es concedernos la libertad. ¿Qué es lo que se nos pide en esta circunstancia? Una participación activa en el triunfo de esa causa. Pero la participación activa no puede quedar reducida al suministro del material humano, de materias primas y de productos industriales. Se nos ha de pedir, por sobre todo, nuestra participación de hombres que sepan por qué luchan. Pero para que nosotros sepamos por qué luchamos es necesario previamente que seamos hombres libres; y esto no sólo para salvar el principio de la libertad sino para darnos, precisamente, mayor eficacia en la acción. Podría suceder —si no se nos concede la libertad— que un ataque a la India por parte del Japón determinase una ocupación más o menos rápida del país. Acaso el ejército por sí solo no sea suficiente para contener a los japoneses. Y nosotros, sin ese convencimiento de que luchamos por la libertad —en definitiva, de que luchamos por algo bien preciso—, no estaremos tampoco en condiciones de coadyuvar a la acción del ejército. Se nos promete una libertad para el futuro, diciendo que no estamos en condiciones de tomar el gobierno de nuestro país para defendernos de los japoneses. Si se dice eso, en definitiva se quiere decir que nuestra condición de hombres libres no ayudaría al triunfo. Y eso será ya una manera de negar el valor que la libertad tiene.

Los antecedentes inmediatos, que son los que determinan la actitud de Gandhi, hay que buscarlos en la entrevista de Gandhi, Nehru y Chiang Kai Shek, y luego en la propuesta de Stafford Cripps. El plan Stafford Cripps era muy sencillo y muy inteligente. Se trataba de contemplar en primer término los

intereses de los musulmanes. Los musulmanes constituyen en la India una gran masa que tiene sentido de la acción. Son sesenta o setenta millones de hombres dispuestos a obtener su independencia y a no formar parte de una "nación india", sino a constituir su propio estado independiente, especialmente en la frontera noroeste. Esa concesión previa, hecha por Stafford Cripps, era inteligente porque aseguraba el apoyo del grupo musulmán que desea la independencia; al mismo tiempo, aseguraba el apoyo moral de toda esa línea que va desde la India hasta la costa atlántica de Africa. En lo que se refería directamente a los hindúes, prometía un gobierno propio para cuando terminase la guerra.

La actitud de Gandhi consistió simplemente en negar el apoyo del país en la guerra si la libertad se postergaba para el futuro. Quería que se concediese, por lo menos, la dirección de la guerra a los indígenas.

Esto resultó una sorpresa, porque se pensaba que la oposición al plan Stafford Cripps iba a encarnarse especialmente en Nehru. Yo creo que a Stafford Cripps se le envió a la India por su relación personal con Nehru. Había estado en la India dos años antes, se había alojado en casa de Nehru, y había tenido largo trato con él. Conocía perfectamente la posición de Nehru, mucho más próxima que la de Gandhi a los intereses inmediatos de los países aliados. Nehru era comunizante; es comunizante. Nehru no podía desear nada que perjudicase, no ya a Inglaterra, sino a Rusia.

Por otro lado estaba el interés especial de los hindúes en favorecer la causa china. La entrevista de Chiang Kai Shek, Nehru y Gandhi tenía ese propósito. Tagore había iniciado hacía unos años un acercamiento cultural entre la India y China.

Nehru no era partidario de rechazar el plan Stafford Cripps en nombre de la libertad; quería algo mucho más "realista", y su argumentación puede sintetizarse así: "Nosotros no tenemos fe en el ejército para la defensa de la India. La única manera de defender nuestro país contra el ataque japonés (ataque que hace diez años Nehru consideraba una fantasía de los ingleses) es armar a las masas. Si el ejército defecciona, estaremos en condiciones de defender la India, aldea por aldea".

Los ingleses no accedieron a esa petición de Nehru. No accedieron tampoco al pedido general del Congreso Panhindú, que era el de conceder la dirección de la guerra a los mismos indígenas. Mientras tanto, se buscaba una manera de contestar con la acción a los ingleses, después del fracaso del plan. Pero el deseo no pudo concretarse, porque, antes de que el Congreso formulara el plan de acción a desarrollar, fueron detenidos los dirigentes. Ahora se han producido algunos levantamientos. Probablemente más de los que indica el cable, y de mayor gravedad.

Si la posición en que se coloca Gandhi es la de la defensa de la libertad y considera que ésa es la causa de la humanidad, creo que sus argumentos tienen algún valor. A mí, personalmente, me parecen muy sólidos; y de ahí que yo esté con la posición de Gandhi.

La objeción mayor que puede hacerse a Gandhi —quien llegó en algún momento a decir que ellos no temían la invasión japonesa, y que hubieran seguido resistiendo a los japoneses en la misma forma en que habían resistido a los ingleses—, no atañe a la eficacia misma de la no violencia, sino a su aplicabilidad: el problema de convencer a trescientos millones de hombres para que efectivamente adopten esa actitud.

La segunda pregunta es la siguiente: *En un debate de alcance universal, ¿no hace intervenir Gandhi preocupaciones nacionalistas demasiado estrechas?*

Si se hace esta crítica a Gandhi, se le hace exactamente la crítica contraria a la que se le ha estado haciendo durante mucho tiempo. Se ha dicho siempre de Gandhi que es un soñador, que en nombre de principios abstractos se despreocupaba de los intereses inmediatos de su propio país, y uno de los Tagore le hizo alguna vez la acusación violenta de estar espiritualmente vendido a los ingleses. Sin embargo, a través de la acción de Gandhi se ha advertido que no es un soñador, puesto que ha ido consiguiendo del gobierno inglés concesiones cada vez mayores, que han redundado en beneficio de las masas desde el punto de vista social, económico, jurídico, y aún desde el punto de vista político. Gandhi, en definitiva, lograba los beneficios inmediatos que parecía despreciar.

La objeción que se le había hecho en aquel entonces no tiene

razón de ser, como puede demostrarlo este sencillo hecho: la India ha carecido siempre de sentido de *nación;* hasta ha carecido de la palabra para traducir el concepto que nosotros traducimos con la palabra *nación.* Y los que estaban en contra de todas las campañas o de los métodos de Gandhi —como el mismo Nehru, y el grupo comunizante, y el grupo terrorista—, acabaron por reconocer que el mayor aporte de las campañas de Gandhi había sido el de dar a la India, precisamente, ese sentido de nación que no tenía. Y hoy se puede hablar de la constitución futura de una Nación India como no hubiera podido hablarse hace veinte años. Además, Gandhi está hablando ahora un lenguaje un poco distinto del que usaba hace veinte años. En uno de sus últimos discursos, en el Congreso Panhindú, habló del bloque China-Rusia-India; lo cual indica que su preocupación va un poco más allá que la de los intereses inmediatos de su propio país.

La tercera pregunta es la siguiente: *¿No tiene Gandhi en cuenta las exigencias de su época ni las del medio en que actúa?*

En lo que se refiere a las exigencias de la época, es muy posible que Gandhi no las tenga muy en cuenta. En eso no hace más que responder a las características de su propio país, que ha vivido siempre un poco fuera de época. Pero no debemos olvidarnos de que hay un provincianismo en el tiempo, así como hay un provincianismo en el espacio; y que el estar viviendo en función de los intereses y exigencias de la propia época es una manera estrecha de vivir, como lo es también la de estar viviendo simplemente en función de los intereses del propio país.

Gandhi, naturalmente, vive de acuerdo con las exigencias de su ambiente.

Su éxito no se debe simplemente a sus condiciones de político extraordinario sino al hecho de que es el que está interpretando la mejor tradición de la India. Sus principios no son novedosos, y es muy fácil filiarlos en las corrientes religiosas de hace veinticinco siglos.

Las condiciones que Gandhi debería tener en cuenta —se dice— son las que su mismo país ofrece. No es posible exigir una libertad inmediata estando la India, como lo está, dividida en tantas fracciones, la más importante de las cuales —luego

de la hindú– es la musulmana. Pero los hindúes contestan a eso, lo siguiente: Es cierto; nuestras divisiones son muchas y muy crudas; pero las divisiones en la India han aumentado y no disminuído con la dominación inglesa. La dominación inglesa ha acentuado esas divisiones. Y se ha hecho corrientemente en la India y fuera de la India el reproche a la dominación inglesa de recurrir al viejo principio de "dividir es reinar".

Tener en cuenta las exigencias de la época y las exigencias del ambiente es colocarse un poco –si se extrema el derecho de esas exigencias– en la posición que suele llamarse "realista"; y ésta no es, en definitiva, sino la palabra a que se está recurriendo en los últimos tiempos precisamente para caracterizar la política totalitaria. Los totalitarios han hecho mucho alarde de su "realismo político". Sería curioso hacerle a Gandhi –que quiere combatir a los totalitarios– la objeción de no ser un "realista político. . .".

Y la última pregunta es la siguiente: *¿Mantiene Gandhi, por lo contrario, frente a las necesidades históricas pasajeras, una fe de mayor jerarquía, quizá contradictoria con los intereses temporalmente más valederos pero que, a largo plazo, actúa como un fermento para el desarrollo profundo de esos mismos intereses?*

En este caso particular, Gandhi ha sacrificado el interés inmediato: el de contribuir a contener una invasión japonesa, que no se ha producido pero que podría producirse en cualquier momento y, lo más probablemente, con éxito para las armas japonesas. Pero ésta es la misma actitud que ha adoptado Gandhi a través de todas sus campañas: ha sacrificado siempre el interés inmediato. Cuando ha dirigido una campaña contra los ingleses, ha dado sus normas; y si, de pronto, un grupo de individuos violaba esas normas, él ordenaba simplemente la suspensión de la campaña a pesar de los beneficios inmediatos que se podían obtener. Su principio ha sido muy sencillo: "Quiero la libertad para mi país; pero quiero una libertad de hombres libres, no quiero una libertad de esclavos". Es decir: no quiero una libertad abstracta, quiero una libertad concreta.

En este caso particular, Gandhi exigía la declaración de la libertad; no porque eso pudiese satisfacer a un principio, sino

porque podía informar la acción de quienes estaban dispuestos a ir a la lucha y morir por una causa.

El cree, en definitiva, lo que todos nosotros creemos: que hay una jerarquía en que los intereses superiores son los que determinan la fructificación de los intereses inferiores, y no al revés. Es, más o menos, lo que nosotros decimos cuando defendemos la causa de la libertad. La defendemos con este razonamiento tácito: "Dénnos ustedes libertad y será entonces posible, por añadidura, una mayor justicia y un mayor desarrollo espiritual". Gandhi dice, en estos momentos, en la India: "Désenos libertad, y serán posibles todos estos otros beneficios de orden secundario que, aparentemente, estoy negando".

Sr. Paul Jourde.— Lo esencial, al comienzo de las hostilidades, era llegar a un arreglo amistoso y definitivo sobre la cuestión de la India, aún al precio de concesiones ya importantes, es verdad, pero que desde entonces no habrían dejado de crecer con el tiempo y los acontecimientos. El viaje de Sir Stafford Cripps a la India era la consagración misma del error cometido al perder, de esa manera, largos años de una colaboración indispensable y hasta entonces mínima con relación a las posibilidades del país. Pero tratar de satisfacer a los elementos de extrema izquierda implicaba forzosamente disgustar a los más firmes apoyos del Gobierno Británico, los Príncipes de la India, cuyo poder real se desconoce generalmente en el extranjero. En efecto: se acostumbra estimarlo de acuerdo con la población relativamente escasa de sus estados —tan sólo un tercio de la población de la India inglesa—, sin tener en cuenta que la gran mayoría de las castas combatientes se encuentra bajo la dominación de los Príncipes.

Sr. Eduardo Krapf.— Creo que no conviene plantear el problema Gandhi en términos de política práctica e inmediata, como lo ha hecho el señor Jourde. Hay que examinar la posición de Gandhi, no frente al actual conflicto guerrero asiático, sino en relación con el espíritu de la época en general.

Siempre me ha parecido que la actitud política de Gandhi tiene caracteres bien definidos: Es una actitud que, a mi modo de ver, sólo es posible dentro de un régimen inspirado en los ideales de la vida pública británica.

No es posible adoptar una política basada en principios morales y jurídicos, a no ser en un ambiente político en el cual los principios morales y jurídicos tienen valor actual.

Muchas veces, en el curso de los últimos años, he pensado lo que se habría hecho de Gandhi y de todo su movimiento de no violencia si él, en vez de haber tenido la suerte de tener que tratar con los británicos, hubiera tenido que tratar con los nazis.

En efecto: al analizar situaciones, hasta cierto punto comparables, dentro del Tercer Reich, —como, por ejemplo, la situación de ciertos jefes religiosos alemanes; sobre todo la del pastor Niemoeller, que es un apóstol de la no violencia—, advertimos que en un estado totalitario esta clase de personas para forzosamente en el campo de concentración si no directamente en la tumba.

De manera que, si bien hemos de reconocer la gran altura moral que caracteriza la actitud y la filosofía política de Gandhi, no se puede negar que se encuentra en un error gravísimo si cree que los mismos medios y los mismos métodos que le han permitido ganar una victoria no violenta después de otra, en su lucha por la libertad de la India contra los británicos, podrían seguir ganando victorias cuando se tratara, por ejemplo, de los japoneses.

Es típico de la actitud un poco alejada de la triste realidad de nuestro siglo, el que Gandhi haya podido aconsejar a los chinos no luchar sino entregarse, porque así ellos alcanzarían sus fines. Si hay un pueblo en el mundo que es por herencia y tradición pueblo pacífico y no violento, ése es, sin duda, el pueblo chino. Sin embargo, justamente este pueblo chino ha sido el primero que se ha visto obligado a reaccionar frente a la violencia desenfrenada del espíritu totalitario.

Para mí, una de las culpas más graves que incumben a los gobiernos occidentales en este último decenio es no haber asistido al pueblo chino en esta lucha. Me parece que ahí ha habido demasiado espíritu de no violencia del lado de las potencias occidentales. . .

Me parece un hecho que contra la violencia del totalitarismo hay sólo una reacción posible: la violencia.

Creo, pues, que Gandhi está fuera de la realidad de nuestros días si supone que la continuación de la política de no violencia, frente al Japón, sería una continuación lógica de sus propias intenciones.

La doctrina de filosofía moral siempre ha reconocido el concepto de la guerra justa. Creo que en este momento existe una guerra justa de los espíritus libres contra los espíritus que quieren suprimir la libertad.

En este caso es necesario que nos abstengamos, por el momento, de hacer hincapié en conceptos tal vez moralmente más altos, pero prácticamente tan poco realizables que hasta llegan a ser inmorales, porque están como obstáculos en el camino que nos llevaría a alcanzar el bien relativo, que es el único bien que en este mundo podemos alcanzar.

Sr. Vicente Fatone.— Voy a hacer algunas aclaraciones a lo que ha dicho el Dr. Krapf.

El Dr. Krapf ha expuesto un argumento que en Inglaterra, casualmente, hace poco se les ha opuesto a los hindúes: "No saben ustedes lo que es el régimen nazi. No saben qué significará para ustedes la ocupación japonesa". A esto contestó Nehru —que en este momento está con Gandhi en la orientación general de la India—, diciendo: "Nosotros sabemos perfectamente qué es la esclavitud. La soportamos desde hace dos siglos". Con eso quiso decir: "Para nosotros no hay diferencia de naturaleza entre el régimen inglés y el régimen nazi; hay diferencia de grado. Y nosotros estamos en condiciones muy superiores a las de ustedes para resistir a este último régimen. Con el sistema adoptado por ustedes, si los alemanes ocupan las Islas Británicas, los habitantes de las Islas Británicas se sentirán perdidos. Si los japoneses ocupan la India, nosotros no nos sentiremos perdidos, porque nuestro procedimiento de lucha puede continuar aún cuando los japoneses ocupen la India. ¿Qué podemos temer? ¿La muerte...?". Las últimas palabras de Gandhi dirigidas al Congreso, poco antes de que lo detuvieran, fueron éstas: "—Si quieren ustedes triunfar en esta campaña, no le tengan miedo a la muerte".

Sr. Eduardo Krapf.— Yo contestaría a Nehru: eso de las diferencias de grado es un asunto muy discutible; porque si por

el momento –para continuar el argumento– aceptamos que no fuera más que una diferencia de grado, todos sabemos que hay diferencias cuantitativas que, justamente por su tamaño, llegan a convertirse en diferencias cualitativas.

Por otra parte, el argumento de que la esclavitud que conoce la India desde hace dos siglos podría compararse con la esclavitud que significaría una ocupación japonesa, me parece un argumento de flojedad extrema. Es, en otros términos, el mismo argumento que tantas veces hemos oído en boca de los comunistas: el argumento de que en realidad, puesto que en ambos estados se trata de sistemas capitalistas, no existe ninguna diferencia entre la democracia parlamentaria y el estado fascista o nazi".

Este argumento, los comunistas lo han repetido hasta el 22 de junio del año 1941. Desde entonces, la melodía parece haber cambiado algo. Y me extrañaría mucho que la melodía de Nehru no cambiara notablemente si tuviera la desgracia de comprobar en la propia carne de su país qué diferencia cuantitativa existe entre la esclavitud británica y la esclavitud japonesa.

Sr. Vicente Fatone.– Hay un antecedente que justifica el que Nehru se haya expresado en esos términos, y que es –yo creo– el más importante para explicarse toda esta situación: la guerra de Etiopía.

A los hindúes les interesaba mucho el problema, no por la vecindad geográfica sino por una serie de contactos que se habían venido estableciendo desde muy antiguo con toda la costa africana. Mientras los fascistas intentaban –con los métodos que conocemos, que son los grandes métodos de guerra– la ocupación y la conquista de Etiopía, se produjo en el noreste de la India una sublevación. Y, al mismo tiempo que en unos diarios ingleses se condenaba la campaña realizada por los italianos, en otros diarios se condenaba la campaña realizada por los ingleses contra un caudillo regional, también con la técnica moderna de la guerra, a base de bombardeos.

La diferencia cuantitativa, aún en este caso, creo que es enorme. Pero no creo que, por enorme que sea, alcance a convertirse en una diferencia cualitativa. Nehru hasta podría hablar de su propia experiencia personal, que es muy dura. Las persecu-

ciones de que ha sido víctima no difieren de las persecuciones a que en el régimen nazi están sometidos los dirigentes de la oposición. Nehru se ha pasado la vida en la cárcel. Tanto, que a él se le atribuye –y creo que figura en su autobiografía– esta frase. Respondiendo a la pregunta' "¿A qué se dedica usted?", contestó: "–Me dedico a ir a la cárcel. . .".

Sr. Eduardo Krapf.– Sin embargo, la autobiografía de Nehru se ha publicado en Inglaterra, y la leen muchos ingleses. Hasta ahora, no he visto que en Alemania se publiquen autobiografías de revolucionarios ni tampoco que a los alemanes se les permita leerlas. . .

Sr. Vicente Fatone.– Hay un grupo en Inglaterra que no sólo desea la libertad de la India, sino que la desea inmediata, y cree que Nehru tiene razón. La existencia de esos grupos, desde luego, constituye una diferencia entre los dos regímenes.

Sr. Roger Caillois.– Eso, precisamente, no constituye una diferencia de grado sino de naturaleza.

Sr. Vicente Fatone.– Para nuestro punto de vista puede no ser ésta una diferencia de grado sino una diferencia de naturaleza. Pero se puede ir un poco más lejos: para el espíritu hindú, nosotros, los occidentales, somos sencillamente "bárbaros". Todos los occidentales lo son para ellos. Tienen los hindúes el convencimiento de que su vida espiritual es mucho más noble, es mucho más elevada que la nuestra.

Ahora bien: el que en Inglaterra se haya publicado la autobiografía de Nehru no puede conmoverlos mucho. Ellos saben perfectamente que en la India no circulan todos los libros que ellos quisieran que circulasen.

Sr. Eduardo Krapf.– Ni en Inglaterra tampoco. . .

Sr. Vicente Fatone.– Desde luego.

Sr. Eduardo Krapf.– Ni en ningún país del mundo.

Sr. Vicente Fatone.– En suma: circulan aquellos libros que no son perniciosos para la causa, que el estado inglés está defendiendo, tanto en la India como en Inglaterra.

Sr. Paul Jourde.– En la India, la libertad de prensa, salvo excepciones posibles, era aparentemente muy grande; a menudo, tanto en los libros como en los periódicos, los ataques al

gobierno eran muy violentos.

Sr. Vicente Fatone.— Había censura cuando yo estuve. Y en esa oportunidad escribí un artículo, que se me solicitó, sobre la Argentina. El artículo no pudo aparecer porque en él yo hablaba de las relaciones que había entre nuestros presupuestos de instrucción pública y los de guerra, y hablaba de la organización de las escuelas argentinas. Me refería en el artículo exclusivamente a nuestro país. De esto hace cinco años: en 1937, la época de la guerra de Etiopía. Entonces se intentó imponer la constitución votada en el año 35, que motivó una gran resistencia porque se intentaba organizar la India en sistema federal, con ministerios responsables, excepto para los problemas que se refiriesen al ejército y a las relaciones exteriores, asuntos reservados en los cuales debía entender sólo el gobernador general.

En esa constitución se concedía, además, una situación especial a los príncipes, considerándolos como iguales a las llamadas "provincias", donde existía un régimen electoral democrático.

Eso determinó una gran oposición y la renuncia de todos los diputados de los grupos hindúes, y musulmanes también. Porque hay un grupo musulmán que forma parte del Congreso —con los comunistas y con los gandhistas—, dispuesto a obtener la independencia de la India. La minoría musulmana que aceptó el plan inglés —y que es la llamada "Liga Musulmana"— está fuera del Congreso. A esta minoría pertenece el grupo conservador musulmán, que ha apoyado siempre a los ingleses en su dominio de la India; es además el que suministra gran cantidad de tropas y el que se caracteriza en la India por sus procedimientos de tipo totalitario. Es decir, son los individuos dispuestos siempre a la acción y no a la discusión, contra Gandhi, que está convencido de que el hombre es un animal racional.

Podríamos circunscribir el debate al problema fundamental: si la actitud de Gandhi beneficia o no beneficia a la causa de la libertad. Es decir: si, resistiéndose a dar el máximum de participación en la guerra, perjudica o no a la causa de la libertad. Yo creo que retarda, simplemente, el triunfo militar.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— ¿Nadie tiene algo que agre-

gar? Se ha presentado un problema particular, que es el grado en que existe la libertad de palabra. Primero se habló de regímenes que, si no pueden llamarse de libertad total, por lo menos tienen libertad de palabra; y de regímenes que suprimen esa libertad también. Pero vemos que dondequiera que haya dominio de un grupo nacional sobre otro grupo nacional, aún esa libertad de palabra es relativa. Probablemente, la libertad de palabra nunca ha sido más que relativa.

Me parece que esto es lo que sostenía el Dr. Krapf. ¿No es así?

Sr. Eduardo Krapf.— Efectivamente.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— No sé si ahí encontramos tema para seguir el debate. O bien, esta otra cuestión práctica: si la ayuda o la omisión de ayuda hindú tiene consecuencias serias para la guerra actual.

Srta. Angélica Ocampo.— Contra los métodos e instrumentos de guerra actuales ¿puede algo la actitud de no violencia?

Sr. Vicente Fatone.— Se podría hacer una aclaración respecto de esa actitud de no violencia de Gandhi, y afirmar que no es absoluta. El tiene una frase, que ha corrido mucho, y que es la siguiente: "Es preferible la violencia a la infamia". Gandhi utiliza la no violencia porque cree que es el sistema más eficaz; pero no es para él una doctrina, sino un instrumento al cual podría renunciar, en un momento dado, para aconsejar la violencia.

Sr. Roger Caillois.— Me parece fundamental aclarar lo siguiente: ¿La actitud de Gandhi es una actitud política o una actitud religiosa? ¿Es una habilidad táctica o un principio moral?

Sr. Vicente Fatone.— Es una actitud política.

Sr. Roger Caillois.— ¿Debemos, entonces, considerar esa actitud como un mero instrumento para la conquista de la libertad?

Sr. Vicente Fatone.— Gandhi ha dicho: "No soy un profeta; no soy un soñador. Yo soy un hombre político. Pero creo que quienes pretenden establecer una diferencia absoluta entre religión y política —estas palabras son textuales suyas— no entienden nada de política ni de religión".

Gandhi es un hombre político en un pueblo religioso; y no puede renunciar, por lo tanto, a lo que constituye la forma de cultura esencial de su pueblo. De ahí que su política no haya adoptado sino términos tomados de la vida religiosa, que era la que le daba a la India unidad y sentido a través del tiempo. El término de "no violencia" lo ha tomado de las sectas jainas y de las sectas budistas. Es el mismo término que utilizan los ascetas.

Sr. Roger Caillois.— Debo preguntar una vez más: ¿su actitud en favor de la no violencia se basa en razones morales o en razones de eficacia política?

Sr. Vicente Fatone.— En razones morales.

Sr. Roger Caillois.— Hace un momento creí entender que decía usted lo contrario. Vuelvo, entonces, a preguntar si su actitud es la de un político o la de un religioso.

Sr. Vicente Fatone.— Repito que, en esta cuestión, nosotros hacemos un distingo que Gandhi no quiere aceptar.

Sr. Roger Caillois.— Acéptelo o no, la cuestión es importante. Si, dadas las tradiciones de la India y su situación presente, la resistencia pasiva constituye el medio más eficaz para la conquista de la independencia, estamos frente a un problema muy diferente del que tendríamos si Gandhi aplicara un principio religioso, en el cual ve la salvación del hombre, sin preocuparse del triunfo temporal. ¿No habría una avenencia entre el fin político de la emancipación de la India y el ideal religioso de la no resistencia al mal?

Sr. Vicente Fatone.— La actitud de Gandhi —según él lo ha expresado— es la de un político religioso. En eso difiere de la de Nehru, que también en un momento dado estuvo con la no violencia. Pero Nehru aclaró perfectamente su actitud: "Yo estoy por la no violencia en este momento, porque considero que mi pueblo no puede recurrir a la violencia; a mí no me interesan las razones morales o los motivos religiosos que puedan fundamentar esa actitud en Gandhi". Y esto lo dice porque es un hombre occidental en gran parte, que se ha educado especialmente con los métodos del socialismo y hasta con los del comunismo.

Sr. Eduardo Krapf.— No puedo menos de pensar que la fra-

se de Gandhi, "preferir la violencia a la infamia", no llega a ser más que un juego de palabras.

Gandhi debe saber –y si no lo supiera no sería un jefe político digno de este nombre– que hoy día las guerras no se improvisan. Si él afirma que, en el último momento, se podría cambiar de la no violencia a la violencia para no caer en la infamia, entonces habría que preguntarle con qué. Porque, frente a los tanques, el horror a la infamia es de una importancia muy relativa... En otras palabras: si Gandhi dice que él prefiere la violencia a la infamia, y al mismo tiempo, con los japoneses en las puertas de la India, predica la "no cooperación", no hace más que una salvedad dialéctica que no tiene significado político ninguno.

Sr. Vicente Fatone.— Habría que ver si es éste el momento para adoptar la actitud de violencia en la India... Si lo fuese, no habría más solución que la aconsejada por Nehru. La desastrosa campaña de los ingleses en todo Oriente era una lección muy seria. No se podía confiar simplemente en el ejército inglés en la India, para resistir al ataque japonés.

Y quedaba, en último término, el problema fundamental: ¿Qué quieren ustedes de nosotros? ¿Hombre, material? ¿O quieren una lucha por la libertad? Si fuésemos hombres libres, sabremos por qué luchamos e iremos a la guerra... Es decir, no se trataba de negarse, a todo trance, a ir a la guerra; se quería ir a una guerra que tuviese sentido y en la cual se advirtiese la coherencia entre lo que se decía que se estaba defendiendo y lo que se hacía. A mí me parece que ése es el argumento irrebatible: "Nosotros no estamos dispuestos a ayudar en una guerra si esa guerra no tiene para nosotros sentido".

Sr. Eduardo Krapf.— Entonces estamos, sin embargo, muy lejos de esa fe de mayor elevación moral, de la cual habla el temario; estamos frente a una política que se orienta hacia el provecho político concreto.

Sr. Vicente Fatone.— No, porque es el provecho por el cual todos están peleando, que es el de la libertad. No es éste un problema de más o menos provecho, sino el problema fundamental de la actual guerra. No hay, de ninguna manera, más o menos...

Sr. Francisco Romero.— Quisiera decir que entre la instancia esa de otorgar la libertad a la India y esa otra de que la India se resuelva a luchar por la causa de la libertad —que en teoría parecen estar muy próximas, pero que en la práctica están separadas por un trecho tan grande—, es difícil resolverse por una o por otra. Y quizá sea éste uno de los argumentos, o una de las razones más poderosas que han hecho pensar más a los británicos.

Y es que no debemos olvidar que existe el problema nada menos que de organizar una nación, y una nación tan compleja como es la India. Una vez que se decida que sea una nación autónoma, nadie sabe lo que va a resultar ni lo que va a tardar en constituirse como conglomerado político capaz de una acción efectiva.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Creo que el problema se plantea ahora con más claridad. Se podría reducirlo a dos hechos: uno, que una India a la cual se le concediera la libertad estaría dispuesta a ir a pelear por la libertad suya y de los ingleses; otro, el problema de armarla.

Sr. Francisco Romero.— Pero antes de armarla creo que el problema sería el de constituirla. Porque una vez que la India saliera del dominio británico, tendría que constituir todos sus organismos políticos. Y como la India no es una nación homogénea, habría hasta la posibilidad de una guerra interna entre los grupos musulmanes y los grupos hindúes.

De ahí que esta cuestión sea todo un problema muy grave y a largo plazo, que se plantea en un momento de urgencia, en un momento de peligro. Así que, con los japoneses a la puerta, estaríamos pensando cómo va a constituirse la India en nación, cómo van a organizarse todos los distintos grupos que la componen. Por eso creo que, antes de armar al país y ponerlo en condiciones de defenderse, sería conveniente constituirlo. Y la dificultad y tardanzas de tal organización estatal ha de ser uno de los motivos que más den que pensar a los británicos, cuyo problema actual no admite dilaciones.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Yo creo que sobre eso podría informarnos el Sr. Fatone: en el caso de haberse concedido de inmediato la libertad de la India, ¿cómo se hubiera

podido proceder a la organización de la nación y del ejército?

Sr. Vicente Fatone.— No se hubiera aspirado a la organización inmediata de la nación. Creo también que no se hubieran suscitado inmediatamente discrepancias graves entre los distintos grupos y que, aún cuando se hubiesen suscitado, los ingleses habrían estado en condiciones de sofocarlas. Y en el caso de que no cesaran, se hubiera podido resolver el caso suspendiendo la organización definitiva de la nación y continuando con la misma organización general que la nación tenía, siempre que se diese a los distintos grupos una participación activa en la organización de la defensa, de tal manera que la defensa de la India no quedase encomendada exclusivamente a los jefes ingleses de estada en la India. Es decir, que participasen en la conducción de la guerra los elementos políticos hindúes, musulmanes, etc.

Lo que determinó el rechazo fue simplemente la *promesa* de la independencia para el futuro. Y la verdad es que los hindúes no tienen mucha confianza en las promesas de los ingleses... Con una guerra victoriosa, a la que hubiéramos contribuído nosotros mismos, quién sabe —se preguntaban los hindúes— si vamos a obtener la independencia... Desgraciadamente, a Inglaterra le sucede que tiene una larga tradición histórica y por lo tanto tiene que cargar con los muchos errores que todo país de larga tradición histórica ha cometido.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Es decir que la India estaba de acuerdo en que la libertad o independencia fuese una declaración, aunque no un hecho inmediato. ¿No es así?

Sr. Vicente Fatone.— Estaba de acuerdo en que fuese una simple declaración sobre la organización del país como nación. Pero el hecho de encomendarle la conducción de la guerra y de dar a los jefes hindúes participación en los consejos de defensa era una manera de traducir esa libertad.

Srta. Susana Larguía.— Esa exigencia de tener una participación directa en la dirección de la guerra la tuvieron los australianos a mediados de 1941, cuando el primer Ministro de Australia, J. Curtin, la exigió del consejo de guerra inglés. Los australianos consideraban que no podían entregar por completo el comando a los ingleses, dado que éstos habían fallado en

muchos casos.

Sr. Roger Caillois.— Pero los australianos fueron más modestos que los hindúes, porque pidieron a un general norteamericano que tomara la dirección de sus ejércitos.

Srta. Susana Larguía.— Es natural que fueran más modestos, porque no tenían tantas reivindicaciones que hacer.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Para Australia no existía el problema de reclamar su independencia, porque prácticamente la tiene, a la vez que lazos con Inglaterra.

Sr. Roger Caillois.— Pero los hindúes —según los diarios— han exigido la dirección militar de la guerra.

Sr. Vicente Fatone.— Sí, la dirección de la guerra desde el punto de vista militar.

Sr. Roger Caillois.— Yo pienso que es peligroso que generales hindúes dirijan las fuerzas de su país. ¿No pueden los hindúes imitar esta modestia militar de los australianos?

Srta. Susana Larguía.— Pero al elegir al general norteamericano han tenido libertad los australianos. No los ha elegido exclusivamente el consejo de guerra inglés.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Se me ocurre, quizá, que alguno de los presentes podría informar sobre aquel acto de resistencia pasiva que organizó Finlandia contra Rusia, a principio de este siglo. ¿Quién recuerda este hecho, que es muy interesante?

Sr. Eduardo Krapf.— Es anterior a la guerra ruso-japonesa de 1905.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— En esa oportunidad, Finlandia amenazó con una paralización total de las actividades del país si no le concedían creo que autonomía.

Sr. Eduardo Krapf.— Muy característicamente esto lo hizo Finlandia en una época en la cual hasta la Rusia zarista reconocía la validez de ciertas categorías morales.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Así es.

Sr. Eduardo Krapf.— De manera que los finlandeses estaban dispuestos a hacerse mártires, pero con la gratificación de que iban a resultar mártires verdaderos con la publicidad correspondiente. . .

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Entiendo que fue aquélla una

paralización total de tres días, al cabo de los cuales se les concedió la autonomía.

Sr. Eduardo Krapf.— Esto era en una época muy distinta de la nuestra. Una época en que fusilar cinco, diez personas, todavía causaba una honda impresión y hacía que la humanidad pusiese el grito en el cielo. De esa época estamos, desgraciadamente, lejos.

Srta. Susana Larguía.— Pero ¿no le parece al Dr. Krapf que el encarcelamiento injusto que han tenido que sufrir durante tantos años los jefes hindúes, hombres y mujeres, bien puede considerarse un martirio? Las investigaciones lo atestiguan. En 1932 se nombró una Comisión[1] formada por miembros ingleses e hindúes para estudiar las condiciones del encarcelamiento a que fueron sometidos los patriotas nativos durante los últimos diez años; y se ha llegado a conclusiones muy graves sobre la forma y los años en que estuvieron presos hombres y mujeres. Y eso no ha trascendido al exterior, como han trascendido los campos de concentración de Alemania.

Sr. Eduardo Krapf.— ¿Y dónde ha obrado esa comisión?

Srta. Susana Larguía.— En la misma India.

Sr. Eduardo Krapf.— ¿Y ha habido jamás comisión alguna en la Alemania nazi, que haya investigado las condiciones de los prisioneros en los campos de concentración? Me parece que existe una diferencia fundamental entre un sistema que permite que dentro de sus propias fronteras se establezca una comisión de investigación sobre las condiciones de las prisiones, y un sistema en el cual, de vez en cuando, por canales clandestinos, se llegan a saber las atrocidades que se cometen. Nosotros sabemos hasta ahora, a lo sumo, el cinco por ciento sobre las condiciones en que viven los prisioneros de las cárceles y campos de concentración alemanes, y seguramente sabemos el ciento por ciento sobre los de la India.

Srta. Susana Larguía.— Lo dudo. . .

Sr. Vicente Fatone.— Sí, a mí también me parece un poco exagerada la afirmación del Dr. Krapf. Yo puedo ofrecer datos sobre un hecho ocurrido en la India, del cual no creo se hayan enterado en Buenos Aires. Me refiero a un gran movimiento que se produjo en el año 37, en el cual doscientos pre-

sos políticos de las Islas Andamán –ésas que tomaron últimamente los japoneses– declararon la huelga de hambre, porque estaban detenidos sin que se les hubiese iniciado juicio. Eran doscientos dirigentes de muchísima importancia. Se conmovió toda la India. Pareció que se iba a llegar a una resistencia de tipo gandhista; y el que hizo suspender la huelga de hambre de esos dirigentes fue, precisamente, Gandhi.

Srta. Angélica Ocampo.— Pero no tiene importancia que ese hecho no se haya sabido en la Argentina. Lo importante es que se sepa en la India; y en la India se sabía. ¿No es así?

Sr. Roger Caillois.— Toda doctrina de no-violencia sólo puede obtener sus fines por contagio. La publicidad, pues, le es indispensable. Le hacen falta mártires deslumbradores. Pero desde hace mucho venimos observando que los poderes no crucifican sobre las colinas, sino que fusilan en los sótanos. Y se dan los "accidentes" providenciales y toda especie de procedimientos que hacen inútil el sacrificio de la vida, parecen convertir la muerte en el efecto de un enojoso y oscuro azar y quitan a los mártires la grandeza de haberse ofrecido al último suplicio.

Sr. Vicente Fatone.— ¿Pero es que lo importante es saber las cosas, independientemente de las cosas mismas?

Sr. Roger Caillois.— Acaso no importe moralmente para el alma del mártir, pero políticamente importa; porque si se mata a unos hombres en un sótano sin que nadie llegue a saberlo, o por "accidente", la India no se va a conmover por lo que ignora o por lo que considera fortuito. En cambio, si a esos hombres se les mata con solemnidad, con toda la pompa militar, un pueblo puede emocionarse por ello. Al aportar un testimonio y un ejemplo, esos hombres son mártires, en el sentido estricto del término, y harto nos enseña la historia que su muerte no ha sido inútil.

Sr. Vicente Fatone.— Sí, no niego yo eso.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Creo que el tema tiene mucho de callejón sin salida. El aspecto moral y el aspecto político están siempre unidos. El problema puede plantearse así: ¿es justo –no diré ni siquiera obligar–, es justo reclamar, pedir que luchen por la libertad quienes se sienten oprimidos por aque-

llos que dicen que necesitan la libertad y que van a salvar la libertad?

Srta. Ana M. Berry.— Pero también están amenazados; porque, si invaden la India los japoneses, las primeras víctimas van a ser los hindúes.

Sr. Vicente Fatone.— Es decir que la Srta. Berry resolvería el problema en estos términos: es justo pedir que luche por la libertad un pueblo que siente amenazada una libertad que no tiene.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Sería cuestión de elegir el mal menor, entre dos males.

Sr. Eduardo Krapf.— Efectivamente.

Sr. Paul Jourde.— No debe olvidarse que los hindúes son asiáticos y que, a sus ojos, un soberano oriental no debe ser peor que un occidental; tienen, pues, mucho que ganar, y relativamente poco que perder.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Estábamos suponiendo que, de los amos posibles, sería mucho peor el amo totalitario japonés. Todos sabemos que si el amo totalitario en cuestión fuera el alemán, no habría discusión sobre que el régimen de la India empeoraría mucho. Lo que no sabemos es si, desde el punto de vista de los hindúes, el amo totalitario pero asiático no les concedería un trato que quizás les recortaría unas cosas pero les extendiera otras. Es muy posible que se les coartara más la libertad de palabra, pero que no se establecieran distinciones de raza.

Sr. Eduardo Krapf.— Las mujeres de China, de los barrios de Shanghai y Cantón, podrían dar una contestación muy clara a ese problema. Es sabido que las zonas chinas de estas ciudades, después de ser ocupadas por los japoneses, fueron declaradas prostíbulos.

Sr. Ricardo Baeza.— Yo quisiera decir dos palabras sobre la tesis del Dr. Fatone respecto a lo cuantitativo y lo cualitativo en el régimen inglés. Evidentemente, todos los que estamos aquí deseamos ardientemente el triunfo de los aliados y el aplastamiento del nazismo, porque nos parece una monstruosidad política y social. Y todos estamos dispuestos a hacer cuanto esté en nuestra mano para ayudar al triunfo aliado.

Claro está que al desear la eliminación del nazismo, no sólo lo hacemos por el deseo de que se suprima un régimen y una teoría que nos parecen falsos y monstruosos, sino también con la esperanza de que mejoren muchas cosas que están mal asimismo en las democracias.

Que haya una diferencia cualitativa radical entre el régimen y los procedimientos de política exterior del nazismo y del Imperio Británico, me parece que no es enteramente cierto. Por desgracia, hay bastantes puntos de semejanza. Toda la simpatía que tengamos por Inglaterra y los aliados, y la solidaridad en que con ellos nos sentimos, no deben cegarnos a la percepción de la verdad.

Sobre los procedimientos de la política exterior británica, creo puede darnos una idea lo ocurrido con Irlanda. Es un ejemplo bastante ilustrativo.

Cuando Chesterton, a raíz de la guerra europea, y en los prodromos de la sublevación *Sinn-Fein,* fue a Dublín, pronunció una conferencia en la que dijo, textualmente, estas palabras: "No es éste un lugar, para nosotros, de vanagloria. Estamos aquí en el valle de nuestra humillación, donde la bandera que amamos apenas ha hecho nada que no sea malo, y donde sus victorias han sido mucho más funestas que derrotas".

Desgraciadamente, ese es el punto de coincidencia entre el espíritu inglés y el alemán. Punto de coincidencia que se basa en un concepto de superioridad racial, que tiene casi tanta importancia para unos como para otros. Es decir, no la tiene en el mismo grado. Por eso creo —como el Dr. Fatone— que la diferencia es, sobre todo, cuantitativa.

Basta también recordar lo ocurrido en Australia, donde los aborígenes van siendo sistemáticamente exterminados. En Tasmania, por ejemplo, hace ya tiempo que fueron aniquilados en absoluto, como lo reconoce H. G. Wells en su *Esquema de la Historia.*

Tampoco es seguro que el dominio japonés en la India, si llegara a establecerse, fuera peor que el inglés. Por lo menos, el régimen instaurado en Corea no parece haber sido peor que el de la India.

Recordemos, por ejemplo, en la India el caso Dyer —el Dr.

Fatone lo debe recordar—, en que, para *prevenir* una insurrección y aliviar un estado de malestar latente de la población indígena, el general Dyer mandó sus soldados y sus ametralladoras al mercado de Amritsar y cuatrocientos y pico de hindúes fueron eliminados en unos minutos, a manera de advertencia o de prevención.

Por cierto que fue bastante sintomático del clima moral en determinados sectores de la sociedad inglesa lo ocurrido a continuación con el general Dyer. El gobierno británico, como es natural, lo relevó, reconociendo así implícitamente lo injustificado de su acción. Pero cuando el general Dyer volvió a Inglaterra, los conservadores ingleses abrieron una suscripción, en que se recaudaron cuarenta mil libras, que se entregaron al general como compensación al contratiempo sufrido.

Entiendo que lo que se plantea en este temario —que está casi contestado en el enunciado del párrafo cuarto— no es una cuestión práctica y política, de si conviene a la lucha por la libertad que sostienen actualmente las democracias que Gandhi y los que le siguen depongan su actitud de resistencia pasiva y colaboren con los ingleses en la lucha contra el Eje, ni mucho menos la cuestión de la política inglesa en la India, sino, ante todo, el problema Gandhi. Es decir, la actitud de Gandhi, no ya, como se dice aquí, frente a las necesidades históricas pasajeras, sino en relación con los intereses espirituales del hombre, de orden permanente.

Es decir, no una cuestión política actual, sino una cuestión moral, de conciencia, que entraña el presente y el futuro.

Indudablemente, dados los antecedentes de la colonización inglesa, sería quizás un poco exagerado el esperar que Gandhi y los suyos renunciaran a su credo de no violencia para combatir al lado de Inglaterra. Ya será bastante que resistan a la tentación de aprovechar circunstancias tan singularmente favorables al logro de las aspiraciones nacionales de su pueblo. Es muy probable que, aún sin la participación directa de los hindúes, podrán triunfar los aliados; y sin duda son de más importancia que las ventajas temporales que esta intervención traería consigo, los beneficios que para la vida espiritual de la especie supone el mantenimiento de la actitud de Gandhi. Antes

de la guerra, hemos aprobado esa actitud, hemos considerado que su doctrina actuaba, no ya tan sólo en la India, sino en el mundo entero, como un poderoso fermento moral, y hemos admirado al Mahatma como uno de los hombres más puros y esenciales de nuestra época. Por mi parte, no veo en los sucesos actuales nada que pueda quebrantar esta convicción.

Sr. J.R. Wilcok.— Yo quisiera preguntar si, ocupada la India por los japoneses, no sería más fácil para los hindúes deshacerse de la dominación japonesa que de la británica.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— El profesor Fatone podría decirnos algo al respecto.

Sr. Vicente Fatone.— No creo que podría contestar a eso, porque no sé exactamente cuál sería la política que adoptasen los japoneses —que conocen muy bien la India y sus modalidades— y cuál sería o podría ser, por lo tanto, la reacción de los hindúes. Creo, sí, que ellos no ven como un fantasma la ocupación japonesa y que no les tienen mucho miedo a los japoneses. Eso es lo único que puedo decir. Ahora, cuál sería la actitud que adoptasen en el futuro, no creo que se pueda prever.

Sr. Paul Jourde.— Un acuerdo completo entre hindúes y británicos hubiera sido tanto más deseable cuanto que los choques sucesivos de los manifestantes con las tropas y la policía no pueden sino ensanchar más y más el foso que separa los dos puntos de vista.

Sr. Ricardo Baeza.— Hoy mismo, en los diarios de la noche, viene una interpelación al Gobierno en el parlamento inglés, sobre la utilización, en estos disturbios recientes —que parece han sido más graves de lo que se ha traducido en la prensa—, de los bombardeos aéreos efectuados por los ingleses contra muchedumbres indias. El caso se considera muy grave por la opinión liberal inglesa y ha suscitado una gran conmoción en Inglaterra.

Sr. Alfonso Bulnes.— Voy a dar mi opinión haciendo, tal vez, un poco de intruso —a pesar de la gentil invitación— por estar sólo de paso en Buenos Aires y no conocer yo mismo a fondo el problema Gandhi, ni conocer el ambiente, respecto de Gandhi, en la opinión argentina.

Justamente, cuando habló el Sr. Baeza –después de leído el temario–, había pensado yo que lo que aquí importaría más, al venir a la reunión, era definir si el caso Gandhi era un problema local de libertad de la India o un problema mundial de lucha por la libertad. Y creo que sería en este segundo aspecto en el que, en cualquiera de nuestras Repúblicas, apasionaría el caso Gandhi; creo también que es eso lo que motiva actualmente el interés de este caso.

Y entonces se me planteaba la definición de este problema en la siguiente forma: ¿se puede luchar por la libertad teórica o filosófica, se puede luchar por el concepto de libertad, esquivando la lucha práctica del momento por la libertad?

Al plantear o definir así el problema, no me ciego creyendo que ningún pueblo, en ninguna época de su historia, haya luchado por la libertad teórica y absoluta: todos han luchado por su libertad propia y así han servido a una causa más alta. Naturalmente que la causa que sirven en este momento Inglaterra y los aliados es superior a la causa por la cual luchan los totalitarios. Pero, en fin, y confundiendo el problema teórico con el problema práctico, hay una lucha por la libertad teórica, hay una lucha por el concepto de libertad, y hay una lucha por la libertad práctica encarnada en los aliados.

Y en este sentido el caso Gandhi me inspira dudas: ¿se puede luchar por la libertad teórica, se sirve a la libertad teórica, ayudando aunque sea con la resistencia pasiva a la pérdida de los que luchan por una mayor libertad en el mundo?

Sr. Ricardo Baeza.– Por otra parte, creo que el aspecto moral del problema aparece muy luminosamente expresado en la nota de Victoria Ocampo, en el número 91 de SUR, respondiendo a una de las tantas ligerezas del Sr. Ortiz Echagüe, cuando acusaba a Gandhi de "quintacolumnista".

Sr. Pedro Henríquez Ureña.– Se podría llegar a una especie de consenso, o por lo menos saber hacia qué tiende la opinión, en su mayor parte, de la reunión.

Sr. Eduardo E. Krapf.– No hemos llegado a un consenso, sino más bien a conocer mutuamente nuestras opiniones.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.– Si nadie tiene más que decir, pues daremos por terminada la charla.

Sr. Vicente Fatone.— Se le podría decir al "chairman" que nos hiciera un rápido resumen de la discusión para que tengamos nosotros mismos, los que hemos intervenido en ella, una visión un poco más orgánica.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Pues yo creo que los puntos de vista se han reducido probablemente a dos principales.

Uno es el que le da la razón a Gandhi, considerando que su deseo de libertad es un deseo superior, moralmente, a todas las demás consideraciones. Y considerando, además, que en la práctica también tiene razón; que si no insiste actualmente en su punto de vista, no puede esperar mucho para después.

El otro punto de vista ha sido el de que en estos momentos toda división entre los partidarios de la libertad es peligrosa o es dañina, a pesar de que entre esos partidarios de la libertad unos puedan acusar a otros de ser violadores de la libertad, pero, que siéndolo en grado menor, en comparación de la amenaza general, debía hacerse a un lado este criterio.

No sabemos a qué lado se inclina la mayoría.

Sr. Vicente Fatone.— Interesante sería saber de qué lado está la mayoría. . . que ha callado. . .

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— ¿No podríamos oír algo de la mayoría que ha callado?

Sr. Eduardo Mallea.— Habrá que nombrar un representante. . .

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— En vista de que nadie se decide a hablar, se da por terminada la sesión.

(El debate termina a las 24).

Nº 98, noviembre 1942, Año XII.

1. Condition of India. **"Report of the Delegation sent to India by the India League in 1932".** *Con un prólogo de Bertrand Russell.*

MORAL Y LITERATURA

1. ¿Tiene razón Oscar Wilde cuando sostiene que no hay libros morales o inmorales, sino únicamente libros bien o mal escritos?

2. ¿Hace bien Anton Chéjov en afirmar que su arte consiste en describir exactamente a los ladrones de caballos sin agregar que está mal robar caballos?

3. ¿Debe seguirse a Gide cuando sostiene que con buenos sentimientos se hace mala literatura?

4. ¿O queda la posibilidad de imaginar que la belleza de un libro puede surgir, en parte al menos, de su moralidad explícita o implícita; que el arte puede consistir en agregar que está mal robar caballos, y que con buenos sentimientos puede hacerse, no sólo mala, sino también buena literatura?

Sra. Victoria Ocampo.— Abro este debate, aunque las personas invitadas a tomar parte en él tienen mejores títulos que yo para hacerlo, porque me parece necesaria una explicación previa. La idea de este debate –que preferiría llamar conversación– ha surgido de una discusión. Y las discusiones no aclaran nunca nada. Creo que Keyserling no andaba descaminado cuando las suprimió de las reuniones de la Escuela de la Sabiduría (*whatever that may be).* Creo que la mejor manera de proceder es comenzar por un examen de conciencia sobre los temas principales de este debate, que cada cual exponga su punto de vista y escuche el de los demás con el máximo de buena voluntad real, no con deferencia simulada (como ocurre generalmente en las discusiones) y esforzándose en no dejar sino un lugar reducido (ya es mucho pedir) al amor propio y

al antagonismo que nacen espontáneamente de las opiniones contrarias.

Les pido disculpas por este papel de maestra de escuela que tan poco me sienta. Pero he asistido a demasiados debates para ignorar que a menudo encontramos placer en discutir simplemente por el placer de discutir. Y es un perdedero de tiempo.

En lo que toca a la declaración de Wilde sobre los libros, siempre la tomé por una de sus *salidas* habituales, en que trata de hacer pasar gato por liebre, para deslumbrar al adolescente o al burgués (y en todo lector hay algo de eso).

Para empezar, un libro sólo merece ese nombre cuando está "escrito" –entre comillas–. Intraduciblemente bien escrito. Verdad de Pero Grullo. Lo que no pasa, en la obra de un escritor, de un idioma a otro es precisamente signo de excelencia; el resultado del encuentro del genio del autor con el genio de un idioma. He ahí por qué toda buena traducción es una manera de creación, jamás un trabajo mecánico ejecutado a golpes de diccionario. He ahí por qué, en ese pasar de un idioma a otro, los pensamientos, los sentimientos, ceñidos por las *palabras* que los vestían en el texto original hasta revelar sus formas, se nos presentan como fuera de foco si sólo nos dan una traducción literal, suficiente para el enunciado de un axioma como dos y dos son cuatro. Tanto una bella prosa como un bello poema no tienen más traducción que la de las equivalencias; equivalencias que a veces se alejan del texto para serle fiel. He ahí por qué no existen traductores valederos fuera de los escritores de raza. En manos de los otros, el pensamiento, el sentimiento vuelven a embotarse, a ser esa masa informe de la que habían logrado evadirse. Pero, aunque la expresión de pensamientos y sentimientos haya sido lograda, nunca será exactamente la misma, como una melodía tocada por un violín y repetida por una flauta o un arpa cambia de sonoridad. Podrá haber ganado o perdido en belleza: en los dos casos será distinta. Tal es el poder del verbo.

Nadie, entre nosotros, discute la importancia de la forma, del estilo en literatura. Ningún género literario, sea el de las cartas, el del diario íntimo, el del documento humano puede prescindir de ellos, so pena de quedar al margen de ese arte di-

fícil y escurridizo. El orden, las combinaciones, el enlace y encuentro casual o buscado de las palabras, sorprendiendo y deslumbrando consiguen sugerir, insinuar lo que la palabra misma —silex avaro—, por su naturaleza limitada, no llega a expresar sin estos choques.

Pero, no lo olvidemos, las palabras, que tienen sonido, color, perfume para el poeta que siente correspondencias en todas las cosas, puesto que

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des foréts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers. . .

las palabras, digo, tienen también un sentido. No se dirigen únicamente al oído, a la vista, sino a la inteligencia (a la cual las artes en que el sonido y el color tienen el papel principal acaban también por apelar en última instancia), y quizás a esa parte de nosotros mismos que, a falta de otro nombre, llamamos conciencia, alma. Las palabras no están exclusivamente hechas para halagar el oído; y en el momento en que tocan a la inteligencia invaden como el veneno en la herida al hombre entero.

Por eso el arte de bien elegir y de bien disponer las palabras, indispensable en el dominio de la literatura, es, a mi juicio, un medio, no un fin. Si tomamos el medio por el fin, nos dará un

aboli bebelot d'inanité sonore,

jamás

an elevating excitement of the soul.

Todos los grandes libros entran, sin excepción, creo, en la última categoría. No se puede trampear con la densidad de una obra literaria, por muy hábil falsificador que se sea. He ahí por qué Mallarmé es un gran poeta menor, mientras que Shakespeare o Dante son grandes poetas, sin más. Cuestión de densidad y de aliento.

La salida de Wilde sobre la inexistencia del libro moral o inmoral viene a reforzar una teoría muy en boga sobre la disociación de forma y contenido. Poco importa el mensaje del poeta, dice Middleton Murry. Ese mensaje puede dejarnos indiferente; lo que importa es la poesía que lo enciende y se comunica

a nosotros *(the passion of the mind).* El hecho de creer o no creer *(the question of belief or disbelief in the intellectual sense)* no debe contar cuando se lee a un poeta, asegura otro escritor. Si por desgracia esta preocupación aparece, dejamos de leer poesía y nos volvemos astrónomos, teólogos, moralistas, es decir, personas dedicadas a otras actividades.

No estoy muy segura de que esta fórmula sea buena, y sin duda se presta a muchas objeciones. Esos divorcios tan abundantemente preconizados y practicados en nuestros días –días en que la especialización ha alcanzado todos los dominios– me repugnan por instinto. Y cuando razono mi repugnancia la descubro razonable.

No veo en realidad por qué cuando leo poesía, como cuando leo teología, un tratado de moral, un drama, una novela, lo que sea, tendría que dejar a la entrada –como el paraguas en un museo– una parte importante de mí misma, a fin de mejor entregarme a las delicias de la lectura. No creo tampoco que la fuente en que un hombre busca su inspiración no se reconozca, no se manifieste en un poema y no provoque, por ese hecho, en el lector una reacción. ¿Es que la cultura y el refinamiento supremo nos aconsejarían ahogar esa reacción? Eliot ha hablado con tanta justeza sobre estas cosas que apenas podría agregarse nada. Dice Eliot:

"Estoy seguro de que este eclecticismo crítico no puede llevarse tan lejos que podamos juzgar y gozar de la poesía de un hombre si dejamos por completo a un lado todas aquellas cosas que le importan profundamente, y que han determinado su poesía...

"Cuando la doctrina, teoría, creencia o visión de la vida *(view of life)* expresada en un poema es tal que el espíritu del lector puede aceptarla como coherente, madura y fundada en los hechos de la experiencia, no interpone obstáculo alguno al goce del lector, lo mismo si la acepta o la niega, si la aprueba o desaprueba. Cuando, en cambio, el lector la rechaza como pueril o endeble, puede, en un hombre de mente bien desarrollada, constituir un impedimento casi absoluto. ¿Es que la *cultura* requiere que hagamos... un esfuerzo deliberado para borrar todas nuestras convicciones y creencias apasionadas sobre

la vida cuando nos sentamos a leer poesía? Si así fuera, tanto peor para la cultura".

Y ¿qué significa esta paràlización del goce estético sentido por el lector llegado a la madurez espiritual si la doctrina, la creencia, la teoría, el punto de vista del autor denota infantilismo y debilidad? ¿Qué significa sino una exigencia de orden puramente moral? ¿O un signo de superioridad el no sentirla? ¿O de originalidad, de fuerza y de libertad de espíritu?

En otro plano, *les affaires sont les affaires* para el común de los mortales. Es cosa requetesabida que cuando el hombre se entrega a esos menesteres no debe dejarse distraer, enternecer o turbar por sentimientos ni doctrinas si busca el éxito. Y los que se conducen de otra manera en estas cuestiones pasan por tontos. En los negocios, en la política, también se deja el paraguas a la entrada. El método, como se ve, carece de originalidad.

Volviendo a los libros, no cabe duda que se los puede querer, como se quiere a los seres humanos, de diferentes maneras y por distintos motivos. Pero entre el gustar y el querer hay muchos grados. La atracción física sola (si es que puede existir sin mezcla) es simple apetito. Pero esta atracción, acompañada por las que conciernen al corazón, a la inteligencia, al espíritu, es ya una pasión de otro orden y otra calidad.

En materia de literatura, como en materia de amor, ciertas disociaciones son fatalmente empobrecedoras. Sólo son posibles bajo el signo del guión de las sustracciones.

Por otra parte, ningún autor logra desinfectar sus obras de toda moral, pues jactarse de no tener preocupaciones de esa índole es una moral a la inversa. Valéry poeta –*Achille immobile à grands pas*– se halla contaminado por ella a pesar de su *dédain souverain*. Poco importa que trate de enclaustrarse herméticamente en no sé qué asepsia de palabras cruzadas y adivinanzas mallarmeanas.

Y, para terminar, volvamos a Wilde y a otra de sus salidas. La naturaleza copia al arte y no el arte a la naturaleza, nos asegura. Esto es verdad en el sentido de que el artista, esto es, el vidente, al copiar la naturaleza nos da su interpretación de ella. El hombre no dotado de genio artístico, pero sensible al arte,

descifra a veces los rostros de la naturaleza a través de la interpretación que el artista le ofrece. Ve en la naturaleza, a la larga, gracias a la traducción del artista, lo que no había sido capaz de ver por sí solo. Así, un cuadro puede revelar el encanto oculto de un paisaje. Figari habrá descubierto el ombú a muchos argentinos. Aún a los que habían pasado su vida a la sombra de ese elefante. Jamás, de *motu proprio*, habrían exclamado ante un ombú: "¡Qué lindo árbol!". Ahora dicen al verlo: "¡Qué lindo Figari!". De esta manera la naturaleza copia al arte para los neófitos. En adelante, gracias al pintor, verán el árbol.

En la literatura, más aún que en la pintura, esas revelaciones son fulminantes y peligrosas. La vida copia a la literatura. Es una de las razones por las cuales sostener que sólo hay libros bien o mal escritos se me antoja una manera de negar la influencia evidente de la literatura; una manera de falsear el problema o de encontrarle un simulacro de solución. Las cosas no son nunca tan simples, y sorprende saber que existen sin embargo letrados sutiles dispuestos a aceptar tan burdas simplificaciones. Investigar las causas de tal actitud de espíritu y examinar el resultado a que lleva, me ha parecido apasionante. De ahí la idea de esta conversación.

En suma, si no hay moral, acepto que no existan más que libros bien o mal escritos. Si la hay, no.

Sr. Enrique Anderson Imbert.— Sospecho que este cuestionario supone la existencia en alguna parte de un reino de valores objetivos, con una jerarquía universalmente válida. Y que esos valores absolutos —el valor Bien, el valor Belleza— descienden al alma del poeta en el momento en que está creando y se disputan allí la primacía. El valor Belleza se siente a sus anchas porque el alma del poeta es su morada; pero el valor Bien, aunque de paso, no quiere ceder la autoridad suprema a que está acostumbrado en su reino metafísico. A veces el poeta se somete a ese alto imperio; a veces se rebela. Y también hay poetas que no padecen ningún conflicto porque creen que el Bien y la Belleza son un mismo valor.

Mi teoría de los valores es distinta, y me inhabilita para pro-

poner normas estéticas. ¿Si Wilde tiene razón? ¿Si Chéjov hace bien? ¿Si debemos seguir a Gide? ¡Ay, no sé! Para mí hay un solo camino: el camino interior hacia el yo profundo. Nadie puede indicármelo, nadie puede recorrerlo por mí, nadie puede trazarme normas, nadie puede imponerme valores que yo no vea lúcidamente. Los valores, creo, son siempre subjetivos y se realizan en actos históricos que son siempre relativos. A Chéjov, por lo visto, no le interesaba juzgar a los ladrones de caballos, pero supongo que a Tolstoy sí: ¿y qué? Ni en Chéjov ni en Tolstoy hay normas que podamos imitar, sino más bien preferencias personales que alcanzaron notoriedad gracias al talento de uno y otro, es decir, a una contingencia inimitable. Hay períodos ricos en literatura didáctica, hay otros ricos en literatura esteticista: ¿y qué? Ninguno de esos ideales literarios es mejor que otro, no hay ninguna línea de normas por donde la Literatura progrese.

Las obras clásicas —es decir, las obras notables por la plenitud con que revelan lo fundamental del hombre— no son amorales. No es que el valor Bien las haya visitado como un ángel lleno de gracia, sino que cuanto más profunda sea la intimidad de un hombre, cuanto más agitada esté por el entusiasmo creador, más completa será su expresión. Y en esa expresión completa se dan —¡cómo no han de darse!— sentimientos morales fundidos con todos los otros sentimientos que el hombre vive.

Sr. Ricardo Baeza.— Respondo a la primera pregunta. No creo que Wilde, al decir esto, entendiera precisamente que la belleza de un libro consiste tan sólo en su estilo, ni siquiera en su forma literaria, en la que sin duda entran más elementos que el puramente estilístico, cosa que Wilde, tan esencialmente crítico, no podía desconocer. Tampoco creo que quiera decir que la moral es ajena a la literatura y que ésta no tiene por qué preocuparse de aquélla. Cuando Wilde añadió esa máxima a las que constituyen el prefacio de la edición en libro de *El retrato de Dorian Gray* no hacía sino defenderse de la campaña virulenta y estúpida desencadenada a raíz de la publicación original de aquella novela y a propósito de la cual había man-

tenido una ardorosa polémica con los críticos que la tacharon de inmoral. La actitud de Wilde con respecto a la cuestión es tan clara como válida aún. Una obra no puede ser tildada de inmoral por tratar un tema considerado inmoral con arreglo a la moral corriente y moliente; como un cuadro no puede ser tachado de pornográfico por representar un desnudo, que, según la manera del artista y el resultado logrado, podrá excitar la pasión más baja o la más alta del espectador. Claro está que ello dependerá no sólo de lo que la obra es, sino también de lo que es el espectador. Pero, en todo caso, no podría ser una razón para condenar como inmoral la representación del desnudo y prohibirla al pintor. Ahora bien, la actitud de los críticos que impugnaban el *Dorian Gray* como inmoral era la de tantas personas, de su época y todavía de la nuestra, que consideran pecaminoso el desnudo, cualquiera que sea la forma en que se nos muestre. Al señalar la inmoralidad del tema de *Dorian Gray*, confundiéndolo con ciertos aspectos y episodios de él, pues el tema general es en realidad profundamente moral, y hasta con una moraleja demasiado evidente, hacían extensiva la inmoralidad a la persona del autor y pretendían anatematizarlo –y acabar con él, como es siempre la piadosa esperanza de los críticos de esta especie–, presentándolo al público crédulo y timorato –el gran público inglés de entonces, y todavía de ahora, aunque hoy más aún en otros países que en Inglaterra– como un individuo esencialmente inmoral, tanto artística como personalmente, en sus obras lo mismo que en sus costumbres. Contra este supuesto, y todo lo que implica, es contra lo que hubo de protestar Wilde en su polémica y en la breve sarta de máximas como prefacio al libro, muchas de ellas entresacadas de la polémica. La tesis de Wilde es que, si nada humano es –no debe ser– ajeno al hombre, mucho menos podrá serlo al artista. El material a disposición de éste es el mundo entero, cuanto contiene la naturaleza, cuanto concierne a la vida exterior e interior del hombre, el bien como el mal, la belleza como la fealdad, lo vil y lo sublime, y que un artista no debe ser juzgado por el material que emplea, sino por la manera de tratarlo y el efecto que consigue. Con un puñado de arcilla podrá ofrecernos una imagen de belleza infini-

tamente superior a muchos mármoles y bronces, y Shakespeare no es un loco por haber creado a Lear, o un alma tortuosa y maligna por inventar a Yago. Es más, nadie podrá dudar de que, hasta cierto punto, Macbeth y Lady Macbeth son monstruosos, pero ¿habrá alguien que ponga seriamente en duda que, artísticamente, son superiores a la mayoría de los personajes virtuosos que nos pintan otros dramaturgos infinitamente más morales que Shakespeare?

Por lo que atañe personalmente a Wilde escritor en su actitud con respecto a la moral, recuérdese que toda su obra –aparte de aquellos rincones más o menos discutibles del *Dorian Gray*– es, no sólo de una perfecta pureza y moralidad, realmente *ad usum Delphinorum,* susceptible de ser puesta en las manos más candorosas, sino que muchas de estas obras hasta se hallan imbuídas de un espíritu social y un propósito de reforma, desde sus primeros cuentos de *El príncipe feliz* hasta sus tres últimas: Las dos cartas abiertas a "The Daily Chronicle" sobre la vida penitenciaria inglesa, y la *Balada de la Cárcel de Reading.*

No será ocioso tampoco recordar que Wilde fue un excelente humanista, nutrido del pensamiento, la literatura y el arte griegos, cuyos ideales preconiza a menudo, y que si hubo concepción social e intelectual en que el punto de vista ético y el estético hayan estado identificados fue sin duda la del pueblo griego, cuyo arte plástico, lo mismo que el literario, es una *interpretación* de la naturaleza y de la vida, y no una *representación,* como el de Shakespeare.

El tema que nos plantean las preguntas de esta "conversación" es de tal amplitud, que apenas hay cuestión que no toque, puesto que se trata de las relaciones de la estética y de la moral. Solamente el examen de ésta y la demarcación de sus límites, la diferenciación de la moral canónica o consuetudinaria, cambiante y por lo general profundamente inmoral, de la norma moral y de la vida moral del hombre, que alcanza todos los demás círculos del alma, nos llevaría sin duda más espacio del que podríamos dedicarle –o, por lo menos, del que yo puedo dedicarle ahora–. Ni la estética ni la ética tienen fronteras exactamente demarcadas, ni el alma del hombre se halla dividida en compartimientos estancos: acá la inteligencia, allá

el sentimiento, acullá la voluntad; aquí la sensibilidad estética, allí el sentido moral. . .

Por lo que se refiere concretamente a la citada frase de Wilde, creo que su obra, como ya he apuntado, nos ofrece una interpretación que no sería exactamente la que podría dársele a primera vista, y pienso que, si pudiéramos pedirle a él una respuesta explícita, nos diría más o menos: "Sí, hay libros inmorales: los malos, los que, por su condición antiartística, por su mediocridad, no exaltan y mejoran el alma, sino que la deprimen y rebajan. El hecho de que una obra tenga un propósito moral, y hasta moralizador, no quiere decir que sea forzosamente mala, pero no basta para hacerla buena. La moral como pauta obligatoria en la literatura es un camino peligroso y en todo caso no es "el" camino. Cierto que una obra de finalidad esencialmente moral como *The Pilgrim's Progress* puede ser buena artísticamente, pero, como escuela, sin duda es más fecunda y más aconsejable la de Shakespeare que la de Bunyan. Cierto que el fin del artista no es sólo la Belleza, sino también la Verdad; pero la Belleza es la Verdad para el artista". Otro escritor de otros tiempos, y también nutrido de médula griega, lo expresó en versos duraderos:

Beauty is truth, truth beauty.

"Belleza es verdad; verdad, belleza". Confieso que, en lo que a mí respecta, he pensado a veces que era más cierta la primera parte del axioma, y que hay verdades que no siempre son bellas. Pero probablemente Keats se refería, no a las "verdades", sino a la "Verdad".

Lo que, en el fondo, plantea la máxima wildeana es el problema del arte por el arte y la vieja querella entre fondo y forma. ¿Cuál, de estos dos, es el elemento más importante en la obra de arte, cuál debe tener primacía? La cuestión aparece de particular trascendencia en el actual período de transformación que atravesamos, en estos tiempos de luchas sociales y de propaganda a ultranza. ¿Deberá el arte preocuparse exclusivamente de la belleza, o bien deberá ponerse también al servicio de las cuestiones sociales y políticas, de tan capital importancia para el porvenir de la especie? ¿Deberá limitarse ex-

clusivamente a los dominios de la estética, o deberá adentrarse en los de la ética y la sociología? ¿Es compatible con la esencia del arte la tesis o la propaganda?

Bernard Shaw decía que la literatura, si es digna de tal nombre, es siempre didáctica; esto es: contiene una enseñanza, es de orden educativo. Posiblemente tienen razón sus compañeros de socialismo al asegurar que Shaw, al decir esto, aboga por la literatura de tesis y de propaganda. Posiblemente, también, tiene razón Shaw en pensarlo. Toda literatura buena enseña en efecto algo: una cosa bella; esto es: una cosa que tiene en sí un elemento de belleza, de un orden u otro. Desde luego, este elemento de belleza no veda la coexistencia de otros elementos: sociales, políticos, económicos, etc., y la existencia de estos elementos no impedirá que la obra en cuestión sea una buena obra artística o literaria; pero, si es evidente (para mí al menos) que puede haber un buen arte y una buena literatura de tesis o de propaganda, lo es igualmente que puede haber otro arte y otra literatura, tan buenos o mejores, que nada tengan que ver con la tesis o la propaganda, que sean de orden exclusivamente estético, al modo que lo es un cuadro o una estatua o una música, sin propósito de contenido extraartístico. Claro está también que si esa obra con elementos sociales o políticos, o del orden que sean, no contiene a la vez un elemento de belleza, no pertenecerá a la esfera del arte y será tan sólo política o sociología. Por otra parte, aún adoptando la teoría shawiana: ¿no es acaso también una obra didáctica, formativa, una obra de pura belleza? ¿No puede, incluso, serlo más, elevando y sublimando el alma del espectador, que todas las obras canónicamente tenidas por "didácticas"? ¿Acaso contemplándolas, no "se serena el aire" como cuando nuestro Fray Luis escuchaba la música *extremada* que tocaba en su órgano Salinas, y no torna el alma a cobrar el tino, "de su origen primero esclarecida"?

Por lo que hace a la distinción de *fondo* y *forma*, en que tanto se solazara la preceptiva académica, no es sino un avatar más del viejo antagonismo entre la teoría platónica de las *ideas* y la teoría aristotélica de la *forma (eidos)*. Pero ya antes de la retórica académica el armonismo de Séneca, conciliando am-

bas, había descubierto que no hay entre ellas contradicción ni discordancia. "¿Qué diferencia puede haber realmente entre *ideas* y *eidos*?", se pregunta. "La misma cosa son en verdad *idea* y *forma*, pero la llamamos *forma* cuando está en las cosas creadas, e *idea* cuando está fuera de las cosas, y no tanto fuera de las cosas como antes de las cosas mismas".

En este debate de la forma y la idea, de si el arte vale ante todo por la idea que contiene o por la forma que reviste, independientemente de la idea, hay que reconocer, sin embargo, si atendemos a la prueba del tiempo, a su valor de duración, que la forma lleva ventaja a la idea y es mucho más perdurable. Por lo menos, a la idea en su género más intelectual y concreto, no como manifestación fluída de la vida interior, sino como expresión específica y dogmática de una teoría, de un pensamiento, de un sistema. Así, toda obra primordialmente filosófica o científica o social o política o técnica lleva en sí un fermento seguro de caducidad, la carcoma destinada a roerla. Los sistemas cambian, la ciencia progresa, las técnicas se perfeccionan, y las verdades de hoy pueden ser mentiras mañana. Las razones que tienen los contemporáneos para admirar las grandes obras literarias no son nunca las razones de la posteridad. Aún las ideas fundamentales (y ellas quizás más particularmente), que perviven y continúan siendo tenidas por ciertas, a fuerza de serlo, y por geniales y nuevas que parecieran a su nacimiento, o son rebasadas o acaban integrándose al patrimonio común, pierden su individualidad y su apellido. ¿Cuántos filósofos que no fueron otra cosa que filósofos viven hoy fuera de las Historias de la Filosofía, cuántos siguen viviendo en el espíritu de los hombres? Platón mismo, si resucitó al cabo de los siglos y alienta hoy con más fuerza que nunca, sin duda lo debe, más que a la armonía planetaria de sus ideas, a la armonía de su prosa y a la perfección de su arte. Théophile Gautier (uno de los más esforzados paladines del arte por el arte) ha expresado en versos estimables esta verdad:

L'Art seul a l'eternité,
Le buste survit à la cité. . .

Y a este concepto de la forma aludía probablemente Keats en

el verso inicial, tantas veces citado, de *Endymion:*

A thing of beauty is a joy for ever. . .

¿A qué archivo pasaron ya la teología de *La Commedia,* el honor calderoniano y la mítica puritana del *Paraíso Perdido?* En cambio, la efigie de Afrodita que exhumó de su lecho cenagoso el campesino de Milo, muda y ciega, sin palabra y sin pensamiento, simple carne de piedra, ni diosa ya ni símbolo, continúa reinando sobre la tierra y será un deleite para los ojos del hombre mientras éste y su goce de mirar duren.

Claro que nada de esto se opone a que la literatura y el arte acompañen y sirvan a la moral y sus anejos sociales y políticos. Si estuvieron al servicio de la religión y de la filosofía, ¿por qué no habían de estarlo también, con análogo provecho, al de aquéllos?

Sr. José Bianco.—

1) Ni siquiera concibo que pueda discutirse un aforismo tan modesto y razonable. Las reglas de la moral y de la estética son las mismas. Pero —como dice Gide no recuerdo exactamente dónde— la cuestión moral, para el artista, no consiste en que la idea que manifieste sea más o menos moral o útil para la mayoría de los hombres, sino en que la manifieste bien. Porque todo fenómeno es el símbolo de una verdad y todas las verdades deben manifestarse, aún las más funestas. "¡Ay de aquel por quien llega el Escándalo!", pero: "Es necesario que llegue el Escándalo".

Un libro es inmoral cuando su autor —que carece de talento o de una conciencia artística inflexible— no logra expresar adecuadamente una idea o prefiere su talento a esa misma idea y la subordina a sus medios de expresión. ¿Qué debe entenderse por esta última frase? En realidad, es una mera tautología, porque la expresión sólo es formalmente bella cuando es justa, es decir cuando las palabras cumplen su verdadera función: borrarse ante la idea que intentan enunciar, convertirse en vehículos imperceptibles de un significado. Entonces, porque las palabras se humillan, son ensalzadas; adquieren realce, esplendor externos. Un estilo es bueno en la medida en que

se despoja de todo lo superfluo, de todo lo puramente retórico que perjudica al pensamiento. Cuando se "escribe bien", se expresan hechos e ideas verdaderas, necesariamente.

2) Ignoro con qué motivo hace Chéjov esa profesión de fe, pero me parece atinada en un novelista o en un poeta. Podría completarse con esta frase de Wittgenstein: "el novelista y el poeta sólo *hablan* cuando no pueden *mostrar*"; en otros términos: cuando no pueden encarnar en personajes reales o en un relato, o sugerir por un correlativo o por cierta unión del ritmo y de la metáfora, la verdad que quieren comunicarnos. Es absurdo el afán explicativo de algunos novelistas que marchitan todos los sentimientos de sus héroes al pretender explicarlos e inferir normas morales de su conducta. "Never explain" me parece un saludable principio estético. Las cosas mejor se comprenden cuando menos se explican.

3) Aclaremos que Gide pronunció por primera vez esa frase en una conferencia sobre Dostoievsky, cuyos personajes obedecen a una moral y persiguen un bien: muy distintos, sin embargo, de la moral y del bien convencionales.

Aplicado al arte literario, el aforismo de Gide es atendible. En psicología, "los buenos sentimientos" nos llevan a las simplificaciones morales, a engañarnos sobre los demás y —lo que es más grave— sobre nosotros mismos. Impiden que el hombre conozca todas las fuerzas, buenas o malas, que hay en él, que discierna y elija por sí mismo, que fabrique su propia tabla de valores. Proust, a su manera, también decía que con buenos sentimientos se hace mala literatura, y que la única prueba que tiene un escritor de haber escrito útilmente y según la verdad reside en el goce que su obra le proporciona. Sólo piensa que su obra puede ser buena o útil para los demás cuando se siente inseguro de ella e intenta apaciguar su conciencia artística, convencerse de que no se ha equivocado.

4) La última pregunta me parece poco clara: si la belleza de un libro surge de su moral implícita, estamos muy cerca de Chéjov. Quizá exista un arte cuya belleza resida en su moralidad explícita, en agregar que "está mal robar caballos". Pero no creo que sea la poesía o la novela. Yo, a decir verdad, soy

poco sensible a este género de literatura edificante.

Sr. Jorge Luis Borges.— En razón misma de su tono imperioso, el aforismo de Wilde me parece más apto para cerrar que para abrir una discusión. Quizá no hay libros inmorales, pero hay lecturas que lo son, claramente. El *Martín Fierro* (amplío aquí una observación de María Rosa Oliver) fue escrito para demostrar que el ejército convierte en vagabundos y en forajidos a los hombres de campo; es leído inmoralmente por quienes buscan los placeres de la ruindad (consejos de Vizcacha), de la crueldad (pelea con el moreno), del sentimentalismo de los canallas y de la bravata orillera *(passim).* Otras publicaciones son inmorales de intención y de ejecución. Así, yo tengo para mí que una de las causas del entontecimiento gradual de los argentinos son las revistas populares: notorias cátedras de codicia y de servilismo. ¿Qué decir de esos instrumentos que rebajan el universo a una suma de ceremonias oficiales y de ceremonias mundanas, que no proponen otro ideal que el ocioso vivir de los millonarios, que reducen la historia del país a una lista completa de concurrentes al Teatro de la Ranchería, que interminablemente añoran al mazorquero, al negro esclavo y al virrey, que prodigan los campeonatos de *golf,* los torneos de *bridge,* los extensos gauchos apócrifos de Quirós y los árboles genealógicos? No nos dejemos embaucar por la connotación sexual de la palabra *inmoralidad;* más inmoral que fomentar la lascivia es fomentar el servilismo o la estolidez.

Stevenson *(Ethical studies)* observa que un personaje de novela es apenas una sucesión de palabras y pondera la extraña independencia que parecen lograr, sin embargo, esos homúnculos verbales. El hecho es que una vez lograda esa independencia, una vez convencidos los lectores de que tal personaje no es menos vario que los que habitan la "realidad" (quienes, por lo demás, tampoco son, o somos, otra cosa que una serie de signos), el juicio moral del autor importa poco. Además, todo juicio es una generalización, una mera vaguedad aproximativa. Para el novelista, como tal, no hay personajes malos o buenos; todo personaje es inevitable. *I understand everything and everyone,* declara Bernard Shaw, *and am nobody and nothing.*

Cabe, por consiguiente, decir a Chéjov: Si los ladrones de caballos son reales, la opinión de su autor no los modifica.

Vedar la ética es arbitrariamente empobrecer la literatura. La puritánica doctrina del arte por el arte nos privaría de los trágicos griegos, de Lucrecio, de Virgilio, de Juvenal, de las Escrituras, de San Agustín, de Dante, de Montaigne, de Shakespeare, de Quevedo, de Browne, de Swift, de Voltaire, de Johnson, de Blake, de Hugo, de Emerson, de Whitman, de Baudelaire, de Ibsen, de Butler, de Nietzsche, de Chersterton, de Shaw; casi del universo.

Sr. Roger Caillois.— Salvo unas pocas excepciones que debo confesar, sólo me gusta la literatura edificante. Es la única, me parece, que llega a tener grandeza. Lo demás es mera diversión; sólo consigue distraernos. Pero se trata de literatura, y la edificación propia de las Letras reside en el estilo, de modo que es menester que un libro esté ante todo bien escrito, por lo menos en la medida en que el género a que pertenece tenga que ver más directamente o más exclusivamente con las Letras. Claro está, sin embargo, que no es posible aferrarse sólo al estilo. Por una sencilla razón: las palabras tienen un sentido, y más aún su conjunto. Y ese sentido —conviene insistir— afecta necesariamente a la inteligencia, pues el hombre piensa; o a la moral, porque está obligado a obrar; o a alguna otra facultad que tiene por lenguaje ese mismo lenguaje que el escritor quiere desviar hacia fines menos urgentes que sólo interesan a su arte. ¿Cómo evitar en estas condiciones que la obra plantee fatalmente toda clase de problemas que no conciernen al oficio de las Letras? ¿Cómo hacer para que no se beneficie hasta cierto punto con los méritos de la solución que invita a darles? ¿Qué se diría de un carpintero que, al hacer una mesa, sólo buscara la aprobación de sus cofrades, y no la de quienes han de usarla? No puedo consentir en limitar las aspiraciones de un hombre a sus inquietudes puramente profesionales. Apruebo que las ambiciones de una obra sean amplias y magníficas. Con que agrade a los lectores delicados, ya se considera feliz el escritor; pero me siento un poco intranquilo si sólo logra atraerse sus sufragios. Si el autor pretende algo más

que los meros éxitos de oficio, agregando a los méritos del estilo otros menos lujosos y menos exclusivos de su especialidad, asegurando su valor en otra parte que en la ciencia de disponer las palabras, aunque sin descuidarla, entonces aplaudo y me siento convencido de que la obra cumplirá más acabadamente su papel. Desafío, por lo demás, a que se reduzca el arte de escribir bien a la simple habilidad de componer: el pensamiento queda comprometido; también hay que razonar con justeza; ya está en juego la lucidez, y pronto el alma entera. El deslizamiento es inevitable: el escritor no combina sonidos, sino signos.

Lo mismo para el autor cuando dice que debe describir a los ladrones de caballos sin agregar que es malo robar caballos. No siempre resulta claro; de cualquier modo, mucha confusión tenemos ahí en una sola frase. Por lo pronto, cuidado con los proyectos. ¿Qué es lo que deseamos: describir o instruir? Adviértase que la intención importa poco al arte, capaz de acomodarse a todas. El de Píndaro, el de La Fontaine no se perjudican en absoluto con la moralidad que su sentido da a las *Fábulas* o a las *Odas*. ¿Nos desagrada? Queda el recurso de no estimar precisamente sino la manera de expresarla. No sé de ningún aficionado incrédulo que se haya sentido molesto al admirar la *Coronación de la Virgen* o el *Sermón sobre la muerte*. Y eso que el dogma es ahí evidente: es el objeto mismo de la obra maestra. Pero suele ocurrir que la enseñanza permanece oculta y el autor la desliza bajo unas vestiduras que no hacen pensar instantáneamente en ella. ¿Cómo juzgarla entonces? Una sustancia rutilante y azucarada dora la píldora; no por eso dejamos de absorber el medicamento, que obra en seguida sin que nos demos cuenta. ¿Vais a deshacer cada gragea antes de probarla, o probarla con la punta de la lengua por miedo de tragar un remedio? Cuidado: os pasáis de listos, y ya no tratáis de saborear una perfecta golosina, sino de evitar que os purguen. No me digáis que sólo os interesa la envoltura y el goce del paladar. Os preparáis mal para el goce. La aprensión os reseca las papilas; la desconfianza os pone las mucosas como papel de lija. Es que sabéis recordar que tenéis también estómago, al cual querríais preservar de remedios, aunque sean

saludables. Si os pretendéis golosos, sedlo plenamente. No os preocupéis de las virtudes de las drogas; contentaos con apreciar su sabor.

Conozco también aficionados al arte que se ponen tiesos en cuanto sospechan en una obra el menor intento de moralizar. La encuentran en seguida odiosa. Nos asombraría que así no fuese, ya que han empezado por prohibirse a sí mismos el apreciarla. Como el erizo, se encogen formando una bola, toda puntas por fuera. ¿Es el amor al arte lo que los pone así? De ningún modo; no los inclinaría a una actitud defensiva, sino acogedora. Les haría la boca agua ante el festín que acaso les espera. Pero temen que se les sermonee. Por eso lo rechazan. Si fueran en verdad lo que dicen, del sermón retendrían sólo el estilo y no se sentirían molestos por la lección de moral.

Los hay que escogen. Los hemos visto poner en guardia a las Letras sólo contra los buenos sentimientos. Si fuéramos a escucharlos, con esos sentimientos es con lo que se hace la mala literatura. Pero parecen ante todo confundir moralidad y conformismo. Moral no es docilidad. Hasta se diría que la una empieza donde la otra acaba: en el debate deliberado del bien y mal, para el que hace falta firmeza e inventiva. ¿Por qué dar tanta ventaja a los malos sentimientos? Es sugerir que con ellos se hace infaliblemente buena literatura, y mala con los buenos. No hay tal cosa, claro está. Es el talento lo que importa. Pero será fácil adivinar, quizá, de dónde proviene la paradoja. Podemos imaginar que los malos sentimientos exigen más energía, audacia e ingenio; en suma, cualidades más raras y más preciosas que los buenos, en los que sólo se ve hipocresía, tontería y cobardía. De este modo, opina uno como moralista, y no elude la actitud misma que condena. No es indiferente, sino rebelde. En realidad, se indigna de ver a su alrededor escarnecida toda rectitud, y glorificada la indelicadeza. Preocupación de hombre, y aún de ciudadano; no de artista. Sin duda, lo común es que la rectitud avergüence y que la "viveza" inspire jactancia. Nada hay, pues, más vulgar que los malos sentimientos. Sacan provecho hasta de la moda. A tal punto que se advierte mal qué originalidad podrá lograrse pintándolos o recomendándolos, si es que se persigue ese mérito, tan secundario en

las letras como en cualquier otro arte. Considerad la época. Decid dónde está el valor de la rebeldía cuando todo anda por los suelos. Deseáis provocar saludables escándalos. Pero todo es escandaloso. Los edificios carcomidos se han derrumbado. Moralmente vivimos en medio de escombros. ¿Van a hacernos creer que hay todavía mérito, coraje en la inmoralidad? Estáis en buenos términos con el mundo, despojáis cadáveres con el asentimiento público, y queréis pasar por héroes y hacer de vuestro cinismo una virtud suplementaria de vuestro arte. Más se os tendrá por ingenuos que por perversos.

Quizá no haya elección. Aquí la preferencia del creador apenas cuenta; quien decide es el siglo. No hay que hacer de la calamidad virtud. Porque ciertamente es calamidad para el artista vivir en una época en que los muros se agrietan y se tambalean.

No puedo imaginar, en efecto, que haya un estilo de la destrucción. Si algún furor iconoclasta os empuja a desenmascarar a los farsantes, hacéis obra piadosa, pero no obra de arte; quiero decir, obra de gran arte.

Para lograrlo, es indispensable edificar, en las Letras, en la vida, como en arquitectura. El estilo sólo se alcanza construyendo. Hay que encontrar el equilibrio, reducir el peso, sesgar por entre toda clase de leyes imperiosas, en las cuales no necesitamos pensar para demoler. De estas dificultades surge el estilo; no es fantasía, sino disciplina y choque de la voluntad de edificar contra la resistencia de las cosas y de la naturaleza. No puede nacer si no estamos resueltos a vencer tenaces obstáculos. Pero es necesario que los hombres se vean obligados a ello por la historia: si la coyuntura invita a una generación a construir templos y moral, he ahí, al mismo tiempo, la feliz época del arte. Pues todas las facultades concurren, y el artista trabaja con el mismo impulso para satisfacerlas todas, en lugar de contener a unas a expensas de las otras.

Sr. Bernardo Canal Feijóo.— Me limitaré a traer al caso una vieja opinión, y algunas reflexiones que ella me sugiere. Este problema no es nuevo ni aún en los anales de la inteligencia argentina. Hace un siglo —cuando la letra era toda militante e impulsiva— Sarmiento tuvo ya ocasión de expedirse,

ante una requisitoria de circunstancias: "la moralidad del teatro –dijo entonces– viene de la conciencia de lo bello que forma en el espectador". La idea podría generalizarse con rigor igual: "La moralidad de la literatura viene de la conciencia de lo bello que despierta en el alma".

Pienso que esa opinión exime de los infinitos desbastamientos que, para ser tratado de un modo fundamental, me parece que exigiría el tema: a) porque se sobreentiende que una cosa no es inmoral sino por sus efectos; que la exposición de una cosa dada –de cierta índole, por supuesto– pasa a ser moral cuando reúne tales virtudes que suscita en el espectador la conciencia de lo bello; b) porque sugiere que hay épocas en que la idea de lo bello es mucho menos categorial, es decir mucho más impura que en otras, y descuenta así el sobreentendimiento de que el problema deba siempre tener soluciones muy contingentes y relativas.

El espíritu ha podido separar la preocupación de la belleza de la preocupación de la moral sólo en las épocas en que no se tiene ninguna presunción acerca de los fines del arte, o sea de la razón por la cual el hombre se propone lograr formas que despierten en los otros "la conciencia" de lo bello. Entonces es lícito postular que el arte es inútil y por lo tanto indiferente a la moral. Pero cuando el productor de formas capaces de suscitar la conciencia de lo bello tiene la presunción de que con esto va a alcanzar un fin, y que este fin es social, la preocupación estética va presupuesta en la preocupación ética, y viceversa, y nunca llega a saberse si la obra resulta bella precisamente porque satisface la conciencia moral o si es moral porque satisface la conciencia de lo bello.

Pienso que en este preciso momento, lo mismo que hace un siglo, la conciencia de lo bello no se agota en un puro deleite solitario y contemplativo.

Creo que de nuevo, y después de una pausa de más de medio siglo, vuelve a recrudecer –en acceso tal vez más violento que nunca– un sentimiento de la historicidad humana, y de la responsabilidad integral de la conciencia frente al destino social del hombre. Así, hoy día, lo mismo que hace un siglo, dentro de la idea de la conciencia de lo bello se inscribe una

secuela de otras conciencias más o menos aislables, como ella, en plano puramente especulativo, pero que en el plano de la expresión humana sólo tienen un carácter integrador: la conciencia de la verdad (o sea la disciplina de la sinceridad, de la honestidad intelectual) y la conciencia del bien (o sea la justicia, la buena fe, la caridad intelectual). Me siento tentado a pensar que ninguna obra podría actualmente salvarse por o en la conciencia de lo bello que despierte en el espectador o en el lector, si no resultara que en esta conciencia de lo bello se ha descubierto al mismo tiempo cierta exigencia de exactitud intrínseca irreductible y el servicio de los deberes éticos relativos a la estructura social.

No es posible dejar de considerar dentro de este problema el de la responsabilidad personal del escritor o del artista, que Sarmiento presuponía dentro del nombre de "pudor individual". Es el problema de las buenas o malas intenciones. Sí: con buenas intenciones se puede hacer mala literatura, como se puede hacer todo otro mal. Esas buenas intenciones consisten generalmente al fin en no haber tenido ninguna intención, o en ignorar lo que se tiene entre manos, como en el caso del aprendiz de brujo. Pero no es ése, a mi juicio, el problema que interesa en el escritor. Lo que interesa es saber si a él le está permitido a algún título poner la buena literatura al servicio de las malas intenciones. Ese es, según lo entiendo yo, el problema capital del escritor, su problema substantivo y vocativo, el único que supone al escritor en la posición a que lo llama su destino. El problema de las intenciones del sentimiento o la conciencia, del *dónde y cuándo,* del *para quién y para quiénes,* —como decía también Sarmiento— a que está obligado el escritor por gracia electiva específica. La responsabilidad es la medida de ese sentimiento o conciencia, y funciona como algo específicamente inherente al instrumento de que se sirve, a *la letra*, cuyo ejercicio puede juzgar él un atributo vocacional acaso arbitrario y graciable, pero que "los demás" se inclinan a considerar un pedazo constante del Logos mismo. La responsabilidad del escritor es así el compromiso que plantea a su espíritu la exigencia potencial de "los demás", de los infinitos que tienen ojos y no ven, que tienen cabeza y no piensan, y

que tienden a ver y pensarlo todo por delegación reverencial en el escritor.

En síntesis, pues, considero que cada época agencia —no normativamente sino prácticamente— su propia solución al problema; pero cualquiera que sea esa solución, implícito o explícito triunfa siempre en ella el dictado que apareja al arte un supuesto moral intrínseco, en el cual coinciden aquella trascendencia que Sarmiento implicaba con el nombre de "la conciencia de lo bello", y esa conciencia o sentimiento de la responsabilidad social del escritor, que yo veo como algo inherente al manejo del arma que los dioses han puesto en su mano.

Sr. Augusto J. Durelli.— No soy, por cierto, un especialista en estas cuestiones. La reunión de Mar del Plata me ha permitido llegar a una opinión que quizás no sea definitiva.

Tal como los veo, los valores éticos y los estéticos están muy a menudo unidos, pero son distintos. Y creo que la clave de la contestación a las preguntas de la encuesta es no juzgar un valor según la escala y los criterios del otro.

Francisco Romero ha insistido en el aspecto que el arte tiene de "colonización de la naturaleza", y Victoria Ocampo ha encontrado un buen ejemplo de ello en la pintura de Figari. Es evidente, sin embargo, que este aspecto rara vez podría encontrarse en la música, cuya naturaleza artística no puede negarse.

Quiere decir, pues, que en la obra de arte hay muchos elementos, y mientras algunos predominan en ciertas manifestaciones del arte, en otras hay elementos que pueden desaparecer por completo. En música, el mejor arte es precisamente aquel que no pretende "crear", ni "recrear", ni "imitar" la naturaleza. Es evidente que eso no puede decirse, por lo menos en forma igualmente absoluta, de la pintura. Tampoco puede aplicarse en bloque a la literatura.

El arte en sí, el arte puro, como la técnica pura (y no es por casualidad que las técnicas se llaman también "artes"), tiene sus propias reglas —no necesariamente predeterminadas por una academia— para llegar a su fin propio, y por lo tanto no es ni moral ni inmoral, es amoral. Sería absurdo hablar de la moralidad o inmoralidad de una fuga de Bach, o de la poesía de E. Martínez Estrada sobre los *Reyes Magos* que acabo de

leer en el "Reader's Digest". También sería absurdo hablar de la moralidad o inmoralidad de una pintura surrealista (cierto que puede discutirse si eso es, realmente, arte). El que puede ser moral o inmoral es el artista que las ha producido.

Pero puede, en cambio, hablarse de la moralidad del *Horst Wesel Lied* o de *Giovinezza*. Como se puede hablar de la moralidad del *Mythus des XX Jahrhundert* de Rosenberg. Podemos decir que, en cierto sentido, estas obras son inmorales. Y, sin embargo, parece evidente que el *Horst Wesel Lied* es una canción hermosa.

Creo que la explicación está en el hecho de que ya no nos encontramos frente a casos de arte puro, sino frente a complejas manifestaciones del espíritu humano, uno de cuyos aspectos es artístico, mientras que otros aspectos son técnicos, científicos o morales.

Y al pasar desearía notar que las obras de Rosenberg son inmorales a pesar de que proponen una nueva escala de valores. No puede negarse al nazismo ni fuerza ni coherencia. Si decimos que es inmoral, es porque no basta, para ser moral, tener la fuerza suficiente para concebir y aplicar una nueva escala de valores. Como hacía notar Romero, la moral cambia muy poco. Yo diría que su esencia es siempre la misma; lo que cambia es su realización en el espacio y en el tiempo.

Podría decir, pues, que la frase de Wilde, en su sentido estricto, no es correcta. Hay libros inmorales. Pero habría que agregar que en la medida en que son inmorales, dejan de ser obras de arte. *Mein Kampf* es un libro inmoral, podría estar bien escrito en cuanto al fin que persigue de inflamar a un pueblo, pero no es literatura, si damos a la palabra literatura el sentido de arte literario.

Hay libros en los cuales el elemento artístico se encuentra mezclado con elementos científicos, técnicos, éticos o de propaganda. Para juzgar estos libros en relación con la moral, entiendo que hay que discriminar sus elementos. Su elemento artístico debe ser juzgado según normas estéticas; su elemento doctrinario, según los criterios éticos o filosóficos que afecte.

La confusión reside en que estando, muy a menudo, íntimamente mezcladas las dos clases de valores, es difícil dar se-

paradamente juicios sobre el aspecto ético y sobre el estético. Cuando escuchamos una fuga de Bach, o leemos un soneto de Hérédia, es muy fácil juzgar únicamente desde el punto de vista estético, pues el valor estético se encuentra allí en estado puro. Cuando se emite opinión sobre novelas, o sobre música que lleva en sí valores extra-musicales, como el *Horst Wesel Lied*, se juzga el todo, y según el punto de vista en que nos coloquemos el juicio será favorable o desfavorable. Cuando escucho el *Horst Wesel Lied* debo realizar un gran esfuerzo para descubrir los valores musicales, pues el conjunto de los valores éticos y estéticos repugna esencialmente a todo mi ser —conjunto, a su vez, de valores religiosos, éticos, estéticos, físicos e intelectuales—. Pero me parece que hay que hacer el esfuerzo.

Cuando dos valores están íntimamente mezclados es inevitable que el uno influya en el otro. Una buena intención mal expresada perjudica la realización de la buena intención, y una mala intención cubierta de belleza no puede dejar de ganar algo con la belleza que la viste.

La observación que hizo Caillois de que una obra de arte escrita con intención inmoral puede provocar en el lector, por reacción, un efecto moralizador, me parece que confirma la tesis de que no es la obra de arte lo que es moral o inmoral, sino el artista que la produce y el lector o espectador que la recibe. Y si la obra tiene algo de inmoral es porque hay en ella elementos que no son artísticos.

Creo, pues, que Chéjov tiene razón cuando dice que el arte consiste en describir exactamente a los ladrones de caballos. Pero no tiene razón si la segunda parte de la frase se toma en sentido exclusivo. El agregar que está mal robar caballos ni quita ni agrega a la obra de arte.

Entiendo que la frase de Gide es verdadera porque comprueba un hecho. Con buenos sentimientos se puede hacer mala literatura. No lo es, en cambio, si se interpretara como una afirmación de la necesidad de los malos sentimientos —o de la ausencia de buenos sentimientos— para hacer buena literatura.

Sr. Eduardo González Lanuza.—

1) Llevado a su última conclusión este principio se reduciría a la imposibilidad de expresar por escrito ideas morales

o inmorales, o, con más brevedad, a negar lisa y llanamente la existencia de toda moral. Lo señalo, no con alarma, sino con lógica, únicamente. De no existir moral, claro está que no existirían libros morales o inmorales, pero la frase quedaría reducida a una redundancia absurda por lo obvia. Si existe una moral cuyos principios puedan expresarse por escrito y atacarse también por escrito, creo que los libros pueden agruparse en cuatro clases:

a) Libros morales bien escritos.
b) Libros morales mal escritos.
c) Libros inmorales bien escritos.
d) Libros inmorales mal escritos.

Creo que Wilde quiso decir que, literariamente, sólo deben interesarnos los libros del primer y tercer grupo. Desde ese punto de vista, de completo acuerdo.

2) Hace bien; pero no hay que olvidar que ni los cuatreros por sí solos bastan para justificar la literatura, ni la literatura debe servir para justificar a los cuatreros. Además, el arte no debe consistir en "describir exactamente", sino "apasionadamente", con un sentido en profundidad por completo ajeno a toda exactitud objetiva. Así como la Etica no tiene por qué preocuparse de las reglas necesarias para hacer un buen soneto o una novela, el arte no tiene por qué averiguar si está bien o mal robar caballos.

3) Pasaré por alto la aparente identificación entre "buenos sentimientos" y "moral", que se deriva de la concatenación de las preguntas, y procuraré ceñirme a lo indagado:

Con buenos sentimientos se hace mala literatura, y aún pésima; pero nada impide que con buenos sentimientos se haga buena literatura, maravillosa poesía: ahí están los Evangelios para probarlo.

Pero sucede que aquellos que manejan "buenos sentimientos" suelen suponerles un poder expresivo considerable, capaz de reemplazar la capacidad literaria que a ellos, los manejadores, les falta.

También con malos sentimientos suele hacerse mala, pésima literatura, en este caso porque se piensa que el interés malsano que despiertan puede suplir las deficiencias de forma li-

teraria.

4) Ya queda dicho que con buenos sentimientos puede hacerse buena literatura, acaso no "porque la belleza pueda surgir de su moralidad", sino por el hecho mucho más sencillo de que nada impide ser rubio y tartamudo simultáneamente, sin que entre ambas cualidades medie la menor relación directa ni indirecta. El arte no tiene nada que ver con el Código Rural, ni con ningún otro código que no sea el propio. El arte me parece que no puede consistir en "agregar" nada que no sea rigurosamente artístico. Que fuera de su cometido artístico una obra pueda ser, "además", otra cosa: por ejemplo una expresión de moralidad, claro que sí, como el rubio puede ser, "además", tartamudo, sin que se le aclare u oscurezca el pelo por su defecto. Un libro de versos es, "además", un peso, una estructura física, un arma arrojadiza, un objeto de comercio, un estorbo, sin que ninguna de esas cualidades mejoren ni empeoren para nada sus versos.

Y ahora una confesión personal e ingenua: creo que lo mejor que puede hacer el arte es olvidar que existe la moral, o en todo caso mirarla como un hecho dado del cual tal vez pueda derivarse un contenido expresivo, artístico. La inmoralidad manifiesta de muchas obras, cuando no se trata de una nueva forma de moral que choca con la nuestra, suele tener un aire de travesura de niño terrible, que aunque no reste directamente valor literario, desvía la atención del lector, la cual, por el contrario, debe ser concentrada. Declaro que un libro rico en expresiones escatológicas, o en descripciones depravadas, me produce una repugnancia de orden físico, no ya moral, que desde luego no redunda en favor del goce artístico que el mismo debe depararme.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— La esencia de estas cuestiones es el antiquísimo problema de las relaciones entre el arte y la ética. Concibo la respuesta en imagen platónica: Belleza, Bien, Verdad, son Ideas que emanan de una sola y eterna fuente; no hay oposición entre ellas.

¿Y los choques —históricos— entre la obra de arte y la moral de la sociedad en que aparece? El choque ocurre siempre

entre la libertad de la creación artística y reglas artificiales de conducta social, destinadas a caducar tarde o temprano. El artista, en tales casos, prescinde de la moralina de sus contemporáneos (Baudelaire, Flaubert, Joyce), o bien sirve a una ética superior, y el tiempo le da la razón (Tolstoy, Ibsen).

¿Es posible hacer gran arte con principios inmorales? No. Ni siquiera con principios de moral mediocre. Puede el artista no discutir la moral convencional de su tiempo (Lope de Vega). Puede discutirla sólo ocasionalmente (Shakespeare: ejemplo, el diálogo de Romeo con el boticario). O puede contradecirla abierta y sistemáticamente (Shaw). Pero no puede fundar en ella nada alto. Sirve Kipling como terrible ejemplo del fracaso de quien da carne, en su obra, a la moral falsa: en *Kim* pudo haber hecho obra grande con aquel niño que recorre las multitudinarias rutas de la India fascinado por el viejo sacerdote, pero la destrozó echándole encima el fardo del Intelligence Service. Consecuencia: fracaso ético; fracaso estético.

¿Y el arte por el arte? Sí, es una forma de la libertad de la creación. Pero es cosa de muchachos inexpertos o de hombres mutilados el pretender que sólo se puede hacer gran arte cuando se prescinde de todo interés en la religión, en la ética, en la política y en la ciencia. El gran escritor hace gran arte con eso también (los trágicos griegos, Platón, Dante). Y con buenos sentimientos se hace buena literatura (la Sonia de Dostoievsky, la Señá Benina de Galdós, el Nekliúdov de Tolstoy).

Sr. Francisco Romero.— En las tesis propuestas para la discusión están implicadas muy diversas cuestiones.

La autonomía del arte respecto a la moral me parece, en general, firmemente establecida ya. Al parecer, y de acuerdo con esto, las cuestiones propuestas podrían darse por zanjadas de antemano. Pero dista mucho de ser así. La autonomía del arte frente a la moral significa únicamente que el puro valor estético es independiente del valor ético (salvo la relación que indicaré más adelante). Pero en la obra de arte realizada aparecen muchos aspectos que guardan relación con la moral de diversos modos.

Cuando el arte moraliza o inmoraliza de propósito, agrega

algo extraestético, se sale de sus casillas. Tal extralimitación es fácilmente visible y denunciable. Menos patente es otra habitual concomitancia con la ética, la reacción del artista ante su asunto, por lo común inevitable porque el artista es hombre y como tal toma posición de continuo desde el punto de vista ético.

Creo, como Wilde, que no hay libros morales e inmorales, sino buenos o malos libros. Pero esto vale desde el puro punto de vista estético, esto es, a condición de que no haya en el libro sino actitud y sustancia estéticas, sin que el autor alegue ni adjunte su reacción ética. El mero "asunto" no puede ser ni moral ni inmoral. O, mejor dicho, desde el punto de vista del asunto o tema, existe una única relación moral, que dejé en reserva más arriba: lo que podríamos denominar la moralidad interna o inmanente del arte, que asigna valor moral a la realización estética lograda, cabal, y valor no moral a la realización estética torpe o fallida, de acuerdo con el principio sostenido por la actual teoría de los valores de que la realización de cualquier valor positivo por el sujeto importa un valor ético.

Hay que distinguir entre la reacción ética del autor, moral o inmoral, patente o presunta en su obra, y algo parecido, pero en realidad bien diferente, porque puede favorecer o perjudicar la producción artística, pero desde fuera y permaneciendo ajeno a la obra realizada. La postura ética de un hombre, su capacidad de amor y de odio, de imaginación y desprecio, intervienen sin duda en la captación o imaginación de su tema estético. Nadie pretenderá, creo yo, que sea una mera intención estética la que lleva a Dante a elegir muchos personajes y a componer las correspondientes escenas del *Purgatorio* y del *Infierno*. La pasión ética o política de Sarmiento le puso ante los ojos la materia que elaboró en el *Facundo* con un destaque y evidencia que le permitieron realizar una obra de arte. Tales actitudes emocionales de índole ética, si paran en lo dicho y no se agregan a lo realizado en términos de simpatía o antipatía, alabanza o vituperio, etc., quedan fuera de la obra de arte sin contaminarla, y sólo la sirven en un sentido previo e instrumental: ayudan o entorpecen la captación y elaboración estéticas. Esto es, más o menos, lo de Scheler: el amor no

es ciego, sino vidente o ultravidente. El calor cordial desentraña lo que probablemente —aún en el orden del valor estético— queda invisible para una mirada indiferente y fría. Y acaso ocurra lo mismo —aunque mirando hacia otro lado— para el odio: descubre rasgos que el amor y la indiferencia pasan por alto, pero por otro costado, por el costado negativo y sombrío.

Chéjov tiene razón si, como artista, se ha decidido por los cuatreros, y aún que sienta una gran simpatía por ellos. Pero si hay alegato o siquiera un leve matiz de aprobación, ya eso es extraestético e inmoral... en los casos en que el robar caballos lo sea.

La afirmación de Gide me parece insostenible. Con los buenos sentimientos puede hacerse buena y mala literatura. Creo que en *La porte étroite* hay buenos sentimientos y buena literatura. Dickens ha hecho buena y mala literatura con buenos sentimientos, y con los mismos hay cosas magníficas en Tolstoy y Dostoievsky.

Pero hay mucho que hablar sobre los buenos sentimientos. La llamada bondad no es muchas veces sino indiferencia comodona, cordialidad superficial, novelería que se preocupa por los niños desvalidos del Senegal y se despreocupa de lo que pasa al lado. El Alceste de Molière —figura que se le escapó de entre las manos a su autor y se agrandó por su cuenta— dice algunas cosas interesantes sobre esto: como cuando dice a Philinte: "L'ami du genre humain n'est point du tout mon fait". Lo que le indigna es la falsa bondad que sólo aspira a quedar bien con todos. La bondad auténtica es otra, la activa, la militante, la que a su tiempo se enoja, la que a veces busca el bien del otro contra sus deseos. Hay, pues, que distinguir entre bondad y bondad. La seudobondad mansa y apática es poco interesante, pero la otra lo es en alto grado. Comparemos ahora la pequeña bondad con la pequeña maldad. En realidad ésta le gana en interés, porque siempre muestra algo de travesura, de atrevimiento, de movilidad e inquietud. Requiere cierto esfuerzo y alguna originalidad, ofende y se defiende; no se deja estar, como la bondad cómoda y trivial. Por lo que toca a la bondad verdadera y grande, creo que es tema estético tan interesante por lo menos como la gran maldad. Pero ciertamen-

te parece que la maldad nos interesa más: es porque suscita un interés no estético, y esto me lleva a plantear otra cuestión, la del interés.

Belleza, validez estética, suponen un interés peculiar, el estético; pero en la obra de arte hay habitualmente otros motivos que suscitan otros tipos de interés. Y lo que hace denominar "interesante" a un libro suele ser, no su interés estético, sino la suma de los intereses que despierta. Sin discutir si, desde el respecto estético, el *Paraíso* dantesco vale más o menos que el *Infierno* y el *Purgatorio*, debe admitirse que la textura dramática de los dos últimos interesa más que la celeste bienaventuranza del primero: tienen algo del auto de fe, y un auto de fe puede ser y es sin duda terrible y repugnante, pero nadie negará que sea interesante. Una ejecución capital reviste mayor interés que un reparto de premios a la virtud. Una novela policial es más interesante que *La Ilíada*. El interés funciona por su cuenta, y sus motivos son muchos, unos limpios y otros impuros. Muchos motivos de interés de índole extraestética pueden darse en la obra de arte, aún en la excelente y genial, y su atractivo puede confundirse con el estético, ya que lo acompaña y hasta se funde inextricablemente con él en muchos casos. Habría que hacer un inventario de los posibles motivos de interés: interés por lo desacostumbrado y exótico, por lo tremendo, por lo peligroso, por lo misterioso, por lo que de ordinario se calla y alguien se arroja a decir, por lo que nos concierne de cerca de algún modo, por lo que nos es ya familiar desde otro punto de vista, etc., etc.

Aunque la observación parezca superflua, en una discusión como la presente conviene mantener el rigor de los términos. Ya me he referido a una diferencia importante, sin la cual la controversia abundaría en confusiones: la distinción entre el puro momento estético, donde sólo aparece el valor correspondiente, y la obra de arte, y en particular la literatura, que es la que nos proporciona aquí los puntos de arranque, organismo complejo donde suele haber algo o mucho más que materia estética, proporcionando con ello la ocasión para que sea lícita la confrontación con la moral. En el mismo sentido habrá que distinguir entre lo verdaderamente ético y lo que por

tal se toma habitualmente sin mayor razón: lo establecido y usual, lo legal, etc. Muchas censuras a la obra de arte desde el punto de vista de la moral se apoyan en principios o convenciones, legítimos sin duda desde ciertos puntos de vista, pero ajenos al estricto valor ético.

Adviértase, de paso, que la inmoralidad tiene muchas veces posibilidades para el interés por un motivo secundario: que tiene grandes perspectivas de diversidad. Si, por ejemplo, soy veraz, en cada caso no puedo decir sino una cosa sola, la verdad, que puede carecer de interés a fuerza de sabida por todos. Si soy un gran mentiroso, en el mismo caso puedo decir innumerables cosas distintas, y nadie es capaz de prever por dónde voy a salir. La verdad es una y el error y la mentira son múltiples. Igual ocurre más o menos con el bien o el mal que se puede hacer a otro. Los modos de favorecer (salvo casos de genialidad ética, de santidad) son limitados y rutinarios, están prescritos por las circunstancias; en cambio para el mal hay una gran libertad. Hay un modo de no robar e infinitos modos de robar. A mi amigo dormido, en el instante en que lo contemplo, no le puedo hacer ningún bien, salvo espantarle las moscas y taparlo si creo que sentirá frío; pero está en mi mano infligirle diversos males, desde impedirle artificiosamente el reposo hasta herirlo de mil modos y en distintas partes del cuerpo, degollarlo, quemarlo. De dos personas igualmente ingeniosas, la una buena y veraz y la otra mentirosa y maligna, es seguro que la segunda parecerá mucho más ingeniosa, porque ejercerá su ingenio sin las muchas limitaciones que voluntariamente se impone la primera. De todo esto proviene que la inmoralidad grande y pequeña proporcione abundante materia a ciertas ramas de la literatura, en especial a la narrativa.

Sr. Luis Emilio Soto.—

1) ¿Por qué —paradoja aparte— el juicio moral sobre una obra de imaginación va a ser incompatible con el juicio específicamente literario? El destino del propio Oscar Wilde se ha encargado de replicarle. A las afirmaciones puestas al frente de *Dorian Gray*, una de las cuales encabeza la presente encuesta; al aplomo del desaprensivo teórico, a su exclusivismo este-

tizante, responde la grandeza patética del *De Profundis*. El dolor decantado —desgarramiento moral, al fin— ¿le impide acaso ser un libro "bien escrito", magníficamente escrito? Se dirá que Wilde, al concebirlo en la cárcel, no se propuso cumplir precepto alguno ni ajustarse a ninguna exigencia extra-estética; lo cierto es que *De Profundis* revela una atormentada conciencia moral.

Creo que el valor moral en literatura es un atributo de la obra acabada, no un requisito a que debe acomodarse a priori la voluntad creadora. Que afirme la vida o el renunciamiento, que suscite felicidad o angustia, son valores que se dan por añadidura *sub specie pulchri*. Su presencia jerarquiza el mérito de las creaciones universales. Lo importante es que los valores morales concurran efusivamente en la obra, sujetos a la elaboración que define la calidad literaria. Depende luego de la sensibilidad del lector que los perciba o no. El triple género del sentido espiritual de la Biblia (o de los poemas védicos accesibles en grado diferente, según la aptitud de captación) puede aplicarse por extensión a la literatura. Todos los recursos de que dispone el escritor serán insuficientes si el que lee sólo aprehende lo literal y aún las virtudes formales. La alusión mística, el simbolismo de las figuras, la trascendencia de las alegorías están presentes en las Escrituras, aún cuando nuestra vista resbale sobre ellas.

Otro tanto podría decirse de los propios poemas y cuentos parabólicos de Oscar Wilde, quien, por otra parte, gustaba de hablar en apólogos. Su poema "la estatua del placer que sólo dura un instante" demuestra hasta dónde sabía apurar la plenitud de la expresión. También en literatura lo que abunda no daña, claro está, siempre que la sobreabundancia sea de dones del espíritu.

2) El arte narrativo de Chéjov logra por entero su propósito describiendo los personajes y la acción, sin necesidad de *formular* en la letra cursiva del concepto lo que está involucrado. Ya es cosa inapelablemente juzgada la seudo-literatura que pretende ser edificante a costa de la intención estética. Mostrar y no demostrar, es una consigna irrenunciable del novelista contemporáneo. Gracias al descarnado objetivismo de Ché-

jov, que es la razón suficiente de su arte, éste ha podido llegar intacto hasta nosotros y hacer que admiremos cuanto consigue expresar con medios tan sobrios. Sin el recurso de los derrames cardíacos y de las moralejas –cuerpos extraños en el relato– Chéjov nos trasmite su fuerte sentido de la piedad y la ternura. El autor de *La sala número seis* quería ser –y así lo declaraba– sobre todo artista y, por lo mismo que lo era en grado eminente, no necesitaba más que "describir a los ladrones de caballos": poner de relieve la fuerza ejemplarizadora le resultaba tan redundante como colocar una leyenda explicativa a una tela.

Roger Caillois alude a la citada fórmula de Chéjov y destaca sus alcances morales al estudiar con notable agudeza cómo lo novelesco, a medida que se desarrolla, aumenta su poder disolvente y anti-social. Pero Chéjov no conjuraría tales efectos agregando a sus cuentos advertencias moralizadoras y, en cambio, ese estrambote adulteraría su arte.

3) Es cierto, con buenos sentimientos suele hacerse pésima literatura. Y con buenas ideas y con buena voluntad también. La desconfianza hacia las empresas de pavimentación que prometen una clase de cemento y luego colocan otra, viene de lejos si hemos de creer que el Infierno está empedrado con buenas intenciones.

Conviene tener presente que Gide, en su ensayo sobre Dostoiesky, formula dos axiomas vinculados entre sí: "con buenos sentimientos se hace mala literatura" y "no hay obra de arte sin colaboración del demonio". Las fuerzas demoníacas juegan para él el papel de un traspunte que se mueve detrás de la vida inconsciente: se burla disfrazando el verdadero móvil de los impulsos sentimentales y abandonando la inteligencia al vaivén de las tentaciones.

Falta saber ahora ¿cuáles son los buenos sentimientos? ¿Los que optan a los premios a la virtud y son consagrados por la moral vigente? ¿Aquellos que disimulan prejuicios en la conducta y costumbre burguesas? Todo eso tiene un nivel inferior en la misma realidad cotidiana. Mientras tanto, la literatura de imaginación no es un duplicado de la vida real, sino una región independiente de la realidad, un mundo que se basta a sí mis-

mo como producto de la fantasía creadora. Por contraste, tales sentimientos pueden servir de estímulo a las invenciones literarias, así como nada impide que éstas reobren sobre la esfera de los intereses prácticos.

Para el artista lo bueno técnicamente es la exploración de los sentimientos y de su pugna entre sí, el antagonismo entre la razón y los deseos, entre los impulsos últimos de lo infrahumano y las estratagemas que en nombre de lo humano y del "deber", mantienen la conciencia moral en una tensión permanente. El imperialismo que ejerce la moral sobre la psicología es el que determina la categoría de los "buenos sentimientos". No hace falta insistir aquí sobre el fenómeno, harto analizado, de vivir, de verse vivir y, finalmente, de apreciar el valor ético del acto que sintetiza aquellas dos etapas del proceso. Ni hace falta tampoco repetir los diversos tipos de moral: de amor, de justicia, de abnegación, de sufrimiento, de lucha, de riesgo, de dominio, de afirmación individualista, en fin, de subordinación a los reclamos de la comunidad.

Toda novela plantea problemas morales, sin excluir las ficciones que alardean de ser *inmoralistas*. Cada una de ellas exalta como bueno un sentimiento no simple, sino complejo: sea de libertad, de independencia de cualquier compromiso externo o interno, de avidez de acto puro. Siempre, bien entendido, que el poeta o novelista no exterioriza vivencias puesto que traduce su personalidad en la medida que expresa valores.

Profundizar el conocimiento del hombre en el mundo hasta los reductos más escondidos sin excluir sus proyecciones en el plano de lo irreal: he ahí la finalidad que justifica en la literatura moderna el *buen sentimiento*. Podrá no parecerlo si se lo mira desde el ángulo de nuestra moral utilitaria y egoísta, pero se adelanta a un mundo donde han de ser distintas las relaciones del hombre consigo mismo y con su prójimo. Digamos que para el artista todos los sentimientos son válidos, incluso los buenos.

Nº 126, abril 1945.

"MORAL Y LITERATURA"

El señor Paul Zech, notable poeta de la escuela expresionista alemana, refugiado en América del Sur desde los primeros tiempos del nazismo, nos ha enviado esta respuesta al cuestionario sobre "Moral y Literatura" que publicamos en nuestro número 126.

I

Prescindiendo de la intencionada exageración de su aforismo, Oscar Wilde supone —aunque sin previo contenido sobre la terminología— que el proceso de la creación se considera como objeto de una valoración ética, y el resultado de este proceso, la obra de arte, como objeto de una valoración estética. Es decir: ambas categorías se hallan estrechamente coordinadas en una obra de arte, o dicho de otro modo: a toda creación calificada como estéticamente positiva debe haber precedido un acto también moralmente positivo.

Los conceptos de moralidad ("bien") e inmoralidad ("mal") existen únicamente en la actitud que adopta el lector —tratándose de una obra de literatura— frente al libro, según sus ideas muy particulares sobre las cosas. Sus conceptos nada tienen que ver con la "moralidad" del autor. Para el artista no rige ninguna moral fuera de la verdad de su intuición y de su estilo: todas las categorías de la ética se funden en la categoría de la perfección individual. Colocado por el destino dentro de lo equívoco del ser, el artista lo eleva sobre el límite ordinario de los bajos grados del conocimiento. Empleando una expresión de Schiller: "La libertad, errabunda y sin reglas, trabaja siempre

atada a la necesidad". Hasta aquí asiento a lo que dice Oscar Wilde sobre los libros bien o mal escritos.

II

A la segunda pregunta es menos difícil responder. Lo negativo y lo positivo que hay en ella lo señala mejor que nadie el poeta Turguéniev en el epílogo de su novela *Padres e hijos*. En San Petersburgo, el nihilista Básaroff, protagonista de esta novela, llegó a una popularidad tal, que a los pocos meses él y sus hazañas andaban en boca de todos. Y cuando en mayo de 1862, después del incendio de la finca Apraxin, le enrostraron al autor: "Ahí tiene a sus nihilistas. Van a incendiar todo San Petersburgo, y el mundo". Turguéniev dijo: "Un Básaroff sólo pudo incendiarme a mí, y yo no soy San Petersburgo".

III

La tesis de André Gide difícilmente puede refutarse mejor que con las palabras de Martín Lutero: "Una buena obra jamás transforma a un hombre malo en hombre bueno. Pero el hombre bueno hace buenas obras". Lo que censuraba Lutero es el falseamiento del infinito postulado ético por una moral finita, que ciertamente pertenece a un sistema de valores pero no debe confundirse con éste.

IV

Opino que, en el fondo, estas preguntas no tienen tanta importancia para el poeta como el postulado siempre actual de defender su libertad de persona creadora frente a los variables conceptos del "bien" y del "mal".

Pero aún más importante, y también más actual, me parece otra cuestión: ¿tiene todavía el hombre creador, en las circunstancias de hoy, el derecho de sentir y representar sus problemas individuales propios, o toda literatura individualista debe someterse al postulado de que únicamente existen aquellos problemas colectivos que, bajo la autoridad de un sistema de va-

lores instaurado por el Estado, quedan fuera, de una vez por todas, de las discusiones del público sobre lo moral o lo inmoral? Creo que el valor eterno de las obras de Sófocles, Shakespeare, Cervantes y Goethe ha hecho caducar estas dos preguntas. De todos modos, la lucha contra el arte o, mejor dicho, la discusión sobre su moralidad o inmoralidad tiene siempre como punto de partida el desconocimiento de que todo espíritu creador, tan irracional como el hombre mismo que lo ejerce, describe el mundo no como otros lo desean o lo temen, sino como él mismo lo ve.

Nº 128, junio 1945.

LITERATURA GRATUITA Y LITERATURA COMPROMETIDA

Reunión efectuada en San Isidro, en casa de la señora Victoria Ocampo, el domingo 9 de diciembre de 1945.

Sr. Jean Guéhenno.— Ante todo quiero agradecer la oportunidad que se me brinda de reunirme con ustedes en esta casa. Sé que Victoria Ocampo presta desde hace años importantes servicios a la literatura francesa, y que han estado aquí muchos escritores franceses, vinculados a ella por gran amistad. Todo esto me permite valorar más aún el honor de hablar en el lugar que ocuparon, aunque de ningún modo pretenda ponerme al nivel de ellos. Me referiré lo más sencillamente posible al tema del debate, que me han pedido que eligiera yo mismo. Propuse que se discutiera el problema de la literatura gratuita y la literatura comprometida. Pienso que a semejante elección me decidió la torpeza que mostré la primera vez que vine a esta casa. No hacía una hora que estaba: conversábamos no sé de qué, y me puse a hablar con una violencia que no es habitual entre la gente de letras, entre gente bien educada. Al elegir este tema he querido justificarme, o, quizá, insistir más aún, y creo haber encontrado el medio de continuar comportándome mal. Desde hace tiempo, no sólo en Francia, sino en todo el mundo, quizás, está de moda una literatura a menudo gratuita; y en Francia, particularmente, esa literatura es la que prefieren desde hace treinta años los más ilustres escritores. Tengo el mayor respeto por los mismos escritores a quienes condeno, pero su defecto me parece tanto más grave cuanto que, al mismo tiempo que cultivan esa literatura gratuita, asumen el papel de directores de conciencia: hay en ello, me parece, una especie

de contradicción. Admito que la literatura sea gratuita, pero a condición de que no sea, al mismo tiempo, literatura de dirección, de dirección moral. Y, además, me parece que esta literatura gratuita incurre en una contradicción invencible. Creo que todo el que escribe, aún cuando afirme que trabaja gratuitamente, se engaña. ¿Qué es un escritor, en el mejor sentido de la palabra? Hay, en cada uno de nosotros, dos hombres: uno, muy solitario, a quien preocupa el mundo que lo rodea, y que, por sobre todo, se esfuerza en justificarse ante sus propios ojos. Este hombre no tiene gran necesidad de público y podría fácilmente prescindir de él, porque hasta parece que el público le molestara, presentándose frecuentemente para turbar sus meditaciones. Este hombre solo, en busca del Universo, este hombre que persigue la explicación de su destino, es según creo, el que importa en la obra. Pero en el mismo escritor hay otro hombre a quien le importa el público y ello no sólo por razones pequeñas sino quizá noblemente. Es espantoso no sentirse apoyado sino en sí mismo, y es natural que cualquiera que no sea absolutamente tonto se incline, a veces, a buscar apoyo en los demás. Esta busca del público por parte del escritor nada tiene de indigno; al contrario, me parece noble, pues, para decirlo de nuevo, el escritor busca con ello una garantía. Está en una habitación cerrada, las paredes no le contestan, sólo se oye a sí mismo; y es la suya, a veces, una triste voz. No está seguro de la belleza de lo que oye, que es su canto; nada mejor que buscar la mirada de alguien que le dará como una seguridad, como el permiso para continuar su propia meditación. Eso significa la busca del público en el caso del escritor auténtico.

En ese momento se entrega al Mundo, y el escritor puede perderse, pues a partir de entonces está enredado en la comedia de la vanidad, por la cual todos hemos pasado. ¿No acrecentamos nuestra propia estimación a medida que aumenta el número de nuestros lectores? A partir de entonces la función del escritor es, quiéralo o no, asegurar cierto intercambio; el escritor que lo evita diciendo: "No, yo sólo escribo para mí", no juega limpio; eso no es verdad.

Nunca escribimos únicamente para nosotros. Escribimos un poco para nosotros —ese monólogo de que hablaba hace un

momento—, pero en seguida nos dirigimos a los demás. Hay un poco de hipocresía en poner en manos del lector un libro, en decirle con vos seductora todo lo que puede seducirlo a lo largo de uno o varios centenares de páginas, para terminar en la última con estas palabras: "Claro que nada he hecho por ti; quedas libre; sólo tú puedes conocerte: arréglatelas con tu vida y con tus pensamientos". Eso no es cierto. Desde ese momento, los dados están cargados. Todo artista, todo escritor que sabe un poco su oficio, conoce la seducción de las palabras, y no ignora que ha hecho un prisionero de ese desventurado lector que se entregó a su obra. El escritor ha contraído un compromiso con él.

No hay, pues, literatura gratuita: hay una hipocresía de la gratuidad. Prefiero a quienes consideran que es mejor jugar lealmente sabiendo lo que se pone en el juego, y que aprecian el riesgo de escribir.

Durante mucho tiempo he dirigido revistas y colecciones; es bastante conmovedor. Se ve desfilar toda clase de jóvenes escritores, que llegan con un manuscrito. Pasan ante uno como esos mendigos que suelen verse en la puerta de las iglesias. Como San Dionisio, llevan, por decirlo así, su cabeza cortada entre las manos. Y la presentan diciendo: "Vea mi cabeza: ¡qué interesante es! Jamás habrá visto usted algo más interesante". Le entregan a uno el peor libro, un manuscrito, y, si es el primero, ese libro manifiesta casi siempre el deseo de decir algo extraordinario. Al escritor joven le parece que nadie, antes de él, ha dicho los secretos del mundo. He visto centenares, hombres y mujeres; todos decían lo mismo: "Por favor, concédame usted un cuarto de hora, veinte minutos: ¡he sufrido tanto! Y mi sufrimiento está en el fondo de este manuscrito. Lo hallará usted; se lo doy". Y, finalmente: "los secretos del mundo (eso no lo dicen, pero lo piensan) los encontrará allí". El peor escritor es sincero cuando habla así. Dios sabe que eso no basta para hacer un buen libro. Todos lo sabemos. No basta sufrir, no basta mostrarlo, ni haber pasado por una experiencia exclusiva. Porque, después de todo, la experiencia individual no es tan exclusiva como parece.

Por otra parte, no cabe duda que todo libro es un testimo-

nio. Pero, ¿cómo debe transformarse un testimonio para que adquiera importancia artística? Es siempre el mismo problema. Es necesario que haya compromiso, obligación de darse a los demás, y el compromiso se advierte casi siempre en los comienzos del escritor, que no es capaz de dominarse hasta dar valor gratuito al testimonio que ofrece. No se puede expresar el sufrimiento hasta que el sufrimiento haya pasado, y muy pocos escritores son capaces de hacerlo.

Para plantear el problema en otro plano, diré que, por mi parte, no creo que nada de lo humano tenga sentido si se coloca fuera del hombre. Todo el arte se hace para el hombre. No puede concebirse un libro que no se haga para leerse, una estatua que no pudiera mirarse. Se hace una estatua para que el hombre, al contemplarla, advierta en ella como una protesta, por decirlo así, contra las insuficiencias de su propio cuerpo. El arte es una especie de protesta contínua, y la obra de arte una corrección de la naturaleza, porque, según mi manera de ver, todo el trabajo del hombre va en cierto modo contra la naturaleza, que es lo gratuito, lo dado de antemano. La naturaleza es la parte de los dioses, de Dios, si quieren ustedes; el arte es la parte del hombre.

Podríamos replantear el problema por otros muchos caminos, pero no creo que lo deseen ustedes. He pedido a Victoria Ocampo que esta reunión fuera una conversación más bien que una conferencia, y no hago más que proponer una serie de temas; si no bastaran, propondría otros. Creo que lo que decide la elección entre la literatura gratuita y la literatura comprometida es la idea que uno tenga del hombre: se deja llevar a la literatura gratuita aquel a quien interesan sus diferencias con los demás; al otro, en cambio, le tientan sus semejanzas. Hay un arte para el hombre de serie y otro para el hombre excepcional. Podríamos, si quieren ustedes, buscar juntos los supuestos de los dos tipos de literatura. He tenido a este respecto un gran debate con Gide; yo había estallado y protestado contra esa afición a las diferencias que él manifiesta siempre; cité a Baudelaire, y recuerdo que Gide me dijo: "Usted cree que Baudelaire no tiene el sentimiento de las semejanzas pero yo invoco en su defensa el último verso del prólogo de *Las flores del*

mal: "Hypocrite lecteur..." No me costó trabajo contestarle: "¡Triste fraternidad!". Cuando se habla de fraternidad y de semejanza entre los hombres agobiados por el mismo destino, pero colmados por las mismas experiencias, la fraternidad en que se piensa no es sólo la fraternidad del pecado, no es sólo la fraternidad de la hipocresía. No, hay una afición a las diferencias que condujo a Gide a construir su obra, pero no creo que las obras realmente grandes estén construídas sobre ese tema. Diré que el verdadero camino es el de las semejanzas, una vez comprobadas todas las diferencias que nos afligen.

Sra. Vera Macarov.— Un libro, cuando acaba de escribirse, puede parecer gratuito, pero a veces sucede que con el tiempo resulta enteramente comprometido.

Sr. Jean Guéhenno.— Lo creo. Nunca las cosas o las obras pueden juzgarse cuando aparecen; en ocasiones, el tiempo les da su verdadero significado.

Sra. Victoria Ocampo.— Cuando pedí a Weibel Richard que le preguntara al señor Guéhenno el tema de nuestra conversación, contestó que deseaba hablar sobre literatura gratuita y literatura comprometida. Coincidencia curiosa; este verano, lo recordarán ustedes, nos reunimos algunos en Mar del Plata para tratar el mismo tema. Tomamos como punto de partida la famosa frase de Wilde: "No hay libros morales o inmorales sino libros bien o mal escritos". Discutimos el mismo problema durante tres días, y no pudimos ponernos de acuerdo.

Sr. Jean Guéhenno.— El cambio de plan me parece interesante porque muestra cómo se hace sospechoso quien desea una literatura comprometida: es como si quisiera sustituir el punto de vista estético con el moral.

Por mi parte, no creo que sólo la moral preocupe al hombre. Aunque evito personalizar, quizá sea necesario llegar a ello por comodidad y para razonar sobre hechos. Algunos escritores, quizás a pesar de ellos, pueden tacharse de gratuitos porque carecen de un verdadero drama. Es defecto de su condición o del mundo al cual cayeron. Pienso en Gide, por ejemplo. Es un ejemplo de literatura gratuita. ¿Por qué? Es un hombre que ha vivido en una libertad absoluta. Ha nacido en ella y no encuentra un drama aunque lo busque. Ese es el drama de la li-

bertad absoluta. Gide se ha sentido sucesivamente Rousseau, Nietzsche, Goethe, y eso por haber tenido la desgracia –que lo es y grande– de haber nacido absolutamente libre.

Leyendo a Gide y a Rousseau –las *Confesiones*, de Rousseau– se advierte la ventaja de nacer como Rousseau en medio de un drama que no alcanzó a explicar durante toda su vida; Gide, en cambio, no logra definir el drama que nunca vivió.

No creo que la literatura gratuita signifique arte, y la literatura comprometida, moral, pero sí creo que la primera es la más grande. Agrego que, al hablar de compromiso, no creo que deba ser un compromiso determinado.

Sra. Victoria Ocampo.— A esa conclusión llegamos en nuestro debate.

Sr. Jean Guéhenno.— El compromiso puede ser moral: puede decirse que *no* al mundo y puede decirse que *no* a todos los postulados sobre los cuales tenemos construído desde hace tiempo el mundo. No diría que Romain Rolland es un gran moralista, y, sin embargo, es un hombre profundamente comprometido, mucho más que otros que dicen admirarlo pero que evitan siempre comprometerse.

Sr. Wladimir D'Ormesson.— De algunos escritores podría decirse que es ya un compromiso en ellos el deseo de no comprometerse.

Sra. Victoria Ocampo.— Muy exacto. ¿No sería ése el caso de Valéry? ¿O quizá el de Gide?

Sr. Jean Guéhenno.— Me parece menos el caso de Gide que el de Valéry. El de Gide es aún más complicado. Gide dijo alguna vez que había en él un pastor protestante que se aburre. Y es cierto que el pastor está en él y a cada momento desearía ejercer una especie de dirección de conciencias. Es, sin duda, el comienzo del compromiso; pero al mismo tiempo –y en esto no estoy de acuerdo con él– se ampara en la gratuidad, y con ello todo se vuelve como un juego falso.

Sr. Félix Gattegno.— Creo que habría que precisar más la definición de la palabra "comprometido" y citar algunos escritores que usted considere tales.

Sr. Jean Guéhenno.— Escritores como Shakespeare, Goethe, Cervantes, lo son cabalmente para mí.

Sr. Robert Weibel Richard.— Y ahora Ghéhenno, escritores que no lo sean, fuera de Gide.

Sr. Jean Guéhenno.— Creo que pululan en la época contemporánea: no encuentro compromiso en la mayor parte de los libros y poemas que aparecen.

Sr. Félix Gattegno.— Entonces no tienen valor. Cuando el libro vale, es ya un compromiso.

Sr. Jean Guéhenno.— Y eso ha ocurrido porque hay una especie de olvido del hombre, porque se trabaja sobre un principio estático. Recuerdo —y perdónenme ustedes que vuelva siempre sobre lo que pasó en los últimos cuatro años— que en 1942 y en 1943 vivía yo preocupado por lo que llegaría a ser la juventud francesa, a causa de la servidumbre, en primer lugar, pero sobre todo porque en esa situación nadie era nada. No había libros. Vivíamos con los libros antiguos. A los jóvenes se les decía que no pensaran. Una vez buscaba un tema de composición. Elegí a propósito un texto de un escritor de segundo plano, un fragmento de René Boylesve que simboliza toda esa literatura de confidencia, de conciencia, donde se decía que la verdad está solamente en nosotros mismos. El texto de Boylesve había sido escrito hacía muchos años y atacaba con violencia toda la literatura naturalista, por llamarla así. Yo lo propuse para provocar a esos jóvenes de 18 a 23 años. Pensaba que se pondrían furiosos contra Boylesve y que todos dirían: "Pero no es cierto, la verdad está fuera de nosotros, hay que salir a buscarla". Y, sin embargo, me contestaron que Boylesve tenía razón: adujeron como autoridades toda la literatura francesa contemporánea, Gide, Valéry —respecto a este último se equivocaban gravemente— y Proust. Para ellos no cabía duda de que la verdad está en nosotros y que el placer consiste en buscarla en el fondo de nuestro pensamiento con la angustia de no alcanzarla nunca.

Creo que hay en ello una especie de enfermedad; más aún, que no es sino una fantasía que uno busca y exalta en sí mismo cuando la comparo con esa decisión valiente de salir de sí mismo e ir hacia el mundo. Hay formas de gratuidad que son como parálisis.

Sr. Félix Gattegno.— Creo que las palabras "gratuidad"

y "compromiso" no bastan para circunscribir el problema, y que ante todo hay que aclarar el sentido que para usted tienen esas palabras. A pesar de su opinión insisto en creer que Gide es un escritor comprometido. Cada uno de nosotros siente de algún modo su relación con el mundo y su primera preocupación es buscar lo suyo en sí mismo para comunicarlo a los demás. Ir hacia el mundo pero con lo propio. Hay, pues, que comenzar por conquistarse a sí mismo.

Sr. Jean Guéhenno.— Esta discusión, ya lo sabe usted, no es nueva para mí. Creo que todo el que en este mundo hace su balance es un hombre comprometido. Como decía Valéry: "Me hundo en el fondo de mí y saco a la superficie lo que sale".

Sr. Félix Gattegno.— Mi convicción es que no puede encerrarse a Gide en la gratuidad. Me parece más vasto que eso; Proust es, prácticamente, un hombre comprometido, aunque nadie, en apariencia, lo sea menos.

Sr. Jean Guéhenno.— Es evidente que todo valor implica cierto compromiso.

Sr. Wladimir D'Ormesson.— Mi impresión es que se confunden las palabras, y que debajo del problema que plantea Guéhenno está como forma subyacente una palabra que no ha dicho pero que es muy suya y que lo pinta de cuerpo entero: la palabra lealtad. Y tengo la impresión de que lo que quiere decir ante todo es que hay un problema de lealtad —en el sentido de sinceridad— en la obra literaria. Ese es el fondo del problema.

Sr. Jean Guéhenno.— Eso mismo.

Sr. Wladimir D'Ormesson.— Así, para volver a ello, no es sólo en un problema de compromiso o no compromiso sino de lealtad, de honradez, donde veo claramente a Guéhenno.

Sr. Jean Guéhenno.— En verdad, quise hablar con cortesía.

Sra. Victoria Ocampo.— Tiene usted, señor Guéhenno, una opinión equivocada de los argentinos. En cuanto se nos conoce algo, se advierte que somos muy poco corteses. Puede usted hablar sin ambages. Yo, por ejemplo, soy la descortesía en persona, y me quejo siempre de la cortesía de los franceses que se escudan en ella como detrás de un muro. Franquee el muro, señor Guéhenno. Sea usted descortés.

Sr. Jean Guéhenno.— Puesto que me autorizan, hablaré con mayor violencia. Siento una profunda aversión por esa literatura que es sólo juego, y con la cual estoy intoxicado yo mismo más que nadie. Llevo conmigo el veneno. Me preocupo de llevarlo conmigo; si revisaran ustedes mi valija, encontrarían muchos libros que lo prueban. Estoy íntimamente envenenado, pero conozco la eficacia del veneno y estoy inmunizado contra él. Sé muy bien cómo trabaja en mí constantemente, y que no terminaré mi día sin sacar de mi maleta un texto de Racine o de Baudelaire, y que endulzaré con él los últimos minutos de mi jornada. Por eso estoy dispuesto a convenir con el señor Gattégno en que todo valor significa compromiso. Hay valor en Racine y en Baudelaire y hay compromiso en ambos. Pero no hay duda que estamos haciendo juegos de palabras. En determinado momento Racine y Baudelaire nos proporcionan placer —y a mí más que a nadie—, pero seguirán siendo venenos. Lo son en el estado actual del mundo: lo he verificado en mí mismo. Hay que volver al compromiso del cual no he cesado de hablar siempre, a un compromiso de fidelidad con el hombre, es decir, con nosotros mismos. Cuando se entrega uno a esa fidelidad, comprende que son minúsculos los placeres que da el contentarse consigo mismo, y parecen actos de infidelidad. Y cuando hablo de compromiso no me refiero propiamente al compromiso político, que pretende cumplir la literatura de todos los partidos, la de los reaccionarios y la de los revolucionarios, sino a cierta fidelidad al hombre, del sentimiento más o menos lúcido de que existe una humanidad por salvar: esa preocupación no la encuentro en ese arte que llamo gratuito. Considero que esas obras gratuitas valen como autorizadas excepciones, pero nada más. Cuando vuelvo a ser yo mismo, es decir un hombre fiel, sinceramente comprometido, que no desea olvidar, me pregunto qué servicios puede prestarme un escritor como Gide a mí y a los hombres en quienes pienso. Escritores como Gide creen que nunca se paga, y los que me interesan son los que siempre pagan. Esa es mi convicción más profunda: hombre es el que quiere pagar.

He vivido bastante. Creo que es muy simple y muy venta-

joso olvidar. Sería muy fácil porque, con perdón de ustedes, el oficio no es tan difícil si se convierte la literatura en un juego formal. Basta haber nacido con alguna disposición, haber recibido alguna cultura, y, sobre todo, haberse disciplinado durante algunos años. Cualquiera de nosotros es capaz de escribir un drama, un poema o una novela modernas; tenemos cajones llenos de obras que no publicaremos porque eso es juego y no nos compromete. Cualquier otro pudo haberlas hecho. Hay, en cambio, según la experiencia vivida, según la vida que nos tocó, una palabra que ningún otro pudo decir, y ésa es la que vale, y no el resto, que no es más que juego, aunque admito que es un juego que puede llevar a la Academia. Lo que importa de toda la obra, ya lo sabemos, son las cuatro o cinco líneas escondidas por allí, y que sólo nosotros pudimos escribir, porque significan un compromiso de fidelidad que no se puede rehuir. Por mi parte, esa fidelidad no excluye lo político, pero si en lo que hice no se advirtiera otra dirección que la política, nada de lo mío valdría mucho porque no fue ésa mi intención.

La verdad es indiscutiblemente una experiencia en literatura, y es una experiencia personal a la cual se da forma. No hará obra grande quien no tenga experiencia personal y profunda. En el caso de Gide, consideren ustedes las palinodias que ha cantado en sus prédicas políticas: él siente la necesidad de hablar de los problemas de la humanidad, de comprometerse, pero le fue fatal la ausencia de drama que le atacó al tiempo de recibir el don de un talento tan grande. Y esa especie de influencia que ha ejercido me lleva a hablar de él con alguna violencia. No quisiera que se interpretaran mal mis sentimientos con respecto a Gide, de quien estimo, justamente, el modo de contradecirse. Se me hace interesante en la medida en que lo veo preocupado de los problemas que se le escapan, que es lo que siempre le ha ocurrido. Ha ensayado todo. Hay en él un deseo de drama, pero de un drama que huye de él. En mi opinión es más grande artista cuanto más fielmente traduce esa inquietud, ese drama que no logra definir.

Sr. Julio Rinaldini.— Esa inquietud puede ser un elemento literario.

Sr. Jean Guéhenno.— Eso puede ser muy hermoso, pero creo que los postulados del arte puro no son los postulados de la obra realmente grande.

Sr. Wladimir D'Ormesson.— Me parece que coloca usted el problema en su más alto plano, y no hay para mí otro. Es —sin equívoco en la palabra que diré, porque conozco su posición personal— el sentimiento religioso de la vida.

Sr. Jean Guéhenno.— Es exactamente eso. Esa es la palabra y no la temo.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Quisiera relacionar este asunto con la literatura de nuestra América. Hemos tenido en América, durante largo tiempo, una literatura "engagée", comprometida. Nuestra vida estaba demasiado llena de problemas para que un hombre de letras pudiera apartarse de ellos. Pero llega un momento en que nuestros escritores empiezan a sentir que pueden aislarse de la vida general de su país y de la vida pública en particular. Es el momento que sobreviene después de 1880, y sobre todo después de 1890. Hecho muy interesante: es el momento en que comienza o reaparece la prosperidad en América.

Porque América tuvo virreinatos muy prósperos; pero la guerra de independencia que fue larga y muy sangrienta, arruinó a los pueblos. Después sobrevino un largo período de anarquía y despotismos. Por fin, después de mediado el siglo XIX, se empiezan a organizar los países. Y ya después del 80 comienza la era de prosperidad. Entonces empieza la división del trabajo, y aparece una literatura que quiere ser literatura pura y que, en determinados momentos, hasta reniega, declaradamente, de toda relación con el mundo que la rodea, como en aquel célebre prólogo de *Prosas profanas*, de Rubén Darío, que dice: "¿Qué queréis? Yo detesto el tiempo y el lugar que me ha tocado nacer. En América no hay poesía como no sea en la Corte del Inca sensual y fino, o en la del gran Moctezuma de la silla de oro". Y agrega con desdén: "Lo demás es tuyo, demócrata Walt Whitman".

Pero la vida americana es todavía demasiado elemental. Lo digo en el sentido en que dicen los ingleses "elemental", es decir, ligado a los elementos o fundamentos de las cosas. No he-

mos llegado todavía a ese puro desinterés que permita el desarrollo amplio de la "literatura pura". Rubén Darío reaccionó después, y fue un poeta comprometido, *engagé*.

Y desde entonces se puede decir que en América la literatura se divide en dos formas, justamente las dos del tema de M. Guéhenno: la de los literatos puros, y la de los que se entregan a una tarea social.

Por eso es muy característico, en una parte de América, que el novelista —por ejemplo: Eduardo Mallea— sea un autor *engagé*, comprometido.

Ahora, para no quedarnos en América: ¿esta división no es algo que parte del romanticismo? ¿No es el poeta romántico el que decide separarse de la multitud y compararse al albatros, como Baudelaire?

En América, todavía en la época romántica, no tuvimos suficiente calma, suficiente división del trabajo, suficiente riqueza, para que nuestros poetas románticos se atrevieran a separarse de la multitud y desdeñarla. Todavía estuvieron entregados a la vida pública. Lo que en Europa comienza en la época romántica, entre nosotros aparece —como he dicho— después del 80. ¿No es esta división, en Europa, fruto del romanticismo, del egoísmo romántico? Entre los griegos, pongo por caso, el ideal que movía al artista era lo que Gilbert Murray llama *servir*. El hombre moderno piensa en la gloria.

Sr. Jean Guéhenno.— En Francia hemos concluído por dar una definición del romanticismo algo diferente. No creo que el romanticismo sea originariamente gratuito. Hay dos especies de romanticismos: el que se compromete, por ejemplo, entrando en política, y el gratuito. La opinión sobre el romanticismo ha cambiado completamente en Francia; por mi parte, he estudiado a Michelet, y considero errónea la interpretación de Brunetière, que todos ustedes conocen. La gran generación romántica, la de Hugo, Lamartine y Vigny es una generación humanista. Gautier ya pertenece a la siguiente. La obra de los grandes románticos ha consistido casi siempre en abandonar el mundo de la fantasía que les atrajo primero, porque en ese mundo está el romanticismo en sus comienzos. El joven empieza en la fantasía y después la vida lo compromete. La

vida del siglo XIX tuvo por consecuencia comprometer a los artistas, que concluyeron por volverse hombres distintos. El caso de Michelet es muy claro: su misión consistió en llegar a historiador. En su diario escribe estas palabras: "On nait artiste, on devient historien".

Sr. Wladimir D'Ormesson.— Hay un caso difícil, el de Lamartine. Un estudio reciente que he leído descubre en él un aspecto de impostor. Puede afirmarse que se le sorprende veinticinco veces infraganti. Cuando el personaje creado y que se entrega a la posteridad es tan diferente del real ¿dónde está la verdad? Otro problema.

Sr. Jean Guéhenno.— Por mi parte diría que, por desgracia, en todo escritor —por ejemplo, Lamartine— hay un literato que "arregla" su vida entera.

Sr. Wladimir D'Ormesson.— En su *Viaje a Oriente* hay una descripción admirable de Jerusalén, y en sus *Meditaciones* cuenta que fue ante el Sepulcro donde empezó a perder su fe. Pues bien, su criado, que hizo el mismo relato que él, ha dejado unas *Memorias* donde hace un relato muy preciso —mucho más exacto que el de su amo— y allí vemos que cuando llegaron a Palestina había una epidemia de cólera o de peste y que pasaron por los lugares sagrados sin detenerse un instante y tapándose las narices. De modo que toda la historia de Lamartine es pura invención. De este tipo pueden citarse veinticinco historias de Lamartine.

Sr. Jean Guéhenno.— El verdadero Lamartine no me parece el del *Viaje a Oriente* sino el de las *Meditaciones*, el de las *Armonías*, que es el escritor comprometido, el que vive aún.

Sr. Wladimir D'Ormesson.— Eso es muy cierto para nosotros, pero no es seguro que lo fuera para él.

Sr. Jean Guéhenno.— En Hugo se ve muy claro. Desde los veinte hasta los treinta años, hasta que escribe *Los destellos y las sombras*, Hugo es un escritor gratuito. Si se estudia la evolución del poeta se advierte cómo se hace cada vez más profundo el compromiso hasta las *Odas*, que nos dan el hombre completo según la definición del propio Hugo: un hombre comprometido en su siglo y en su tiempo.

Ese es el esquema de la vida de Hugo, de Michelet, de todos

los otros.

Sr. Eduardo Mallea.— Yo creo que, planteada la conversación en los términos en que está, entiendo por la palabra "comprometido" el acto de estar el hombre, el autor, en tanto que hombre, presente en su obra. Y entonces un hombre que se plantea problemas del tipo de los que se ha planteado Gide, por ejemplo, y que vive sinceramente en estado de preocupación, en estado de problema, en estado de crisis en muchos órdenes de su propia vida —problemas de orden moral, de orden social e inclusive de orden político—, yo creo que, evidentemente, es un hombre comprometido.

Sr. Jean Guéhenno.— Me agrada cómo usted define la palabra. Por lo demás, yo distinguiría entre verdad y sinceridad. No creo que baste la sinceridad para ser escritor: no me parece compromiso suficiente, y es, además, demasiado fácil. No dudo de la sinceridad de Gide, que es la que presta interés a su obra y le aproxima a la literatura comprometida; pero no basta buscar la verdad en uno mismo: ahí está la debilidad de toda la literatura contemporánea. Y, además, no hay hombre sincero. Nadie puede serlo aunque crea lo contrario. Mentimos siempre tratando de justificarnos. En eso consiste la sinceridad: en justificarnos constantemente; pero la sinceridad no es la verdad. Lo que compromete es el estudio de la verdad que hay en nuestras relaciones con los demás. Para Shakespeare, para Cervantes, la verdad no está en ellos sino en los hombres a quienes observan como son, y no como ellos los sienten. Acepto que podamos construir una obra interesante contentándonos con nosotros mismos, y muchos artistas lo ensayan, pero los verdaderos testigos no sólo se consultan ellos sino que se preocupan de reconocer al prójimo, que es el interesante. Hay que ver qué hay en él, llegar a hablarle, y eso es lo difícil. El problema de la verdad está en esta inquietud.

Sr. Paul Benichou.— Estoy de acuerdo, por lo menos en lo que deja entrever de la definición de la palabra comprometida. Cuando decía usted que es "el hombre que paga", usaba la palabra en su sentido etimológico. Objeto prendado *(engagé)* es aquel por el cual debe pagarse cuando uno quiere recobrarlo. Cuando uno se compromete *(on s'engage)* en un cami-

no no se puede volver sin dejar algo de sí. No es sólo una concepción moral: escritor comprometido es el que tiene una filosofía moral o simpática. Yo preguntaría: ¿no puede admitirse que existe moral en lo estético? ¿Y si el artista que usted considera diletante se juzga comprometido porque ha puesto su vida y sus esfuerzos para observar lo que ocurre en él? ¿Exige usted que se comprometa en el plano humano, es decir, finalmente, político, y se preocupe por el porvenir de la humanidad?

En otro sentido, compromiso podría ser para el escritor luchar por una humanidad que no existe todavía y a la cual es fiel. Tal sería la función del poeta para los grandes románticos. Para nosotros, esa literatura estaba comprometida. ¿Exige usted compromiso en el plano humano o puede aceptar que exista sólo en el plano estético?

Sr. Jean Guéhenno.— El único compromiso válido es el que se refiere a lo humano. Tengo el mayor respeto por las obras bien hechas, y me parece que no es poco saber bien su oficio, pero eso no basta para construir una obra grande. Tengo horror por el diletante que hace de todo. Hay un diletantismo que me parece lo contrario del arte digno. Me horroriza todo lo que transforma las cosas más grandes de la humanidad —las obras literarias, en particular— en una especie de bombón suculento. No puedo soportar que se hable de Pascal, de Dostoievsky y de Goethe como si no hubieran escrito más que para agradarnos.

Sr. Angel Vasallo.— Querría formular la siguiente pregunta: si, conforme con lo que ha expuesto el señor Guéhenno, cabe la posibilidad de un escritor que esté *engagé* consigo mismo. Y, en ese caso, si su obra sería una forma de literatura gratuita.

Porque, a mi juicio, Pascal —por ejemplo— es un hombre *engagé* consigo mismo, efectivamente; y, por ende, con todo lo demás.

Hay, pues, varias acepciones del concepto de comprometido. Está la acepción de estar comprometido con los otros, y está la acepción de estar comprometido consigo mismo. Y, desde luego, que un Dios, por ejemplo el de Pascal, no se puede

encontrar sino estando *engagé* consigo mismo y en la profundidad de sí mismo.

Sr. Jean Guéhenno.— Por eso mismo Pascal no sólo está comprometido consigo mismo sino que también lo está con Dios. Es un compromiso con lo más profundo del hombre pero, además, con lo exterior. No estamos en el orden de la sinceridad sino en el de la verdad, porque si Pascal no hubiera creído que Dios era, según dijo, "sensible a su corazón", lo hubiese condenado. Estaba convencido de que ese Dios tenía una existencia garantida por los profetas y por los milagros.

Sr. Angel Vasallo.— Me satisface su respuesta. Ahora, si me permite, sobre "sinceridad" y "verdad", me parece que la determinación de "sinceridad" es más propia y más profunda que la de "verdad". Porque el escritor no puede tener otro criterio de la verdad que su propia sinceridad.

Sr. Jean Guéhenno.— No lo creo, perdóneme. Es muy simple decir, creo, que nuestra sinceridad nos basta. Sé muy bién que la mayor parte de los artistas se contentan con ella. No creo que pueda afirmarse que en obras como las de Tolstoy, donde la verdad resplandece, domine la sinceridad solamente. Para mí la sinceridad es como una satisfacción de sí mismo, mientras que la verdad es una especie de insatisfacción de no vivir más que en sí mismo.

Sr. Robert Weibel Richard.— Volviendo a lo que decía Henríquez Ureña, quisiera subrayar que este debate se plantea más claramente en el plano histórico. Todo hace pensar que el problema del compromiso se sintiera hoy más agudamente. En el siglo XVIII el autor clásico escribía para un público limitado, para unos miles de personas; la masa no interesaba. Entre el escritor y ese público limitado había una especie de armonía, de circuito cerrado. Se planteaba, sin duda, el problema humano total —y por eso viven las obras clásicas—, pero se planteaba bajo una forma en cierto modo estática, inmóvil. A partir del romanticismo el escritor se encuentra frente a una noción de humanidad mucho más amplia, y él debe decidir qué extensión de humanidad expresará en su obra. Surge un desacuerdo entre el escritor y el orden social existente. Literatura gratuita será la que pretenda ignorar ese desacuerdo y continúe

dirigiéndose a una minoría selecta: será, sin duda, legítima y valedera. Escritor comprometido será el que se considere responsable frente a la humanidad en movimiento, y crea que sería desertar no responder a su llamado urgente.

Sr. Jean Guéhenno.— Completamente de acuerdo.

Sr. Robert Weibel Richard.— En esas condiciones, ciertos juegos literarios llegarían a ser imposibles.

Sr. Jean Guéhenno.— La fidelidad humana es cada vez más difícil, y eso explica la gratuidad de tantos artistas. Un escritor como Racine, que nos parece gratuito, no lo era de ningún modo en su tiempo, porque obras como *Andrómaca* y *Fedra* estaban en relación precisa con una sociedad determinada que se reconocía en esos personajes. Hoy nos parecen gratuitas porque los contemporáneos de Racine están muertos, y la función dramática que cumple Racine no está en relación real, hay que admitirlo, con la vida contemporánea. Es indudable que hay mujeres que todavía pueden identificarse con Andrómaca o con Fedra, pero son las privilegiadas, en tanto que esos personajes hablaban entonces para todas las personas cultas. La fidelidad es ahora mucho más difícil, porque estamos en medio de una muchedumbre heterogénea y mucho más numerosa que la sociedad que tenía que definir Racine.

Sr. Julio Rinaldini.— ¿No cree usted que el escritor está frente a una experiencia que lo agobia, y que pretende librarse de ella con la literatura?

Sr. Jean Guéhenno.— Lo creo. El drama de un poeta como Rimbaud lo atestigua. Este hombre que busca esa fidelidad a los veinte años, se siente agobiado, y zozobra en una experiencia nada más que individual, que tiene su grandeza, pero que es, de cualquier modo, espantosa. Quiere cambiar la vida con el desenfreno sistemático de todos los sentidos, quiere cambiar de vida, y no lo consigue. Llega así a esa especie de suicidio que es su partida al Africa. Los que lo han imitado, incurren en este tipo de suicidio. Nadie es capaz de cambiar él solo su vida: es ilusión de artista creer lo contrario. Estamos desde hace cincuenta años en lo que Péguy llamaba un "período", es decir en un momento en el cual los artistas buscan acomodarse al mundo y no lo consiguen. No logran la sinceridad porque

el mundo se transforma. En el siglo XVII, entre Racine y sus cuatro mil lectores existía una estrecha relación, pero en un mundo donde el escritor habla a todo el Universo ¿cómo encontrar acuerdo, cómo hallar su camino?

Sr. Eduardo Mallea.— ¿Romain Rolland —tema de su próxima conferencia— es para usted un gran artista o un hombre de elevada moral?

Sr. Jean Guéhenno.— Para mí Romain Rolland es más bien un gran hombre que un gran artista.

Sr. Robert Weibel Richard.— La pregunta de Eduardo Mallea me parece un poco tendenciosa. En Romain Rolland la conciencia moral es superior al genio literario, pero en otros escritores conciencia moral y genio literario pueden darse igualmente.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Es el caso de Tolstoy, por ejemplo.

Sr. Jean Guéhenno.— Me parece que el problema no es de moral. En mi opinión, el problema moral y estético se encuentran finalmente; el arte más grande no es necesariamente un arte moral.

Sr. Paul Benichou.— Reclamo para Baudelaire las circunstancias atenuantes que usted concede a Racine, porque creo que en esa actitud retraída, alejada de los hombres, que se observa en algunos escritores a partir del siglo XIX, hay un drama profundo. En suma, los dos grandes períodos de compromiso, como dice usted, son el siglo XVIII y el gran romanticismo, y esos dos períodos corresponden a épocas de gran esperanza de la humanidad, que concluyen como estranguladas por los hechos: primero, el 93, y todo lo que vino a continuación, el estrangulamiento de la Revolución Francesa, ese fin bastante triste, trágico de la Revolución; y la segunda, por la Revolución del 48. Se observa un retroceso, un movimiento de angustia y un retraimiento en los escritores. No puede considerarse juego ese movimiento, que es a veces una tragedia: un hombre como Baudelaire no puede esperar nada. Ahí está el caso de Leconte de Lisle, ni gran poeta ni gran hombre, como ejemplo de la tragedia de 1848: comienza con una gran esperanza, y cuando la ha perdido por completo llega a una fórmu-

la de impasibilidad.

Sr. Jean Guéhenno.— Es el caso evidente de Ménard.

Sr. Paul Benichou.— Puede haber una gratuidad que sea un testimonio y un testimonio verdadero.

Sr. Jean Guéhenno.— Estoy completamente seguro de que es un testimonio verdadero; es, justamente, el síntoma de la enfermedad que comienza. No quisiera hacer juicios de valor sobre unos y otros: esto vale, esto no vale. Vuelvo a la fórmula de Péguy: hay "épocas" y "períodos". El romanticismo es una "época"; estamos en un "período". Estamos enfermos, y deseo que vengan tiempos que podamos llamar una "época".

Sr. Robert Weibel Richar.— ¿Ve usted síntomas de ello?

Sr. Jean Guéhenno.— ¡Por Dios! Personalmente, no he desesperado. Efectivamente, creo que nos buscamos, y estoy convencido de que, por más grandes que esas obras hayan sido como testimonio de una enfermedad, podríamos enumerar. . .

Sr. Paul Benichou.— El hombre se expone a continuar enfermo por mucho tiempo y a seguir atestiguándolo.

Sr. Jean Guéhenno.— La literatura retomará su movimiento gracias a la esperanza. Esa especie de fraternidad en la desgracia y en el pecado que domina la obra de Baudelaire, por ejemplo, es la fraternidad de una época espantosamente desgraciada. No hemos nacido para eso. No soy tan pesimista para creer que estemos reducidos a gustar tan sólo eso.

Sr. José Luis Romero.— ¿Cree usted, señor Guéhenno, que alguna vez, en la historia, se ha dado una literatura puramente gratuita?

Sr. Jean Guéhenno.— No lo creo. Pero hoy nos hiere más la gratuidad, porque es inmensa la tarea por cumplir. Decía que la fidelidad es terriblemente difícil, y por eso mismo hay que esforzarse más en alcanzarla. En épocas como la nuestra la gratuidad ofende más que en otras, que también la conocieron. Volviendo a la historia de la literatura francesa, no es difícil señalar el momento en que los escritores están en una relación más leal con su tiempo. Son las "épocas", para decirlo de nuevo con las palabras de Péguy. A fines del siglo XV y a comienzos del siguiente, a medida que nos acercábamos a una época, hacia 1550, hay una maravillosa armonía entre algunos

poetas y la corte (la corte es el hombre a quien se habla y para ella se escribe): esa armonía se va perdiendo de nuevo hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII.

Sra. Victoria Ocampo.— Y a Montaigne, ¿cómo lo calificaría usted?

Sr. Robert Weibel Richard.— Es un escritor cabalmente comprometido.

Sr. Jean Guéhenno.— Qué duda cabe. Pero quizá yo sea parcial porque como me gustan los escritores comprometidos, y como me gusta Montaigne, lo clasifico entre ellos. Hasta se me ha ocurrido escribir reclamando la aparición del Montaigne de nuestro tiempo, del hombre capaz de curarnos, que lleve en sí toda su época, que tenga la entera conciencia de su tiempo.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Creo que el señor Guéhenno tiene mucha razón cuando dice que Montaigne es un escritor muy comprometido. Montaigne es un crítico muy enérgico de su época. Nadie ha discutido más a fondo la civilización europea que Montaigne. La ha negado, quizá, más que Rousseau.

Sr. Robert Weibel Richard.— Permítame usted una pequeña pregunta. Anatole France ¿es un escritor comprometido?

Sr. Jean Guéhenno.— Empiezo a vacilar sobre la respuesta.

Sr. Luis Reissig.— ¿No cree usted que hacia el fin de su vida, con la *Rebelión de los ángeles* y la *Historia contemporánea*, por ejemplo. . .?

Sr. Jean Guéhenno.— Allí se ve la diferencia entre France y Montaigne, entre France y Voltaire.

Sr. Félix Gattegno.— El debate es apasionante pero no bastante preciso. Damos vueltas en torno a la palabra compromiso sin definirla y entendiéndola cada uno a su modo. En todo caso creo que no puede juzgarse a un hombre porque no haya hecho tal o cual obra. No hay duda que sería deseable que apareciera el hombre que llevara en sí todo su tiempo, como Montaigne, pero no lo tenemos. En cambio tenemos cierto número de escritores que tendrán valor en otros tiempos. Cada uno posee su parte de verdad, que expresa comprometiéndose. Sigo creyendo que el ejemplo de Rimbaud es tan fecundo para el porvenir de la humanidad como el de Tolstoy. En toda obra valedera hay un compromiso. En consecuencia, todo escritor,

valedero está comprometido. Y, todavía más, si ese escritor vale, tendrá valor en todo tiempo: ayer, hoy y mañana. O no tiene nada que decir y no vale, cualquiera que haya sido la forma que dé a su pensamiento, y es gratuito porque no sirve para nada. Estimo que Anatole France es gratuito, porque no vale.

Sr. Jean Guéhenno.— Es usted joven y demasiado severo. No viviré de aquí a 30 años, pero usted vivirá; no estoy seguro de que Anatole France no haya recuperado entonces cierto lugar.

Sr. Wladimir D'Ormesson.— Y la prueba es que ya se habla de ello.

Sr. Robert Weibel Richard.— Y mucho: Anatole France tiene ahora más importancia que hace veinte años.

Sr. Jean Guéhenno.— Está muy claro que todo valor implica cierto compromiso. Comienzo de valor es comienzo de compromiso. Es evidente, como decía el Embajador hablando de Gide, que la misma resistencia al compromiso es compromiso. Podríamos tratar de entendernos. Hay caminos que lo llevan a uno a perderse y otros que permiten que uno se halle a sí mismo. El camino por el cual se pierde la literatura es la gratuidad, y sólo se alcanza arte grande por el camino de la literatura comprometida.

Sra. Victoria Ocampo.— Por mi parte, estoy perfectamente de acuerdo.

Sr. Ernesto Sábato.— No es un problema de palabras sino de definición.

Sr. Robert Weibel Richard.— Una de las razones que hacen que este debate sea difícil de aclarar es que todos estamos de acuerdo en lo esencial. Y no puede sorprendernos, porque no están aquí los escritores que presumiblemente hubieran rechazado la manera de plantear el problema de Jean Guéhenno. No aludo a los partidarios de la literatura gratuita sino a los que están comprometidos por mal camino.

Sr. Pedro Henríquez Ureña.— Quiero lanzar una palabra que puede ayudar a aclarar las cosas. Es una palabra que usan los ingleses. Los ingleses llaman, a eso que se está llamando "literatura gratuita", "literatura de escape". Es decir, literatura que, deliberadamente, huye de los problemas para olvidarlos.

Sra. Vera Macarov.— Hay cierto compromiso en la gratuidad. Durante los últimos tiempos el Estado ha tomado parte tan activa en la vida privada que la gratuidad es, a veces, la afirmación reiterada de la libertad individual. En Inglaterra hay algunos escritores totalmente gratuitos que representan la protesta como el reclutamiento oficial de las conciencias.

Sr. Ernesto Sábato.— Creo que esta discusión es interminable, y que nos vamos a ir de acá como hemos venido, exactamente. Se habla de "compromiso". Uno se pregunta entonces qué es literatura "comprometida". Y, para responder a esta pregunta, se citan escritores que, alternativamente, están o no están *engagés*. Pues bien; no creo que pueda decirse que los escritores que se han citado estén o no estén *engagés*. Se puede decir que están o no están, según el punto de vista que se adopte. Por ejemplo, yo no comprendo cuál es el drama que tiene Rousseau y que no tiene André Gide. Y no sé cómo puede decirse que André Gide no tiene un drama. No comprendo en qué sentido puede decirse que Proust es un hombre que no está *engagé*.

¿Cómo puede decirse que un hombre construye una obra sobre la base de sí mismo? Un hombre en sí mismo no existe. Un hombre existe solamente en relación con el mundo que lo rodea.

Creo que la pintura que ha hecho Proust en su obra no es una pintura de Proust: es una pintura del mundo que rodea a Proust, a través de su propio temperamento.

Si engagement es relación con el mundo, con ese mundo de "otro" —como decía el señor Guéhenno—, creo que Proust es un hombre *engagé*. Proust no está hablando de la luna; está hablando del mundo que lo rodea; está hablando de los otros. Y eso puede decirse de todos los escritores.

El problema no es de independencia entre uno y el mundo que lo rodea, porque todos estamos en dependencia con el mundo que nos rodea; hasta aquellos que no lo parecen. El problema está en determinar qué clase de "compromiso" nos gusta. Esta es otra cuestión. La clase de *engagement* que me gusta a mí, probablemente —y esto prueba que estoy hablando con entera buena fe—, no es la clase de *engagement* que le gusta

a Borges, por ejemplo. El tiene su punto de vista, tiene su literatura, que es perfectamente lícita desde su ángulo. Como es lícita una música atonal o diatonal, o es lícita una geometría euclidiana o no euclidiana.

Más que un problema literario o artístico, es éste un problema moral, un problema de conducta. Problema moral que hoy se agudiza, porque estamos en un mundo formidablemente desquiciado, terrible, angustioso. Estamos en un mundo en el cual se plantea, entonces, el problema operativo de la literatura.

¿Debe el hombre, en tanto que escritor, promover la defensa del hombre y de la dignidad humana, la defensa de la Humanidad, así con mayúscula, o puede permitirse el lujo de dejar que la humanidad se hunda a sí misma? ¿Cuál de las dos actitudes debe adoptarse? Este es el problema.

No se trata de considerar si el escritor está "comprometido" o no, sino qué clase de "compromiso" va a contraer.

Yo creo, realmente, que toda gran literatura se ha propuesto, en forma explícita o implícita, el salvamento de la humanidad. Es decir: existe de por medio el problema de la misión. Y en eso estoy completamente de acuerdo con el señor Guéhenno. En lo que no estoy de acuerdo es en la definición que da de la palabra "comprometido".

Sr. Mariano Picón-Salas.— Quiero hacer una acotación final, porque creo que el asunto no se ha planteado enteramente bien, a pesar de una serie de acotaciones muy felices.

Me parece que la antítesis que señaló el señor Guéhenno entre "literatura comprometida" y "literatura gratuita" no es del todo exacta. No es del todo exacta por lo siguiente: con la palabra "comprometida" me da la impresión de que él quiso aludir a una literatura de partido, a una literatura ya definida desde un lado cualquiera de lo humano; y con la palabra "gratuita" a una literatura de juego.

Es éste un problema que me parece enteramente moderno, como lo dijo muy bien Henríquez Ureña; en otras épocas no ha existido; surgió tal vez en el siglo XIX con el individualismo moderno, en el mismo momento que se habló del arte por el arte; es decir, en que se quiso separar el arte de la integridad vital.

Creo que toda gran literatura ha sido siempre una literatura al servicio de algo. Y esta fórmula del "arte por el arte", es decir de considerar el arte como un juego narcisista, fue una expresión de un individualismo que ahora todos sentimos desplazado.

Pero se me ocurre que esta antítesis ya tiene muy poca validez. Todos sabemos que toda gran literatura tiene que servir a la causa del hombre.

Sin embargo, es peligroso decir "una literatura comprometida". Porque al decir "comprometida" parece que dijéramos que se adhiere a un partido; es decir, que niega el resto de lo humano, o sea lo que no está dentro de ese partido.

Sr. Luis Reissig.— Yo iba a hacer una aclaración completamente desarrollada por Sábato.

Creo como Sábato, en efecto, que no hay ninguna literatura, como no hay ninguna economía, como no hay ninguna pedagogía, como no hay ninguna actividad intelectual, como no hay nada en la vida en que esté ausente el hombre mismo.

A mi juicio, toda literatura refleja forzosamente su época. Hay literaturas que están contra una corriente y hay literaturas que están a favor de otra corriente. Lo cual indica que toda literatura toma siempre partido.

No se vive sin partido en la vida. Ahora bien; si por partido se entiende exclusivamente el cerrar los ojos a todas las cosas, eso no es tomar partido. O, al menos, no es eso partido en el sentido que yo le doy. El partido es tener una posición en la vida, fijarse un objetivo, y tratar de alcanzarlo mediante una política. Esa es la palabra que debió haberse usado con toda claridad desde el principio, y que, por razones muy explicables, se trató de evitar.

Por lo tanto, pensar que sea posible considerar un escritor como un hombre sin compromiso, sin partido, me parece evidentemente absurdo.

Claro que la discusión, cuando se hace en base a ciertas palabras —sinceridad, verdad, compromiso, gratuidad—, puede llegar a ser difícil, a veces ociosa, y que regularmente —como decía muy bien Sábato— no lleva a ninguna conclusión.

Repito que, a mi juicio, todo hombre tiene su compromi-

so en la vida, y de él, aunque quiera, no podrá nunca desprenderse.

Sr. Jean Guéhenno.— Me alegro mucho que haya dicho usted lo que tal vez no me hubiera animado a decir, porque me he esforzado en mantener este debate en el plano literario y moral, aunque pienso lo mismo que usted. Sin embargo, en la medida en que usted aprueba enteramente las palabras del señor Sábato, disiento con usted. Advierto una diferencia entre el compromiso de Proust y el de Rousseau. En la vida de Rousseau puede señalarse la aparición del compromiso. En 1748 no existe: es un escritor a la moda que sólo piensa en el público, y como sólo piensa en el público, y por lo tanto en el éxito, lleva escrito mucho, y, hasta ese momento su obra es una obra vacía; no busca más que proporcionar placer, entretener. Cierta aventura ocurre en su vida que le obliga a reconocer que hay en torno de él hombres que tienen su mismo destino. Antes había sentido como horror por ellos, porque ese plebeyo detestaba a los plebeyos y ese proletario odiaba a los proletarios. Eso pasa exactamente en 1749: por razones íntimas Rousseau reconoce que él mismo es ese plebeyo, ese proletario. Desde entonces sólo quiere llegar a serlo sabiendo perfectamente que sale al encuentro de todos los plebeyos, de toda la humanidad. En su *Discurso sobre las ciencias y las artes* hay ya compromiso, y consciente. No puedo, por eso, aceptar que se confundan Proust y Rousseau.

Sr. Paul Benichou.— Los únicos compromisos que importan son los que se contraen frente al público.

Srta. María Rosa Oliver.— Si el señor Guéhenno expresa hasta el fondo de su pensamiento, ¿por qué elude la palabra que todos esperamos: la palabra pueblo?

Sr. Jean Guéhenno.— No la usaré porque no es suficiente y porque oportunamente he hablado de plebeyos y proletarios. Para terminar, no hagamos del compromiso un criterio para establecer una especie de jerarquía. Hay compromiso en Gide, en Mallarmé, hay compromiso en todos ellos. No existe la gratuidad absoluta. Pero lo que puedo afirmar es que para mí el más grande escritor es el mayor testigo, el que sirve de testimonio más amplio, de testimonio del mayor número de

hombres. Por grandes e interesantes que sean las obras de Rolland, de Baudelaire, de Racine, de Proust, estoy convencido de que hombres como Tolstoy o Shakespeare son mejores testigos y, según mi opinión, es el mayor parentesco con los hombres el que caracteriza al mayor escritor. Es ésa la verdadera fórmula de la palabra compromiso.

Nº 138, abril 1946, Año XV.

DISCUSION SOBRE "NORTEAMERICA, LA HERMOSA"

El ensayo de Mary McCarthy[1] sobre su América, *América the beautiful,* me había llamado la atención, cuando lo leí, por ciertas analogías con la nuestra, y me había propuesto hacérselo conocer a los lectores de SUR. Pero ante todo necesito aclarar que no estoy en nada de acuerdo con ella sobre dos o tres puntos. No creo, por ejemplo, que sea especialidad de los europeos el imaginar que el dinero hace la felicidad, mientras que los americanos (y me refiero al Continente entero, en toda su longitud) se han curado de esa ilusión. No creo que los europeos tengan el monopolio del periodista, del político y del general vendidos. Ni tampoco que la vida literaria sea considerablemente más venal en el viejo continente que en el país del dólar (o del peso). Contrariamente a lo que asegura Mary McCarthy, he conocido europeos que no eran materialistas y no pocos americanos (sigo hablando del continente entero) que lo eran de modo bastante ostensible para que yo (no siempre perspicaz en esa materia) lo advirtiera.

Los europeos, asegura nuestra talentosa amiga norteamericana, no sienten curiosidad alguna por los intelectuales americanos (ella se refiere, desde luego, a los norteamericanos, pues a los escritores sudamericanos no se les toma en cuenta en este género de análisis, a menos que ellos mismos se metan a opinar de puro comedidos, como lo hago yo en este momento). Y en eso tampoco estoy de acuerdo. Quizá fuera verdad hace poquísimos años. Pero hoy día ya no. Confesado o no, hay en toda Europa un como *engouement* subterráneo por la literatura norteamericana, y la influencia de los novelistas estadounidenses es demasiado evidente para ser discutible. Pero esto que

ha dejado de ser cierto para la América anglosajona, sigue siéndolo para la América latina. Cuando Gabriela Mistral recibió el Premio Nobel, ¿cuántos europeos conocían su nombre? ¿Cuántos han leído a Alfonso Reyes? El caso de un Neruda es diferente. En cuanto un autor, cuyas ideas coinciden con las de un poderoso partido político, puede servir como propaganda a ese partido, su renombre mundial queda automáticamente asegurado. Neruda no necesitaba de tal ayuda para ser consagrado gran poeta por los que algo entienden de poesía. Pero ha dado la casualidad que su línea de pensamiento estaba de acuerdo con la de los comunistas. Y sin duda por esa razón su popularidad sobrepasa el número de los lectores que pueden verdaderamente gustar su genio poético, del mismo modo que rebasa las fronteras de nuestra América latina, cuyos intelectuales son tan moderadamente conocidos en el mundo de los intelectuales europeos.

Dicho esto, ¡cuántos parecidos entre nuestras reacciones, nuestra posición frente al escritor extranjero (existencialista o no) y las de una Mary McCarthy! ¡Cuántos problemas comunes! Y esta vez hablo especialmente de los Estados Unidos y de la Argentina.

Los escritores del viejo Continente que llegan, turistas golosos de color local, a México, al Perú, a Guatemala, al Brasil mismo, no tendrán de qué quejarse. Se les puede mostrar *cosas*. Esas cosas representan sin duda un pasado que ya no tiene curso; pero el pasado que se exhibe en Europa está exactamente en el mismo caso. Teotihuacán, Machu-Pichu, una calle de Antigua, una iglesia de Bahía o la tan sorprendente de Tepotzotlan, ¡enhorabuena! Esto vale tanto como las ruinas del Coliseo o del Foro, los menhires sentados en corro en la llanura de Salisbury, una callejuela de Florencia... No tenemos de qué avergonzarnos.

Pero los Estados Unidos no tienen posibilidad de ofrecer al apetito del turista (y sobre todo, Santo Dios, del turista intelectual por añadidura) ninguno de estos venerables monumentos desafectados. En Argentina, menos aún. Y sin embargo tengo la impresión de que no hay nada más representativo del *Nuevo Continente*, de lo que evoca la conjunción de estas dos palabras,

que los Estados Unidos del Norte y nosotros, ambos tan desprovistos de interés turístico desde el punto de vista de ruinas imponentes y de color local.

Mary McCarthy, refiriéndose a la fealdad del decorado americano, de las diversiones americanas, de la literatura americana, añade: "¿. . . no son acaso la visible expresión del empobrecimiento de las masas europeas, una manifestación de todo el atraso, privaciones e indigencia que llegaron aquí en barcos abarrotados desde Europa?".

¿No se podría decir otro tanto de los nuestros? Lo que hiere los ojos, la sensibilidad ávida de belleza, ¿no es acaso el sueño hecho carne, materializado en ladrillos, cemento armado, palabras, sonidos, colores, de esos campesinos o habitantes de las ciudades europeas sub-alimentados material e intelectualmente, de esos desheredados roídos de miseria y de ignorancia que han logrado medrar bajo cielos menos inclementes? ¿Cómo sorprenderse de que estos campesinos analfabetos, apenas emergidos de su miseria, vean en el grandioso y horrendo cine Roxy de Nueva York (templo del rastacuerismo de las masas, tanto por el género de espectáculo que ofrece habitualmente, como por la ordinariez chillona de su lujo), o en nuestro más modesto, pero no menos horrendo cine Opera, con sus falsos balcones y estatuas, un palacio encantado, uno de esos palacios que los niños golosos imaginan fabricados de chocolate, turrón y caramelos?

"This had to come to light", como bien dice Mary McCarthy. Sí, ese sueño tenía que hacer explosión un día. Y es lógico que haya estallado en nuestra casa, en estos dos extremos de América. Boni de Castellane dice en sus *Memorias* (no tengo el libro a mano y cito sin garantizar la exactitud de los términos, aunque si del pensamiento) que al entrar en las mansiones de los millonarios norteamericanos había comprendido adónde iban a parar los horribles y costosos objetos que suelen verse en los bazares. La falta absoluta de refinamiento, de gusto, de cultura es bastante previsible y natural en los nuevos ricos de todas las latitudes, si estos nuevos ricos no han tenido tiempo, ocasión de o afición a educarse mientras hacían fortuna (cosa nada fácil, pues hacer fortuna debe ya absorber no pocas ener-

gías). ¿Por qué serán los europeos tan agresivos y acerbos con los nuevos ricos americanos? Nuevos ricos en varios dominios, ya que muchos de nosotros somos autodidactos; autodidactos sorprendidos y emocionados del poquito saber que a duras penas hemos acumulado. Estos nuevos ricos (en todos los dominios) son a menudo los antiguos pobres del viejo continente. Burlarse de su vulgaridad, más bien burlarse de sus gustos vulgares (la vulgaridad de alma es algo muy distinto y no parece estar relacionada con la vulgaridad en materia de estética) es, para un europeo, escupir al cielo; es condenar a Europa, creadora de las condiciones de que surgió esta misma vulgaridad.

En cuanto a nosotros, americanos, "no podemos odiarla, pues odiarla sería odiar la pobreza, a nuestros ávidos antepasados, y a nosotros mismos". Debemos tratar activamente de corregirla, eso es todo.

He creído que el chispeante ensayo de Mary McCarthy podía encender réplicas y comentarios y que serviría de pretexto para poner los puntos sobre una que otra i. Con tal propósito lo he entregado primero al examen de los colaboradores y luego al de los lectores de SUR.

V.O.

NORTEAMERICA, LA HERMOSA*

Una visitante existencialista quería recientemente que la lleváramos a comer a algún lugar realmente norteamericano. Este pedido, bastante natural en un turista, reveló una situación que no tenía nada de natural. A menos que la señora que nos visitaba desease sufrir molestias, no había manera de satisfacer su deseo. *Sukiyaki*[1] *joints, chop suey*[2] *joints,* lugares con table d'hôte italiana, restaurantes provinciales franceses con el menú escrito en una pizarra, restaurantes irlandeses, delicatessen judías eran cosas que, desde luego, se nos ocurrieron en abundancia, pero no eran lo que deseaba ver la señora. Shrafft's o el Automático hubiesen respondido a sus anhelos, y sin embargo llevarla allí hubiese significado volverse uno mismo tu-

rista y presentar a Norteamérica como un espectáculo, como una caricatura del *New Yorker*, o un áspero dibujo de *New Masses*. Fue el comienzo de una tarde de humillaciones. La visitante era alegre y ávida; su mente estaba ordenada y abierta como un cuaderno preparado para recibir impresiones. No tardó mucho, sin embargo, en cerrarlo con un golpecito. No teníamos nada que recomendarle. Con las películas, las piezas, los libros corrientes, era la misma historia que con los restaurantes; *Roma citá apperta*, *Les enfants du Paradis*, Oscar Wilde, una nueva edición de Henry James resultaban *pâté maison* para la señora que buscaba nuestro verdadero plato casero. No nos creyó cuando le dijimos que no había buenas películas hollywoodienses, ni buenas piezas en Broadway —alguna curiosa, quizá—; sólo se confirmó en su impresión de que los intelectuales americanos eran "negativos".

Sin embargo, lo irritante era que nosotros no nos sentíamos negativos. Admirábamos a nuestro país y nos gustaba. Lo preferíamos a esa América imaginaria de los pieles rojas de Caldwell y Steinbeck, mudo paraíso de violencia e historias detectivescas que había excitado la sensibilidad de nuestra visitante y la de lo más "al día" del mundo literario francés. Pero el fundar esa preferencia, el localizarla materialmente en algún objeto o alguna institución admirables como, digamos, Chartres o la vida de café en Francia, nos resultaba, esa noche al menos, una empresa irrealizable. Nos oímos decir a nosotros mismos que la verdadera Norteamérica estaba en otra parte, en el marco de las blancas casas y los campanarios de las iglesias de New England; y no obstante sabíamos que estábamos diciendo tonterías —no éramos Granville Hicks[3] y sus opiniones nos hacían aparecer ridículos. El Elevated, media cuadra más lejos, nos interrumpía cada vez que pasaba un tren, y nos desmentía a horario, cada ocho minutos. Pero si el villorrio a la sombra verde de sus olmos era falso o por lo menos insuficiente para representar el *genius loci* que honrábamos, ¿dónde encontrarlo? Observado desde las ventajosas posiciones europeas, este inmenso Continente aparecía, de pronto, como carente de todo objeto de algún valor. El Grand Canyon, el Parque de Yellowstone, la Mansión de Jim Hill[4] en St. Paul, Monticello,

los altos hornos de Pittsburgh, Mount Rainier[5], el observatorio amarillo de Amherst, el movimiento del pequeño teatro de Cleveland, Ohío, una casa de estilo neoclásico entrevista desde la ventanilla de un auto, en un pueblito ribereño de New Jersey, todas estas cosas eran demasiado chicas para el tamaño del país. Cada una de ellas, cuando la señalábamos, disminuía en interés mirada desde la distancia a que la señora veía esta perspectiva. No había "vista" que en sí misma justificase el que ella hubiese cruzado el Atlántico.

Si a ella le interesaban las "condiciones", eso era otro cantar. Hay "condiciones" en todas partes; no se necesita un genio especial para producirlas. Pero ¿resultaría un acto de hospitalidad el invitar a nuestra visitante a un linchamiento? Desgraciadamente, casi todas las vistas en América se agrupan bajo el común denominador de las "condiciones". Hollywood, Reno, las casas de los peones del sur, las ciudades mineras de Pennsylvania, Coney Island, los mataderos de Chicago, la tienda de Macy, los Dodgers, Harlem, hasta el Congreso, el foro de nuestras libertades, son espectáculos más que "vistas", usando el término en su sentido coloquial, como cuando se dice: "Se dió un espectáculo, ¿te fijaste?". Un inglés de casi cualquier opinión política puede mostrar a su visitante el Parlamento con una sensación de orgullo o por lo menos de complacencia por las debilidades y tradiciones nacionales. El norteamericano, si tiene una pizca de sentimiento nacional, se sentirá humillado por la mera perspectiva de que un extranjero visite el Congreso —compuesto, en su mayor parte, por iletrados cuyos disfraces están manchados de salsa, y cuyos discursos, hipócritas, untuosos y desaliñados, también están manchados de la salsa del caudillismo político—; estas personas son un baldón del proceso democrático en vez de ser la democracia; exhiben a la democracia en paños menores. En la legislación europea se hace mucho chanchullo detrás de la escena, nos dicen. En Norteamérica ocurre lo contrario, y cualquier cosa buena se hará, es de presumir, entre bastidores, en privado.

Así sucede con todas las Instituciones. Para el visitante europeo, un viaje por los Estados Unidos tiene, casi inevitablemente, el carácter de un escándalo, y el norteamericano, por su par-

te, está tentado, por amor a su país, de encerrar al turista curioso en su cuarto de hotel y tirar la llave. Su pretensión de que la América visible y material no es la real o la única es más difícil de sostener que lo fue aquella pronunciación de la "otra" Alemania detrás del hierro nazi.

Hasta cierto punto el ciudadano de cualquier país sentirá que la opinión del turista sobre su patria es falsa. El francés nos dirá que hay que entrar en sus hogares para ver lo que es realmente el pueblo francés. Los intelectuales de los cafés parisienses de la orilla izquierda no son los verdaderos intelectuales franceses, etc. En Italia se quejan de que el turista no debe juzgarlos por los *ristorantes*, donde sólo se ven tipos del mercado negro. Pero en ninguno de estos casos la opinión del turista perturba realmente al indígena. Si Versalles o el campanario de Giotto en Florencia no dicen toda la historia, por lo menos no la contradicen; no oye uno a un francés o a un italiano protestar cuando estas cosas llaman la atención del visitante. Con los norteamericanos, la contradicción es más seria. Si quieren defender su país, tendrán que repudiar su aspecto visible casi por entero. Tendrán que decir que su parada de fenomenología, sus carteleras, sus supercaminos, hasta sus rascacielos, no sólo no representan la íntima esencia de su país sino que en realidad la contradicen. Podrán señalar, si lo desean, ciertos objetos hermosos, pero aquí también se encontrarán en apuros, pues casi todo lo que es hermoso y no es producto de la naturaleza pertenece al siglo XVIII, a un pasado con el cual tienen poca conexión y en cuya producción sus antepasados, en muchos casos o la mayoría de los casos, no han participado. Beacon Street y la Comuna de Boston son encantadores a la manera del siglo XVIII, así como también las casas de los capitanes de mar de los puertos de Massachusetts y las plantaciones en ruinas de Louisiana; pero un americano de Brooklyn o del Medio Oeste o de la costa del Pacífico encuentra el estilo de vida personificado por estas cosas tan extranjero como Europa; realmente, la primera sensación de un norteamericano del Oeste al ver Beacon Hill y la cúpula dorada de la Casa de Gobierno es sentir que al fin ha salido al extranjero. Si el norteamericano quiere decir la verdad más excelsa sobre su país deberá prescindir de

señalar cosa alguna. La virtud de la civilización americana es la de ser inmaterialista.

Esta afirmación puede parecer a un crítico caprichosa o perversa. Todo el mundo sabe, se dirá, que Norteamérica tiene la civilización más materialista del mundo, que a los americanos sólo les importa el dinero, que no tienen tiempo ni talento para vivir; véase la radio, véase la publicidad, véanse los seguros de vida, véanse los hombres de negocios cansados, las heladeras y los Fords. En respuesta se invita al lector a mirar primero en su propio corazón y averiguar si se siente personalmente representado por estas cosas, o si no siente, por el contrario, que le son ajenas, tan sólo un mal necesario de las condiciones de vida. A otras personas, supondrá, le importan mucho: el hombre de la calle, la población entera de Detroit o de Scarsdale, el chacarero, el hombre pobre de la ciudad o el rico. Pero él acepta esos objetos como impuestos por una "otredad" colectiva de deseo, una otredad con la cual no se ha encontrado directamente y cuya existencia infiere por el número de automóviles, de heladeras, de aparatos de televisión que ve a su alrededor. Al subir a su nuevo Buick convertible sabe que podría muy bien prescindir de él, pero imagina que para su vecino, que está justamente sacando el suyo de la calzada, este auto es el motor de la vida. Con más frecuencia, sin embargo, esa otredad se proyecta más lejos aún, en una diferente clase o grupo social, remoto y extraño. Así, el rico para quien nada habría más grato, tal se figura al menos, que transformar la vida en una perpetua partida de pesca, con la trucha asada por un guía de la región, mira con aire protector el conjunto total de la civilización norteamericana como un regalo barato de Navidad para los pobres; y la gente de la ciudad ve la radio y la máquina de lavar como el sueño de la mujer de un chacarero.

Se podrá argüir, desde luego, que la visión subjetiva es engañosa, ya que la posesión de un Buick constituye los nueve décimos de la ley social. Pero ¿quién encontró jamás, fuera de la publicidad, un verdadero parroquiano de esta iglesia de Mammón? Un hombre puede sentirse orgulloso de su auto, un ama de casa de su nueva pileta o papel de pared, pero el placer de las nuevas adquisiciones es universal y eterno —un italiano con

un nuevo diente de oro, un bibliófilo francés con una nueva edición, una mujer con un nuevo bebé, un filósofo con un nuevo pensamiento, toda esta gente se goza en el progreso, en el poder del hombre de engrandecerse y mejorar—. Antes de que el hombre exhibiera nuevos autos, exhibía nuevos caballos; se alega contra el hombre actual que no hizo el auto, pero tampoco su abuelo hizo el caballo. Lo que se les imputa a los norteamericanos es algo completamente distinto: una abyecta dependencia de las posesiones materiales, una imagen de la felicidad como envasada en una fábrica y contenida en una lata. Esta visión de la vida norteamericana se halla fuertemente estimulada por las agencias de publicidad. Conocemos desde luego al "otro", pues lo encontramos cada semana en toda su fuerza en el *New Yorker* o el *Saturday Evening Post;* esas familias brillantemente coloreadas de consumidores fervorosos, esperando al unísono en el "porche" que el vendedor les entregue el nuevo auto, engullendo el nuevo cereal ("¡Ay, mamá, es riquísimo!"), haciendo cola en el banco, previendo temerosamente el accidente de trabajo y el cheque que habrá de "compensarlo". Lo que sin embargo nos repele en esta publicidad es su ingenua falsedad con respecto a la vida. ¿De quién se están burlando estos anunciadores, aparte del turista europeo? Entre las caras cansadas, tristes, dulces de los extranjeros que nos rodean y las sonrisas burlonas de estas Santas Familias no existe la menor posibilidad de identificación. Nosotros tomamos vitaminas con la esperanza de sentirnos (posiblemente) un poco menos cansados, pero la superstición de salud estrepitosa pregonada por los llamativos y feos anuncios no tienen más poder de influirnos que la sangre de San Jenaro.

La costumbre ha engendrado quizá en nosotros, norteamericanos, el desprecio. Hasta no haber tenido una máquina de lavar, no podemos imaginar la poca diferencia que hace. Los europeos creen todavía que el dinero trae la felicidad; ejemplos: el periodista vendido, el político vendido, el general vendido, toda la venalidad de la vida literaria europea, inconcebible en este país del dólar. Es cierto que Norteamérica produce y consume más autos, jabón y bañeras que cualquier otro país, pero vivimos entre estas cosas más bien que por ellas. Los ame-

ricanos construyen rascacielos; Le Corbusier los adora. Ehrenburg, nuestro crítico soviético, se enamoró de los Check-O-Mat[6] de las estaciones norteamericanas, y escribió a su país loas encendidas sobre este chirimbolo (mientras deploraba el materialismo norteamericano). Cuando una heredera norteamericana quiere comprarse un hombre, inmediatamente cruza el Atlántico. La única gente realmente materialista que he encontrado nunca son los europeos.

El argumento más fuerte en pro del carácter inmaterialista de la vida norteamericana es el hecho de que toleramos condiciones que son, desde un punto de vista materialista, intolerables. Lo que el extranjero encuentra más objetable en la vida americana es su falta de confort básico. Ningún pueblo con algún sentido del bienestar material soportaría la comida que nosotros comemos, la estrechez de los departamentos en que vivimos, el ruido, el tránsito, el subterráneo y los ómnibus atestados. La vida norteamericana, por lo menos en las grandes ciudades, es un pequeño asalto a los sentidos y los nervios; es precisamente por ascetismo, por hacer caso omiso de lo terreno, que podemos soportarla.

Esta república fue fundada sobre un supuesto no terrenal, una negación de las "realidades de la vida". Es evidentemente falso que todos los hombres hayan sido creados iguales; interpretado en términos terrestres, esta doctrina ha dado por resultado una pseudo igualdad, esto es, una estandardización, una igualdad de cosas más bien que de personas. Los derechos inalienables a la vida, a la libertad y a la conquista de la felicidad parecen haberse convertido, en la práctica, en un derecho inalienable a la bañera, el inodoro y un "can of Spam"[7]. Los críticos izquierdistas de América atribuyen este resultado a la intrusión del capitalismo; los derechistas lo ven como el lógico callejón sin salida de la democracia. El capitalismo ha desempeñado ciertamente su papel, pues la producción en masa exige por sí sola la distribución en gran escala de mercaderías uniformes, hasta el punto que el consumidor es hoy la víctima del fabricante, que lanza sobre él un regimiento de productos para los cuales tiene que hacer lugar en su alma. El impulso de compra, con su fuerza y pureza originales, no era sin

embargo, ni con mucho, tan craso o tan mezquinamente adquisitivo como muchos críticos radicales suponen. La compra de una bañera era el ejercicio de un derecho espiritual. El inmigrante o el norteamericano nativo pobre compraba una bañera, no porque quisiera tomar un baño, sino porque quería estar en *condiciones* de hacerlo. Esto continúa siendo cierto hoy en muchos terrenos; los bienes, cuando son deseados, no lo son por sí mismos sino como prendas de un estado ideal de libertad, fraternidad y manumisión. "Vivir a la altura de los Joneses" es una vulgarización de la idea de Jefferson, pero también es una declaración de los derechos del hombre, y decididamente irrealizable y visionaria. Allí donde para un europeo un hecho es un hecho, para nosotros, los norteamericanos, lo real, si tiene algún sentido, es simplemente una apariencia simbólica. Somos una nación de veinte millones de bañeras, con un humanista en cada una de ellas. De uno de estos humanistas oí decir que al enriquecerse había instalado en Cape Cod dos inodoros gemelos en su cuarto de baño de mármol, inspirados por el modelo de la voiturette de su juventud. Era un caso evidente de norteamericano, hospitalario, gregario e impráctico: un teórico de la perfección. ¿Era su sueño de la conquista de la pobreza vulgar o noble, una exigencia material o una insistencia espiritual? Es difícil pensar en él como en un hombre feliz, y en ésto también es característicamente norteamericano, pues la paridad en la radio, el cine y la máquina de lavar ha entristecido a los norteamericanos recordándoles otra paridad de la que todo aquello no debía ser sino el emblema.

El americano no goza de sus posesiones, porque el goce sensorial no era su propósito, y vive frugal y parcamente entre ellas, en la disciplina monástica de Scarsdale o las barracas de Stuyvesant Town[8]. Sólo entre ciertos grupos, donde la manumisión, socialmente hablando, no ha sido alcanzada, el placer y el esplendor material constituyen una finalidad de la vida y una ocupación. Entre los parias —judíos, negros, católicos y homosexuales— excluídos de la comunión de los ascéticos, el amor a las telas, las exhibiciones llamativas y la suntuosidad todavía se despliega anacrónicamente. Una vez alcanzada una norma, el diferir en las distintas clases, la ambición financiera misma, se

desvanecen. El *self-made man* descubre, con cólera, que a su hijo no le interesa el dinero; se vuelve a pasar de mangas de camisa a mangas de camisa en tres generaciones. Los grandes imperios financieros son cosas del pasado. Los inmigrantes recientes –los magnates del cine y particularmente los gangsters– mantienen el fervor adquisitivo, pero ¿cuánto tiempo hace desde que alguien del público ha murmurado, pasmándose, "tan rico como Rockefeller"?

Si el sueño de la fraternidad norteamericana hubiese terminado simplemente en esto, el valor de las ansias humanísticas e igualitarias podría ponerse en tela de juicio. Jefferson, los Adams, Franklin, Madison estarían en la posición del Gran Inquisidor de Dostoievsky que, deseando que venga sobre la tierra el reinado de Dios, inaugura el reinado del diablo. Si la naturaleza de la materia es tal que el paraíso terrenal, una vez realizado, se vuelve siempre un paraíso de los terrenales, si una conquista espiritual de la materia acaba siempre esclavizando el espíritu (conquistada Galia, conquistada Roma), entonces la bomba atómica es, como se ha sostenido, el resultado lógico de la Ilustración, y la tierra de la oportunidad es precisamente la tierra de la muerte. Esta posición es, desde luego, estrictamente materialista, ya que afirma el hecho de la bomba atómica como la única y tremenda verdad: las actitudes subjetivas no tienen sentido; poco importa lo que nosotros sentimos o pensamos; la posesión, en este caso, es otra vez los nueve décimos de la ley.

Es preciso admitir que existe una gran similitud entre la nación con su nueva bomba y el consumidor con su nuevo Buick. En ambos casos hay una aversión a usar el producto, más intensa naturalmente en el caso de la bomba, pero alguien ha manufacturado la cosa, y parecería que no hay medio de *no* usarla, especialmente si todos los demás la usan. Aquí de nuevo se invoca el argumento de los "otros" para justificar nuestros propios procedimientos: si no hubiésemos inventado la bomba, los alemanes la habrían inventado; la Unión Soviética la tendrá dentro de un año, etc. Esto es realmente vivir a la altura de los Joneses; los propagandistas nacionales hacen el papel del anunciante al persuadirnos de las intenciones de los "otros".

En este momento parece probable que no encontremos manera de no usar la bomba; sin embargo, los que arguyen teóricamente que esta máquina es la verdadera expresión de nuestra sociedad, nos dejan, en la práctica, sin medios de oponernos a ella. Tenemos que diferenciarnos de la bomba si queremos evitar el usarla; y en nuestro pensamiento privado lo hacemos, pues distinguimos rigurosamente la bomba de nuestros asuntos cotidianos y de nuestros sentimientos, considerándola como una otredad que aguarda afuera para caer sobre nosotros, una otredad ya destructiva de la vida normal, pues nos impide hacer proyectos o abrigar esperanzas al privarnos del futuro. Y esa negativa interna de la bomba es también un legado de nuestro pasado; es una negación de lo dado, del poder de las circunstancias para formarnos en su molde. Desgraciadamente, el ascetismo total de nuestro carácter nacional, nuestro hábito de vivir en, pero no a través, lo circundante, nuestro desapego de las cosas, nos prepara a soportar la bomba, pero no a enfrentarnos con ella.

La pasividad y no la agresividad es el rasgo dominante del carácter norteamericano. Los cines, la radio, los supercaminos nos han ablandado para la bomba atómica; hemos vivido con ellos sin placer, sintiéndolos como una coerción impuesta a nuestra naturaleza, una coerción venida no se sabe de dónde y que no expresa la voluntad de nadie. La nueva coerción nos encuentra sin el hábito de protestar; somos disidentes, pero estamos como aparte.

La misma "negatividad" de los intelectuales americanos no es pues una señal de su separación con nuestra sociedad, sino una imagen verdadera de la separación de sí misma de esa sociedad. Nosotros también somos disidentes pero inactivos. Intransigentes en el papel, en la "vida real" transigimos; y sin embargo no sentimos que somos deshonestos, pues para nosotros la vida real es el papel crujiente y la vida mental es la carne. Y aún en nuestra vida mental somos críticos, o más bien improductivos; dejamos a los otros, los "best-sellers", el crear.

El carácter fluctuante de la vida norteamericana debe haber sido en parte responsable de esta condición disociada. Muchos inmigrantes llegaban a este país con las esperanzas más

materialistas, esperando, no el escapar de un mundo en que el hombre era la suma de sus circunstancias, sino el llegar a ser ellos mismos una nueva suma de circunstancias. Pero esta esperanza era autoderrotista; la misma facilidad con que las nuevas circunstancias eran adquiridas no dejaba tiempo suficiente al hombre para vivirlas: a lo largo de una gran avenida de Minneapolis las enormes mansiones estaban a oscuras de noche, salvo una sola luz en cada cocina, donde la familia seguía sentada, a la usanza sueca, en torno de la lumbre. Además, la presión del pensamiento democrático obligaba a menudo, inesperadamente, a un hombre que surgía a reconocer que él *no* era su posición: una papeleta por exceso de velocidad de un agente de aldea podía hacerle retroceder. Como los agitados delegados de las Naciones Unidas a quienes se les imponen multas en el Merritt Parkway, podía encontrar el choque traumático: una creencia había sido destruída. El efecto de estas dificultades combinadas hizo del nuevo norteamericano un nómada que acampaba en sus circunstancias, por así decirlo, y no se asimilaba jamás a ellas. En cuanto al norteamericano nativo, las grandes oleadas de la emigración interna tenían el mismo resultado. La falta de hogar del norteamericano, emigrante en la geografía y en el mapa de las finanzas, constituye el único tema de los realistas norteamericanos de nuestra época. Los lectores europeos ven sólo en estos escritores violencia y brutalidad. No se les escapa únicamente el pathos, sino también las virtudes nómadas que les son anejas: la generosidad, la hospitalidad, la equidad, la derechura, la cortesía, la simplicidad de relaciones, rasgos todos que, junto con cierta timidez (cómo de nómades inexpertos), constituyen el carácter norteamericano. Pasa también inobservada una peculiar desnudez, un aire de estar desprovistos de todo, que es muy curiosamente norteamericano y que corresponde a la desnuda desolación de un pueblo fronterizo y a la radiante tenuidad de la luz americana. El carácter norteamericano parece siempre como si acabara de sufrir un mal corte de pelo, lo que le da, cuando menos a nuestros ojos, una mayor humanidad que al europeo, el cual, hasta en sus mendigos, tiene siempre un aire demasiado profesional.

La situación americana tan al descubierto produce piedad y terror; el *status* no es una protección; la vida para el europeo es una carrera; para el americano es un azar. Los esclavos y la mujer —dijo Aristóteles— no son temas adecuados para la tragedia; lo son más bien los reyes y los nobles, esto es, hombres no definidos por las circunstancias sino al margen de ellas y aparentemente impermeables a ellas. En Norteamérica no tenemos, subjetivamente hablando, ni esclavos ni mujeres; los esfuerzos del P.M.[9] y de los dramaturgos stalinizados para introducir, como primer paso hacia la servidumbre, una psicología nacional del "little man" no han sido recompensados hasta ahora. El "little man" es un hombre que está empotrado en el *status.* Se pueden hacer cosas para él genéricamente mediante una directiva central; su felicidad fluye de las estadísticas. Esta concepción toma equivocadamente la pasividad nacional por abyección. Los americanos no se tragarán esto; somos todavía nobles por naturaleza. Sin embargo, no resulta ninguna tragedia, a pesar de que el protagonista está en todas partes; la disociación toma el lugar del conflicto y el drama es mudo.

Esta humanidad, esta llana y heroica accesibilidad, es lo que nos habría gustado señalar a la visitante existencialista como nuestra gloria nacional. La modestia quizá lo impedía y la falta de ejemplos concretos —¿cómo habríamos podido señalarnos a nosotros mismos? De haberlo hecho, no le habría interesado a la visitante—. Para un europeo la humildad de un intelectual no tiene mayor importancia; es la enseña del barbero que anuncia su profesión y la loción que se usa dentro. Los europeos, además, no sienten la menor curiosidad por los intelectuales americanos; no representamos suficientemente a la bestia. Sin embargo, este menosprecio presentido y sentido no era la única causa de nuestra reticencia. Guardamos silencio por otras razones: estábamos esperando que nos descubriera. No obstante, Colón pasó de largo, y ésta, probablemente, fue la verdadera causa de nuestra humillación. Pero también esta experiencia era típicamente americana. Todos esperamos ser descubiertos en las tinieblas de la otredad; cosa que nos parece muy fácil, pues sabemos que estamos ahí. Una y otra vez, los exploradores han fracasado en su cometido. Hemos sido pacientes,

pues el desenlace feliz es nuestro credo nacional. Ahora, sin embargo, que se nos ha cerrado el futuro, nos es necesario manifestarnos nosotros mismos, al menos para que quede registrado.

Lo que esto viene a significar es que realmente somos los pobres. Esta humanidad que reclamamos como nuestra es el legado, no sólo de la Ilustración, sino de miles y miles de campesinos y habitantes pobres de ciudades europeas que vinieron aquí trayendo consigo su humildad y sus sufrimientos. La ausencia de una clase superior estable es responsable de gran parte de la vulgaridad del escenario norteamericano. ¿Tendríamos que avergonzarnos por esta deficiencia ante la visitante? La fealdad del decorado norteamericano, de las diversiones norteamericanas, de la literatura norteamericana ¿no son acaso la visible expresión del empobrecimiento de las masas europeas, una manifestación de todo el atraso, privaciones e indigencia que llegaron aquí en barcos abarrotados desde Europa? La inmensa popularidad del cine norteamericano en el extranjero demuestra que Europa es el negativo inconcluso de que América es la copia. El viajero europeo, contemplando con desaprobación un cine monumental o una motorola, no hace sino contemplar la terrible concavidad de su continente de hambre, alarmantemente invertido en lo convexo. Nuestra civilización, por deformada que esté exteriormente, no deja de ser un logro; todo esto tenía que salir a luz.

Norteamérica es, en realidad, una revelación, aunque no enteramente la que fue proyectada. Dándole una pizarra en limpio, se esperó que el hombre escribiría el futuro. En vez de ello, ha escrito su pasado. Este pasado inscrito en carteleras, parques de diversiones, bailes públicos, no es decoroso; sin embargo, su objetividad es una especie de alivio. El pasado está al fin exteriorizado. No nos perturba, como a los europeos, pues nuestra relación con él es a la vez más distante y más familiar. No podemos odiarlo, pues odiarlo sería odiar la pobreza, a nuestros ávidos antepasados, y a nosotros mismos.

Si nos fuera dado el tiempo, la civilización norteamericana podría ser vista como un comienzo, incluso como un comienzo afortunado, pues nos basta mirar en torno para ver lo mu-

cho que acrecentaría la sensibilidad un poco de bienestar. Los hijos superarían a los padres y Louis B. Mayer[10] no puede conservarse intacto en sus descendientes. . . Desgraciadamente, tal como ahora se presentan las cosas, la posteridad no está a la vuelta de la esquina.

MARY McCARTHY

(Traducción de Carlos Heredia)

Acotaciones al Margen

NORTEAMERICA, LA HACENDOSA

La situación que nos revela Mary McCarthy en "Norteamérica, la hermosa", es muy común también en nuestras tierras hispanoamericanas. Es la sorpresa de la persona culta, satisfecha de lo que tiene y con el mundo en que vive si, de pronto, por un trauma fortuito adquiere conciencia de sí y de cuanto la rodea. El agente traumático suele ser asimismo alguien ante quien es preciso razonar acerca de los valores efectivos de las cosas. Ir enumerando e ir cayendo los objetos inconsistentes de la rutinaria satisfacción viene a resultar lo mismo. Porque es ésa una especie de examen grosero de conciencia que sólo es costumbre hacer en presencia de un observador exigente que para muchos es el ojo de la Providencia y para otros el interlocutor a la expectativa. Particularmente en tierras nuevas, donde la cultura tiene una raíz horizontal, se ha depositado en los objetos o en las cosas materiales, como si se tratara de una caja de ahorros, el valor de las cosas del espíritu. Por lo tanto el objeto en que se ha puesto la valoración de un bien espiritual, es un bien que ya no puede denominarse enteramente material. Empero, sin haber perdido este carácter, ha absorbido por proyección un seudo valor compensatorio de la merma que insensiblemente y en conjunto descapitaliza el ahorro espiritual al

que llamamos cultura. Contrariamente y por ello mismo los viejos países de cultura de raíz vertical —Italia, Francia, Inglaterra, Escandinavia— jamás encuentran que las cosas los defrauden, pues por muy grande que sea su civilización mecánica mucho más grande es la fuerza de respeto a lo que ha costado tantos siglos engendrar (no, fabricar). Pero siempre hay un gran apego en el hijo nativo de estas tierras de aluvión por las cosas que cuestan mucho y valen poco. Estas cosas que pasan por ser sentimentales, como el amor patriótico, que el inmigrante hace a a un lado, no dejan de ser caricaturescas aún para los ojos del más advenedizo recién llegado. Siempre hay motivo para que el sentimiento de orgullo pueda proyectarse en la dimensión de lo nacional y el patriota temperamental hallará siempre la manera de examinar con espíritu crítico los defectos del país de que forma parte sin tocar los puntos fundamentalmente vulnerables con su crítica. El crítico norteamericano, que tan buenas razones tiene para ser un admirador de su país, nunca podrá plantearse a fondo y con entera objetividad el problema de discernir cuáles sean los valores positivos y negativos de un tipo de civilización tan estupenda como la elaborada por los EE.UU. Esto se percibe en el penetrante artículo de Mary McCarthy. Mientras va enumerando aquellos artefactos del confort que dan a la vida un bienestar hedónico obliterando el trágico y angustioso sentido de la vida profunda, la autora va encubriendo otros muchos objetos ya no materiales sino de estimación en la tabla de valores de mercado, que no son menos cuestionables. No es, pues, que mirado desde posiciones europeas nuestro continente aparezca como privado de efectivo valor, sino que los valores primordiales que privan en la orientación de las actividades humanas son de un tipo que el europeo ha mantenido siempre en orden secundario. Lo que Estados Unidos ha aportado al capital de la civilización de Occidente equivale aproximadamente al aporte conjunto de todos los demás pueblos durante veinticinco siglos. Lo cual no es patrimonio de desdeñar con humilde orgullo; más bien es cuestión de establecer con justeza su mérito real en el advenimiento de una humanidad mejor. Por ejemplo, el espectáculo de un linchamiento, que puede ofrecer más neta que la exhibición de una película de

Hollywood una faceta genuina del alma americana, ocultará siempre a los ojos del espectador emotivo la situación de quince millones de negros que conviven en calidad de chandalas en el seno de una civilización cristiana y democrática. De este jaez son otros subterfugios que me parece percibir en el examen de Mary McCarthy y que son semejantes a los que solemos emplear nosotros cuando gritamos lejos del nido, como el tero. Y así al decirnos que "el Congreso está compuesto en su mayor parte de iletrados cuyos disfraces están manchados de salsa, y cuyos discursos hipócritas, untuosos y desaliñados, también están manchados con la salsa del caudillismo político"; y que "estas personas son un baldón del proceso democrático en vez de ser la democracia", absuelve a la nación entera de la responsabilidad de que ese estado de cosas sea posible. Lo malo no está en que los gangsters se abran camino con su astucia para llegar al poder, sino en que existan expeditos esos caminos y aún que la voluntad secreta de los ciudadanos facilite la victoria de esa clase de delincuentes. También nosotros acostumbramos a perdonarnos en masa cargando nuestras culpas sobre los chivos emisarios.

La afirmación que necesariamente tiene que parecernos caprichosa o perversa, de que "la virtud de la civilización americana es la de ser inmaterialista", no es una paradoja, sino un sofisma. Y un sofisma de la especie más peligrosa, de la que encubre una verdad terrible con una verdad pintoresca. La civilización americana de tipo técnico y deshumanizado es en sí materialista con prescindencia de las cosas materiales. Es materialista porque pone el acento fundamental del valor de la vida en una resultante del uso de las cosas. Y cuanto menos materiales sean esas cosas en el sentido de que superen las imperfecciones de la manufactura con el perfeccionamiento fabril de la máquina, y en cuanto esas cosas parecen adquirir una espiritualidad *sui géneris* por su mismo perfeccionamiento de función, y por la calidad exquisita que aportan al hecho del vivir cómodo, más al servicio están de la valoración material de la vida. El materialismo de la vida norteamericana no es consecuencia de su grandiosa civilización de artefactos, de su prodigiosa facultad inventiva para crear con materia inorgánica

entes casi humanos de exactitud y eficacia, sino que todos esos bienes falaces son la consecuencia de una concepción materialista de la vida que hace del ser humano el consumidor tanto como el usufructuario de esos bienes. Si desaparecieran instantáneamente todos esos objetos maravillosos y pavorosos del genio y de la industria, pero si el territorio de los Estados Unidos prosiguiese poblado por sus actuales habitantes, éstos reconstruirían en muy poco tiempo la misma civilización acaso mejor. Pero es seguro que no habrían adquirido por eso conciencia de la posibilidad de un existir más humano, de un modo de convivencia fundado en un orden de relaciones desinteresadas. Los artefactos creados por el ingenio y la industria también han contribuído sin duda al mejoramiento mental y moral del hombre; pero al mismo tiempo han generado como por secreción natural de su funcionamiento y organización un sistema político y económico de la más aborrecible brutalidad. Consecuentemente han creado una religiosidad y una ética comerciales que no son la negación de la religiosidad y la ética verdadera, sino algo mucho peor: su desfiguración para adoptarlas como lubricante de esa maquinaria que no necesita del hombre más que para servirla. Las cosas materiales (automóviles, heladeras, aparatos de televisión) no configuran un tipo de civilización material: exigen que el hombre los use y los gaste pronto, más que para satisfacer sus necesidades de comodidad, para dar empleo útil a las máquinas que los fabrican y a los operarios que las sirven. Esto sí es materialismo y de una calidad de droga enervante que permite al paciente sufrir sin dolor las más espantosas mutilaciones. No puede ser argumento fuerte ni siquiera débil en pro del carácter inmaterialista de la vida americana "el hecho de que toleren condiciones de vida intolerables"; las condiciones intolerables de vida lo serían exclusivamente para una concepción humanística y religiosa de la existencia y esta necesidad desaparece con el disfrute de las comodidades compensatorias. No se pueden tener juntos los bienes del cielo y de la tierra y el hombre se ha compensado siempre de la pérdida de su paraíso natural con la creación de paraísos artificiales.

Es cierto, sí, que la doctrina de la igualdad va cumpliéndose

en el destino de la nación americana en dos sentidos: en la creciente igualdad del beneficio de las cosas materiales y en la más lograda igualdad de las formas de vida y de pensamiento.

Es la estandardización automática que han logrado las abejas y las hormigas, pero que nada tiene que ver con los derechos del hombre como los proclama la Constitución de 1787. La desigualdad puede acentuarse dentro de una nivelación de objetos fabricados en serie y de ciudadanos educados en masa mediante un Estado de tipo totalitario que fije con carácter irremisible el tipo de funciones y el género de vida dentro de la comunidad nacional o de la sociedad mundial. Si el extranjero que llega de un país más imperfectamente organizado se incorpora a sus actividades y procura violentar el orden distributivo de las recompensas, dejando a un lado todo escrúpulo y respeto por el proceso histórico de creación de los bienes que entra a usar, sólo demuestra que el juego es fácil y que se cotizan valores aleatorios de mercado. Y ésa es precisamente una de las características más significativas de una civilización de tipo material en que los bienes y las cosas son por igual permutables e intercambiables. Defecto sólo desde el punto de vista de una axiología trascendental y humana, aunque estupenda simplificación técnica del manejo y aprovechamiento de los únicos bienes que puede ofrecer: poseer cosas y gozarlas. En una sociedad tan liberal y tan abierta al inmediato servicio del recién llegado, es curioso que coexista la población de los parias ("judíos, negros, católicos y homosexuales"); pues ello nos delata que la estructura piramidal de la sociedad americana se halla rígidamente estratificada, que el paso de un individuo de un estrato inferior a otro superior es posible, sin perturbar esa estructura, y que las capas inferiores sirven de sostén a las otras, borrándose la crudeza de esta superposición de castas con la magnificencia de las cosas que cada cual en su estrato puede poseer. Y es lo cierto que estas cosas no se han creado tanto para que sean disfrutadas cuanto para que sean usadas y destruídas; que el secreto de la estabilidad de esa pirámide está en que de cada beneficiario se ha hecho un consumidor y no al revés; que las exigencias del mercado pueden determinar que ora se use del Buick o de la bomba atómica con el mismo sen-

tido de desconocimiento de los fines reales de esa obligatoria utilización. Pues como Mary McCarthy advierte "parecería que no hay medio de NO usarla (la bomba), especialmente si todos los demás la usan". ¿Quién o qué puede oponerse a esa necesidad industrial de usar del Buick o de la bomba atómica que se fabrican para satisfacer una necesidad natural, luego de haber sido creada como una necesidad artificial? Y si "en este momento parece probable que no encontremos manera de no usar la bomba", ello es resultado de que antes no se encontró la manera de no utilizar el Buick.

EZEQUIEL MARTINEZ ESTRADA

EL TURISTA O EL INMIGRANTE DESMEMORIADO

Con frecuencia la crónica periodística nos informa acerca de la llegada al país de hombres de negocios, gentes de prensa, profesores y turistas rasos que efectúan una gira relámpago por Sudamérica. Disponen de tan pocas semanas para recorrer tantas repúblicas que permanecen en cada una de ellas tres o cuatro días, cuando no el tiempo indispensable para dejar la tarjeta de visita. Creeríase que el avión que los trae, a menudo de los EE.UU., los espera en el aeropuerto con el motor en marcha. Excepto a las agencias del ramo y no por celo nacional, sino por rivalidad entre sí, a nadie le preocupan mayormente las módicas impresiones en serie que recogen los excursionistas con propulsión a chorro.

La novelista norteamericana Mary McCarthy en el ensayo *Norteamérica, la hermosa* no se propone desde luego hacerse eco de semejante literatura que participa del diario del "globe trotter" y de la psicología de pueblos comprimida de acuerdo con las recetas del inglés básico. Ahora se cambiaron los papeles: en lugar de la quisquillosidad sudamericana que aguijonea el atareado transeúnte yanqui, es una sagaz compatriota suya la que sufre el choque de tales irrupciones de europeos. Tampo-

co aspira ella a confeccionar un programa de excursiones, tipo menú económico, para complacer al turista que hace una visita de médico a su país y suelta un diagnóstico al paso. Todo eso, sin embargo, está involucrado en el pedido de la "visitante existencialista" a que alude la autora del ensayo. Artículo de primera necesidad en rigor, pues sus incisivas reflexiones abarcan los pruritos comunes a los visitantes con prescindencia de credos estéticos y filosóficos. El recién llegado a Buenos Aires, a Río de Janeiro o a Nueva York, sea o no devoto de Sartre y Camus, cumple con el precepto de Feuerbach que sentenció hace un siglo: "El hombre es según lo que come". De tal modo, el deseo del forastero de instalarse en la mesa de un hotel, a semejanza de observatorio de las costumbres típicas de un pueblo, se vuelve por pasiva y acusa a su vez una de las modalidades inconfundibles del visitante.

IMPRESIONISMO E INTERPRETACION

Tres órdenes de cuestiones, baraja Mary McCarthy en el ensayo que nos ocupa: 1) Dónde se encuentran los valores auténticos y dignos de ser mostrados de la realidad social y cultural americana; 2) con arreglo a qué jerarquía de valores establece el europeo los que juzga representativos de la civilización del Viejo Mundo y las manifestaciones desfavorables del mismo que deja en la penumbra; 3) distinta actitud del americano y del observador europeo frente a los factores originarios del Viejo Mundo que trajo el aluvión inmigratorio y que se incorporaron a la civilización materialista, a la cual el extranjero subestima en los EE.UU.

Las reflexiones de Mrs. McCarthy están desprovistas de jactancia polémica. No transparentan el intento de reivindicar superioridad alguna ni traducen resabios de despecho por los malentendidos foráneos. La ausencia de rigor sistemático, la catalogación de hechos apenas hilvanados en su curso sinuoso conforme al fluir intuitivo, el predominio de los elementos vitales sobre el conceptualismo al uso, el lenguaje certero y pintoresco, toda esa suma de rasgos ilustran funcionalmente el tema

que se debate. Nada más comunicativo que el gráfico impresionismo y la aparente negligencia de pensamiento y de estilo, por debajo de la cual corre una vena de penetrante meditación tan exenta de pretensiones, tan impregnada de madura sencillez, tan dicha al oído del hombre americano que despista al lector distraído. El que no sabe enseña, reza un refrán italiano. Ahora bien, la autora antes aspira a *mostrar* con una plasticidad repentista, -casi periodística–, que a *demostrar* profesoralmente, aunque el centro vivo de su cuestionario sea indagar aquello que el americano sin prestarse a exhibiciones de escaparate ni de *mostrador,* estima visible si no queda otro remedio. Y como para muestra basta un botón, Mary McCarthy ofrece al europeo algunos atributos de la genuina idiosincrasia nacional a través de su plenitud comprensiva en presencia de los propios defectos. Hasta le pone sordina al buen humor con que resta gravedad a la crítica de los EE.UU. desde adentro y a su mismo propósito de no llamar la atención, lo que equivale a un trance de masoquismo en el país de la propaganda.

EL REY ARTURO DEVUELVE LA VISITA

¿Merecen tanta importancia las impresiones anodinas del recién llegado a Buenos Aires o a Nueva York? ¿No resulta un poco desproporcionada la perplejidad y el azoramiento del nativo por ese primer hervor del viajero que no bien pone los pies en América desenfunda su desaprensión o su ignorancia o su suficiencia cuando no todos esos vicios en una sola pieza? Al fin y al cabo los pareceres del turista (existe hoy incluso un turismo filosófico y literario) son tan insustanciales como nuestra ingenua fatuidad de dueños de casa, confiados en deslumbrar al visitante. Con todo, la eficacia de la interpretación de Mary McCarthy no proviene de la vanidad nacional herida por el menosprecio del extranjero, sino que arranca de ese revulsivo la predisposición a sincerarse, a analizar el "melting pot", a inquirir los resortes vitales del pueblo, en resumen, a tomar posiciones ante lo negativo y lo afirmativo del país a que ella pertenece.

El europeo que atraviesa el Atlántico sin pupilas interiores

para percibir lo nuevo o, lo que es más deplorable, apto sólo para ver las similitudes y no las notas particulares de un pueblo, echa al olvido la confidencia de Napoleón: "Cette vieille Europe m'ennuie". En contra de su ceguera apuntan las páginas de Wilhelm Meister, decálogo de la formación del hombre que era contemporáneo del advenimiento de la revolución industrial, donde los personajes exaltan la busca de la perfección a través de la actividad, al paso que sueñan en trasladarse a América para fundar colonias. Aparte de que Goethe –el europeo universal– exclama: "América, te hallas mejor – que nuestro viejo continente. – No tienes castillos en ruinas – ni basaltos". Desde Tocqueville a André Siegfried, desde Humboldt a Keyserling, desde Guillermo Enrique Hudson a David Herbert Lawrence, es copiosa la lista de eminentes sociológos, historiadores, naturalistas y novelistas que iniciaron a los europeos en el aprendizaje de la interioridad americana. Si el turista alemán, francés o inglés desconoce tal llamado, ya que sólo tiene ojos para reparar en los aspectos prosaicos del Nuevo Mundo, peor para él. Personifica al observador vulgar que en todas partes encuentra vulgaridad a su imagen y semejanza, si bien pasa por alto la chatura que es inherente a la realidad social y política así de un lado como del otro del océano. *Navigare. . . est necesse. . .* Convenido. Pero nadie discutirá que antes de partir le será provechoso al viajero informarse y saber adónde va. Se trata de captar en qué medida repercute en la conciencia de cada pueblo el destino de nuestra civilización lanzada a la deriva. Y la autora de *Norteamérica, la hermosa* únicamente se confiesa en voz alta ante los que dan fe de la grandeza y servidumbre de nuestra época sin parcialidades de raza o de nación, de clase o de partido. De ahí su apelación insistente al otro hemisferio de la realidad americana, a la otra faz que no son los turbios manejos del capital financiero ni el espejismo de los rascacielos ni la mitología doméstica de las heladeras. En el revés de la trama se oculta la íntima discordancia de los artistas y escritores del norte con la tramoya monumental que ofusca al extranjero cuando la verdadera fisonomía (léase: posibilidades de futuro) reside precisamente en dicho conflicto dramático. Sólo que ese rasgo representativo del alma americana, digno de ser

mostrado, está al alcance del visitante que contempla la vida total con los ojos del espíritu o lo que es lo mismo, con objetividad y universalidad. Vivekananda, por ejemplo, no pasó por los EE.UU. sin dejar rastros, como lo acredita William James. Fustigó sin reticencias los sectores de beocio materialismo de aquel país, aunque reconoció la superioridad de la organización social con respecto a la India. El misionero vedantista pidió ayuda en favor de las masas explotadas por sus compatriotas, denunciando a los responsables de su ignorancia y su miseria.

"Hasta cierto punto el ciudadano de cualquier país sentirá que la opinión del turista sobre su patria es falsa", afirma Mary McCarthy. Se lo dice al rey Arturo que devuelve la visita al yanqui de Connecticut. Luego recuerda que el francés o el italiano o el alemán previenen al forastero que los visita a fin de no ser mal juzgados por lo que primero salta a la vista en las viejas ciudades. ¿Por qué el europeo no hace iguales distingos en presencia del fenómeno americano, del norte o del sur? En cambio saca prematuras y deliberadas conclusiones de la realidad inmediata cuyos componentes humanos y sociales obran más o menos bajo iguales impulsos primarios, sea en Londres, París o Viena. Ya Sarmiento durante su visita a los EE.UU. (1847) hacía notar el abandono en los modales y los hábitos de rudeza que, según él, las gentes exageraban por espíritu de contradicción frente a las burlas de los europeos. Pero Sarmiento no confundía los defectos privativos del país con los genéricos de la civilización capitalista. Máxime cuando allí "el bienestar está distribuído con más generalidad que en pueblo alguno", son sus palabras.

¿Cuáles son los valores auténticamente interpretativos?, se pregunta la autora de este ensayo. El índice de poderío de los rascacielos, el mundo de los negocios, el apetito de riquezas, la manía del "record", o lo que el turista, sumido en el vértigo ciudadano, no percibe desde la calle, es decir, el ejercicio de la democracia efectiva, el acceso al trabajo y a la existencia confortable del mayor número, la igualdad de oportunidades para capacitarse intelectual y técnicamente, así como la distribución más amplia de diversiones y deportes, el respeto a las leyes, el equilibrio de las instituciones básicas, la influencia de la opinión pública, etc.

CRITICA DE PUERTAS ADENTRO

Antes de que Dickens, de regreso de su viaje a los EE.UU., se mostrara decepcionado por la falta de espíritu y por la moral utilitaria, Thoreau había puesto en la picota el gregarismo de sus connacionales. Desde entonces hasta ahora alimenta a la literatura una corriente de alta frecuencia crítica que desmenuza la gravitación social del "pioneer" y del puritano, de la máquina y del industrialismo expansivo con todas sus peligrosas consecuencias, de culto al confort y al éxito, en fin, del aparato capitalista que empieza a sentir sus bases minadas por la acción de dos guerras mundiales. Voces acusadoras como la de Waldo Frank, Van Wyck Brooks, John Steinbeck, entre muchos otros, se hacen oír en el resto del continente. He ahí la genealogía de la discrepancia con lo que el "americanismo" encierra de negativo, de fuerza económica ciega sin salida al futuro, de automatismo de los impulsos elementales y de etapa superada. Con tal divergencia entronca Mrs. McCarthy: "Los cines, la radio, los supercaminos nos han ablandado para la bomba atómica; hemos vivido con ellos sin placer, sintiéndolos como si fueran una coerción impuesta a nuestra naturaleza, una coerción venida no se sabe de dónde y que no expresa la voluntad de nadie. La nueva coerción nos encuentra sin el hábito de protestar; somos disidentes pero estamos como aparte".

El descontento americano contra la descomposición puritana y contra la existencia uniforme ha cuajado en formas de suprema fantasía creadora. Piénsese en Hawthorne cuyo exceso de inventiva alarmaba a Henry James y en la extraña mezcla de análisis, ingenio constructivo y esoterismo de Poe cuyo sistema de sueño cosmogónico ha descifrado Valéry. Por otra parte, el paraíso de la "áurea mediocridad" ha promovido por contraste el ariete mordaz de Mark Twain, anticuerpo defensivo (según Hemingway, toda la literatura norteamericana procede de *Huckleberry Finn),* y ha suscitado profetas de la democracia de la dimensión de Walt Whitman. Pero el autoenfrentamiento del artista americano alcanza en Melville un destello simbólico. El capitán Ahab, protagonista de *Moby Dick,* persigue la

ballena blanca con el fanatismo de un puritano que eleva su fe al plano de la mística de la acción. Recorre furiosamiente los mares detrás de su presa, de la cual no aparta la pupila visionaria que salta de las órbitas. La ballena aparece y desaparece, huidiza bajo el arpón, como la verdad flota sobre las aguas del tiempo. ¿No es acaso esa lucha titánica la figura de la voluntad que le pone alas a los brazos, multiplica el poder del desplazamiento humano y crea el delirio de la mecanización moderna que acabó mutilando al hombre y rebelándose contra su imperio? Asistimos hoy al apocalipsis motorizado cuyos siete jinetes conducen máquinas –hechuras del ángel rebelde– que están destinadas a laminar la persona humana y a sojuzgarla, degradándola al nivel de un fantoche. Un peldaño más abajo del mimetismo animal, se alínea el mimetismo del hombre que se confunde, no exento de la soberbia del amo, con la barbarie tecnificada sin advertir su condición de siervo. He ahí el crecimiento gigantesco de la pierna de palo del fabuloso capitán Ahab, la fuerza del muñón también proyectada con una ambición faústica. Su porfiada persecución representa el llamado de la otra América que nutre la disidencia de Mary McCarthy con el desarrollo de aquellas deformidades, inseparables de la moral contemporánea, aunque concentradas en vasta escala en su país; pero sobre todo explica la "coerción venida no se sabe de dónde y que no expresa la voluntad de nadie". Quizás sea la ignota voluntad del émbolo y el ciego poder de reproducirse hasta el infinito del cupón. En otra perspectiva, la linterna sorda de Kafka alumbró las galerías subterráneas del automatismo, signo trágico de nuestro tiempo.

La disidencia de puertas adentro de la comentada escritora empezó queriendo aclararle a la "visitante existencialista" algunos posibles enigmas. El primer contrasentido era éste: el existencialismo compele al hombre al sentimiento de la nada y lo abisma al borde de la angustia abierta por tal experiencia; el yanqui, en cambio, exalta preferentemente el triunfo del desconocido que ha salido de la nada. Luego Mrs. McCarthy se adelantó a otras preguntas: ¿El habitante de Nueva York, por ejemplo, está tan orgulloso de la acromegalia arquitectónica y del gigantismo multitudinario como presume el viajero? ¿Adivina

éste la insatisfacción que provoca en el americano el saberse juzgado desde afuera por las devociones del ciudadano medio o sea por el culto del confort, al poderío, al practicismo, al desaforado optimismo dinámico, a las pasiones elementales, a la excluyente prosperidad material, al gusto nivelador, en suma, al fetichismo de la máquina? Pero tal fenómeno ofrece dos caras: una es la realidad moral y material existente en los EE.UU.; la otra no menos significativa y complicada, es su expansión mundial no ya sólo en la esfera económica, sino en todo lo que abarca el dial de la técnica sea en el estilo de la propaganda o en la difusión de sus métodos de prensa y radio, ya en la sugestión de los astros de Hollywood o en las formas de vida (arreglo de la vivienda, modas, conducta de la mujer, relieve afirmativo del joven, etc.) divulgadas *urbe et orbi* por el cine.

Ahora bien, el visitante no repara tanto en la influencia del americanismo que ha invadido la vida de Occidente y aún de Oriente, como en la fealdad y superficialidad que, aún cuando aparece en bloque en los EE.UU., es la estratificación de la pobreza, ignorancia y sordidez de muchas generaciones de inmigrantes europeos. Mary McCarthy discierne la complejidad de ese fenómeno bifronte y aporta con su disidencia nuevas bases espirituales para la colaboración que auspició, entre otros, Archibald Mac Leish con artistas y escritores del resto del Nuevo Mundo. Colaboración leal sólo concebible con aquellos que sean capaces de ver la realidad material y moral circundante con análoga franqueza. El rechazo a todo conato de prepotencia o de penetración de los países fuertes, late como requisito previo en la confesión de la escritora norteamericana: "Esta humanidad, esta llana y heroica accesibilidad, es lo que nos habría gustado señalar a la visitante existencialista como nuestra gloria nacional".

NOSTALGIAS DE LA "OTRA" AMERICA

Hay una zona de la literatura sociológica que confina con la parasitaria digresión o sea donde retozan los bueyes perdidos. Es una región de frontera, anegadiza y llena de acechanzas para el criterio que procura no diluirse en cómodas generalizaciones. Denis de Rougemont, justamente en su libro *Vivre en Amérique,* habla de este "pequeño juego de sociedad mundial que es la comparación de pueblos". No es posible pues abordar el tema sin poner por delante un indefinido capítulo de advertencias y salvedades.

Vale la pena averiguar hasta dónde nos tocan a los argentinos las preguntas y respuestas que motivan estas acotaciones. Independientemente del interés continental, concebido como diálogo con el europeo, subsiste el de cada núcleo nacional que interroga a su propia tradición, a su historia, a su cultura, a la distribución de la riqueza en beneficio del mejoramiento colectivo y a su goce ordenado al logro de los bienes superiores de la persona. Nuestros escritores sondearon últimamente hondos repliegues de la conciencia argentina con un imperativo de veracidad que reconforta pues remueve y estimula el juego de fermentos reactivadores, pese a la opinión pacata. El mencionado Rougemont señala a propósito del norteamericano: "tiene sobre cualquier otro país que conozco la ventaja de acoger las críticas mejor aún que con tolerancia: con una voluntad sonriente pero seria de aprender y mejorar. Veo en eso un signo de fuerza". Nuestro repertorio de tentativas de introspección histórica y social que recibe aportes del ensayo y la novela, continúa enriqueciéndose desde nuevos ángulos de mira que impone la actual crisis del mundo. El último pertenece a Martínez Estrada: *Muerte y transfiguración de Martín Fierro.* Sobre todo ahora, que afluyen al país día a día nutridos contingentes de europeos, adquieren una viva actualidad no pocas reacciones similares a las que plantea Mary McCarthy. ¿Cabría una interpretación semejante adaptada a las condiciones argentinas? No interesaría tanto la actitud filosófica ni la sutileza especulativa como el tono sencillo y franco con que la inteligencia hu-

manista responde hoy a la requisitoria del extranjero en América. Queda sobreentendido el repudio a cualquier asomo de chauvinismo o xenofobia. Tal es la eficacia del lenguaje directo y la espontaneidad de la reflexión realista sin complicaciones abstractas de la citada escritora. Sin duda ha sacrificado la exposición sistemática en homenaje al entusiasmo de las ideas que rebotan: Emerson le hubiera excusado lo primero y William James lo segundo.

En efecto, el argentino participa de una incertidumbre análoga después que el recién llegado ha cumplido el programa de rigor: paseos por Florida, el Tigre, la Boca, invitación al Hipódromo, a presenciar un partido de fútbol, el inevitable asado en una estancia vecina, la excursión a Córdoba, a los lagos del Sur, etc. He ahí la consabida cuota de exhibición del escenario geográfico y del panorama costumbrista que colma la primera parte. Pero sea que el visitante no se dé por satisfecho con las modalidades vistas como un espectáculo o que por discreción no se atreva a pedir el acceso a otros dominios de nuestra vida social, menos superficiales, el hijo del país experimenta inhibiciones por el estilo de las que Mrs. McCarthy condensa en estos términos: "Para el visitante europeo un viaje por los EE.UU. tiene casi inevitablemente el carácter de un escándalo, y el americano, por su parte, está tentado, por amor a su país, de encerrar al turista en su cuarto de hotel y tirar la llave". Sabe que no es en las instituciones políticas ni en la organización del comercio y de la industria ni en las entidades culturales, cualesquiera sea su desarrollo, donde el extranjero buscará la medida del adelanto. El nativo no requiere mucha sagacidad para adivinar que aquél, al descender del avión o del barco, trae sólidos preconceptos sobre nuestra hibridez étnica. Viene convencido de antemano de que la mezcla de razas es compatible con el desenvolvimiento del emporio y de la factoría, si bien excluye los rasgos que definen a las sociedades europeas. Si el viajero trashumante no arribara a Sudamérica con el espíritu prevenido, podría replicársele que las razas no pierden pureza, sino que, por el contrario, la conquistan a lo largo del proceso histórico, gracias a la fusión y al consiguiente perfeccionamiento de sus virtudes creadoras. En resumidas cuentas, el

argentino no es insensible ni mucho menos al halago que provocan nuestras copiosas vituallas, aún cuando se aviene a pesar suyo a aceptar ese elogio excluyente. Nos lastima que nos admiren desde afuera, por encima de todo, como empresarios del jugoso y pantagruélico "bife" de siete leguas. Todos los sueños de Echeverría, Alberdi y Sarmiento quedan pues reducidos a una leyenda publicitaria: "el granero del mundo". También aquí mantiene validez la apostilla de Mrs. McCarthy cuando advierte que el visitante "mira con aire protector el conjunto total de la civilización americana como un regalo barato de Navidad para los pobres".

No obstante, deben subrayarse algunas diferencias. La escritora norteamericana no se irrita en contra del europeo que se obstina en ver a sus compatriotas pagados de una prosperidad económica tan ofensiva, de tanta opulencia y confort, afán de lucro, ruidoso exitismo, devoción a la vida mecanizada y demás mitos que son comunes en gran parte a la civilización occidental. Pero si ella desvirtúa sin alterarse la vigencia de tal idolatría, tampoco oculta su conciencia humillada ante el aplastante poderío del genio técnico unido al voraz industrialismo. Se les imputa a los americanos —anota— "una abyecta dependencia de las posesiones materiales, una imagen de la felicidad como envasada en una fábrica y contenida en una lata". Sin apartarse de los lineamientos de la filosofía popular y de la crónica objetiva, ávida siempre de poner todas las cartas sobre la mesa, Mary McCarthy trata de razonar antes que de refutar ciertos "slogans" reversibles. Como no podía ser menos, responsabiliza de su difusión a las agencias de publicidad de los mismos EE.UU. Desde luego que desvanece el cargo no sólo con el empeño de rehabilitar a sus compatriotas, acusados de un gratuito engreimiento de nuevos ricos, sino con la cavilosidad que la rumia de la culpa deja en el alma puritana. De cualquier modo, ella se hace eco de ese vestigio que flota en el ambiente y que es el producto además de una comprensión incompleta de los escritores realistas. Explica así la inestabilidad recóndita del americano, no sospechable tras su compacto aplomo, muestra su condición de nuevo nómada en medio de la pesadilla del desarrollo técnico y al pie de los menhires de setenta pisos. ¿Qué

les queda por hacer a sus connacionales frente al reproche de rendir un superlativo culto al dinero y al practicismo?

La respuesta de Mrs. McCarthy contiene la clave de la inclinación negativista de los intelectuales del norte: "Si quieren defender a su país, tendrán que repudiar su aspecto visible casi por entero". La proposición resuena como un eco de la antinomia formulada por Mallea entre nosotros. Sin duda ciertos europeos imputan igualmente al argentino la vida fácil, la abundancia de recursos y el sensualismo propio de un país que fue favorecido por una naturaleza pródiga en dones. En ambos casos el extranjero se desautoriza a sí mismo en los hechos puesto que al fijar su residencia en el Nuevo Mundo, asimila pronto las modalidades que al principio levantaban sus reparos. Por lo que hace al argentino, se abstiene de ostentar determinados programas de radio y de sus anexos teatrales donde se reproduce la plaga de imitadores entre sí. Tampoco el cine, salvo contadas películas, acredita el esfuerzo de superación que el hijo del país exige para considerarlo representativo. Si el lector o el espectador reacciona, no lo hace con dejo puritano, por más que exteriorice una dosificada indiferencia o se escurra tras una cortina de humo de humorismo más o menos beligerante. Recuérdese la escaramuza periodística provocada por los sonados artículos de Ortega y Gasset y otros ecos similares por apreciaciones vertidas sobre nuestra inmadurez.

"La ausencia de una clase superior estable es responsable de gran parte de la vulgaridad del escenario americano", sostiene Mrs. McCarthy. "¿Tendríamos que avergonzarnos por esta deficiencia ante la visitante?", agrega. Tales palabras podrían ser suscriptas en varias repúblicas sudamericanas. Ella hubiera podido apuntalar por otra parte algunos de sus asertos con citas coincidentes de Sarmiento. "Vengo de recorrer Europa, de admirar sus monumentos, de prosternarme ante su ciencia, asombrado todavía de los prodigios de sus artes —escribía en 1847 en sus impresiones de los Estados Unidos—, pero he visto sus millones de campesinos, proletarios y artesanos viles, degradados, indignos de ser contados entre los hombres; la costra de mugre que cubre sus cuerpos, los harapos y andrajos que visten, no revelan bastante las tinieblas de su es-

píritu. . .". En tal estado esas masas abandonaron Europa, presa de crisis políticas, de convulsiones sociales y de toda suerte de privaciones. Así emigraron a América, incorporando muchos de los aspectos de vulgaridad que ahora escandalizan al turista europeo, quien se convierte de tal modo en involuntario detractor de sus antecesores. Aunque es en las vigorosas páginas de su libro *Condición del extranjero en América* donde Sarmiento documenta y puntualiza copiosamente el atraso de las colectividades que pretendían encerrarse en la Argentina e incluso desentenderse de deberes inexcusables para con el país que les dispensaba una acogida generosa a más no poder.

¿COMO SOMOS?

Las reflexiones de Mary McCarthy son también a la defensiva, para emplear el calificativo que difundió Ortega y Gasset en su ensayo sobre los argentinos. ¿A la defensiva de qué?, se preguntará el lector. Respondemos: del juicio, o mejor dichó, de los prejuicios de Europa sobre la civilización que siendo un apéndice del Viejo Mundo, ostenta de este lado del Atlántico modalidades de un singular empuje y de una innegable fuerza irradiadora. Le consta a los intelectuales europeos de fino olfato de la talla de Siegfried o de Laski, frente a los cuales el turista frívolo enmudece.

Norteamérica, la hermosa es un espécimen de vulgarización de examen de conciencia que es frecuente en los EE.UU. Dentro de un enfoque de amplias vistas y de una exposición accesible al gran público, coloca algunos lugares comunes concernientes a la psicología colectiva sobre la mesa de disecciones. Todo el ensayo que nos ocupa respira un sano saber empírico y un amor a las cosas concretas tanto más saludable cuanto más obstinada es la tendencia de nosotros los sudamericanos a esfumar esta clase de testimonios entre nubes de disquisiciones trascendentales. No anima a la autora el afán de otros expositores de enfrentar las conquistas americanas a la secular civilización europea y aún de dar por incuestionable la decadencia de esta última. Al visitante que no contempla el fenómeno humano, social

y cultural en su totalidad, podría repetir con Whitman:

No me atrevo a prescindir de parte alguna de mí,
de parte alguna, buena o mala, de América.

Mary McCarthy está por èncima de la puja pueril de preeminencias (Europa-América) que denuncia casi siempre una actitud provinciana en el orden de la cultura. Se interroga, sí, acerca de la discutida realidad psicológica, moral y social del pueblo norteamericano así como la contempla desde adentro y desde afuera sin connivencias ni disimulos. No es ella, sino un europeo cabal como Keyserling, quien declara en su libro *Norteamérica liberada:* "Los norteamericanos son los occidentales típicos".

El intelectual americano asiste en su propia casa a un careo entre el inmigrante y el turista, ambos europeos, aunque el primero es el pariente pobre a quien el segundo finge desconocer. La autora de *Norteamérica, la hermosa* procura ponerlos de acuerdo, ofreciendo una interpretación extensiva en gran parte a otros pueblos del Nuevo Mundo. "No soy inglés, italiano, judío, alemán ni ruso. ¿Qué soy? Tomo tremendamente en serio todo ello, pero al mismo tiempo me río constantemente de mí mismo por mi seriedad. Como todos los verdaderos norteamericanos de nuestros días, vago constantemente de lugar, esforzándome por echar raíces en la tierra americana, sin conseguirlo por completo", exclama Sherwood Anderson. Y responde Martí, el cubano continental: "Se ponen en pie los pueblos y se saludan. ¿Cómo somos?, se preguntan, y unos y otros se van diciendo cómo son". La libre convivencia americana reclama estas cartas de navegación espiritual en la que los escritores de cada país estudien sus rasgos peculiares, su carácter y también los témpanos flotantes que conspiran contra esa inteligencia del Nuevo Mundo. Tal es el alcance de la respuesta de Mary McCarthy.

LUIS EMILIO SOTO

Nº 192,/3/4, oct./nov./dic. 1950.

1. Autora de *The company she keeps* (1942) y *Oasis* (1948, que obtuvo el premio de "Horizon" y se publicó en un número entero de esa revista).

Hace la crítica teatral en "Partisan Review". Nació en Seattle, Washington, y fue alumna de "Vassar College". Colabora en "The New Republic", "The Nation" y otros periódicos. Su ensayo "América the beautiful", que publicamos a continuación, apareció primero en "Commentary". SUR publicó uno de los cuentos de *The company she keeps* en su número 112-113, dedicado a la Literatura de los Estados Unidos.

* Agradecemos a "Commentary" que nos haya permitido reproducir este artículo.

1 Plato favorito de los japoneses. En casi todas las grandes ciudades norteamericanas hay, por lo menos, un restaurante japonés que se convierte en "Sukiyaki joint".

2 Idem, con la diferencia que el "chop suey" responde a la idea usual que se hace el norteamericano de lo que debe ser la comida china. Los "chop suey joints" suelen estar abiertos toda la noche.

3 Crítico literario de tendencias izquierdistas, aunque anticomunista. Después ha sido profesor en "Vassar College" y en la Universidad de Harvard. Ha sido crítico literario de "New Republic".

4 Gran constructor de ferrocarriles de fines del siglo pasado.

5 Alto pico nevado del Estado de Washington, que puede verse desde Seattle.

6 Depósitos automáticos donde los pasajeros pueden dejar sus equipajes durante un determinado número de horas. Pasadas estas horas, los depósitos se abren, también automáticamente.

7 Conservas de carne que se usaron en esa guerra como el "corned beef" en la del 14.

8 Barrio de grandes casas colectivas de New York City.

9 Diario que apareció en junio de 1940 como un nuevo experimento en el periodismo. Su característica fue rechazar los anuncios, declarando que viviría de su propia venta. No aparece ya. Era de tendencias políticas izquierdistas, pero no comunistas.

10 Gran industrial del cinematógrafo. Fue uno de los fundadores de la Metro Goldwyn Mayer.

PARTIDO DE MASA Y DEMOCRACIA[1]

Sr. Ignazio Silone.— Haré cinco observaciones acerca de las condiciones presentes de los partidos políticos en algunos países de la Europa occidental y central.

La primera concierne a la transformación de los partidos políticos de opinión en partidos de masa, tal como se ha producido ya en algunos países y está en vías de llevarse a cabo en otros. Desde un punto de vista muy general, es éste un aspecto de un fenómeno mucho más vasto que concierne a la sociedad de masas; pero, desde un punto de vista inmediato, no cabe duda de que tal transformación ha sido favorecida por el sentimiento general de inseguridad (consecuencia de la última guerra, de las guerras civiles, de los cambios de régimen, de la ocupación por ejércitos extranjeros, de la inflación, de la desocupación), así como por el estatismo que afecta en el día de hoy casi todos los dominios de la actividad humana. De modo que hemos llegado a lo siguiente: los pobres, para asegurarse el pan cotidiano, los intelectuales, para ascender más fácilmente en su carrera, los artesanos y los comerciantes, para obtener su patente, los industriales, para recibir créditos —todos tienen más o menos necesidad o creen tener necesidad de ayuda, de la benevolencia o hasta de la complicidad de alguna autoridad estatal. La vida social está, como se dice, politizada.

Es un hecho que la eterna e incoercible aspiración de los hombres, que en todo tiempo y bajo todos los regímenes tienden a elevarse en la escala social, está ahora concebida en gran parte (al menos por la mayoría de los ciudadanos de los países a que me refiero) como el resultado o el fruto de una protección política. Si antes un gran número pensaba en asegurarse el po-

der mediante la riqueza, la mayoría adopta hoy un punto de vista inverso: piensan asegurarse la riqueza mediante el poder. Y las comprobaciones que cada cual puede hacer en torno de sí, en el seno de su propia clase social o en su vecindad, parecen sostener día tras día esta convicción.

De tal modo, como nadie consiente en que lo dejen atrás, como nadie quiere que lo aventajen sus iguales y vecinos, sus propios colegas o sus competidores, la mayoría se vuelve desde hace algunos años hacia los partidos políticos y las organizaciones afiliadas a ellos; y estos partidos, que antes de las últimas guerras, guerras civiles, ocupaciones extranjeras, inflaciones y otras crisis económicas, no eran más que pequeñas agrupaciones de opinión y consistían sobre todo en otras tantas redes de comités electorales o de electores influyentes y, en el caso particular de los partidos socialistas, en una red de grupos de "proletarios evolucionados y conscientes", han pasado a ser en adelante partidos de masa (o incluso, lo que confirma la regla, son rebajados al papel de apoyo de algún partido de masa).

Si tenemos en cuenta el hecho de que en Italia, en 1914, por ejemplo, los únicos partidos organizados eran el partido Socialista y el partido Republicano, y que el conjunto de sus efectivos no pasaba quizá de los cien mil adherentes, mientras que en la actualidad nuestros partidos políticos, comprendiendo las organizaciones que dependen de ellos (juveniles, femeninas y otras, pero sin incluir los sindicatos), totalizan un número de adherentes que se aproxima a diez millones, podemos formarnos una idea, aunque sea puramente numérica, de la transformación operada. De suerte que es difícil encontrar una familia italiana que no se considere, con razón o sin razón, como políticamente "enrolada". De allí proviene, sobre todo, el relativo conservadorismo de nuestro cuerpo electoral. En las familias numerosas, en las familias "bien pensantes", en las familias ricas, en aquellas que han sufrido más o temen sufrir, llegado el caso, del cambio de régimen, la situación es a menudo bilateral: uno de los hijos milita en el partido de la mayoría, el otro en un partido de oposición.

Mi segunda observación concierne al cambio de estructuras

que se ha producido en los partidos a consecuencia de su transformación de partidos de opinión en partidos de masa. Es evidente que la irrupción de un gran número de personas ansiosas de asegurarse protección y ventajas no podía sino transformar profundamente la vida interior de los partidos políticos. Y esto por dos razones evidentes: por el número y la calidad de los adherentes nuevos.

Un partido que en una sola ciudad, Milán, Roma o Nápoles, cuenta con cien mil miembros no puede prácticamente reunirlos ni siquiera para discutir problemas municipales: la vida del partido está forzosamente desmigajada a través de subsecciones, células, agrupaciones de empresas, de inmueble y de calle. Por otro lado, la mayoría de los adherentes está en el partido para encontrar protecciones o ventajas y participar en la vida del grupo, no para discutir, sino en la medida y de la manera en que pueda garantizarle que alcanzaría sus objetivos.

Es en esas condiciones que en los partidos de masa se han constituído lo que se llama los "aparatos" (organismos directivos), que son ahora los amos. Los "aparatos" son una consecuencia a la vez que una causa que acentúa la degeneración actual de los partidos. Es evidente que, a falta de un "aparato" servido por toda una organización ramificada, un partido de masa estaría prácticamente imposibilitado de funcionar; pero en la medida en que el "aparato" es eficaz, éste sustituye al partido, usurpa sus derechos y "despolitiza" de alguna manera la masa de los adherentes.

Quisiera llamar la atención sobre una confusión posible que puede hacerse entre los "aparatos" actuales y la vieja burocracia de los partidos. De hecho, se trata aquí de dos fenómenos diferentes, correspondientes a dos períodos históricos bien distintos. Por otra parte, los "aparatos" no sólo están constituídos por funcionarios o empleados de la organización, puesto que los empleados y los militantes que, mientras se entregan a sus ocupaciones habituales, representan al partido en las fábricas, las oficinas, los grandes inmuebles y los municipios forman igualmente parte de ellos. A cada cual lo que le corresponde: el prototipo de la organización directiva moderna del partido, desde el punto de vista de la prioridad cronológica y de

la perfección técnica ha sido creado sin duda por Stalin en el Partido Comunista de la Unión Soviética. Desde este punto de vista, podemos hablar de una "stalinización" generalizada de los partidos políticos de masa en el curso de los últimos años. La "stalinización" no le ha sido ahorrada, evidentemente, a los partidos de masa anticomunista. Lo podemos afirmar, por ejemplo, respecto del partido de la Democracia Cristiana en Italia, cuyo "aparato" (organismo directivo) de Fanfani ha eliminado en casi todas partes a los "notables" católicos que habían fundado el Partido Popular. Pero el Partido Popular era un partido de opinión, mientras que la Democracia Cristiana es un partido de masa. Pues bien, al combatir el comunismo, la Democracia Cristiana ha tomado su estructura técnica; y es ésta una prueba más de que se acaba siempre por identificarse con el propio adversario.

No voy a enumerar todas las consecuencias de la hegemonía que ejercen actualmente los organismos directivos en la vida interior de los partidos, pero quiero citar a lo menos una: el descrédito que afecta hoy a los "notables". Apunta sobre todo a la categoría de los abogados, que proporcionaba su mayor número; pues bien, en lo que respecta a los abogados, el descrédito ha afectado asimismo a la elocuencia. El partido de masa no está ya soldado por la retórica, sino por las cartas circulares. De igual modo, la antigüedad de la adhesión, los servicios prestados, los sacrificios consentidos por la "causa" no cuentan ya en la foja de servicios para la promoción de los dirigentes. Estos salen ahora de las escuelas del organismo directivo. La cultura especial que allí se imparte contribuye a formar una casta cerrada de fanáticos. Por lo demás, los "activistas" saben muy bien que su tarea principal consiste en maniobrar las asambleas y los congresos.

Mi tercera observación concierne al carácter del régimen político que resulta del dominio de esos partidos. Definimos aún el régimen político de los países de la Europa occidental como un régimen democrático-parlamentario. Hasta sucede que muchos de nosotros, con toda buena fe, consideramos cualquier crítica del parlamentarismo como un ataque a la democracia, pues no podemos concebir otra forma democrática que la for-

ma parlamentaria (lo cual es doblemente falso). No es aquí el lugar de examinar a qué conducen hoy nuestras instituciones parlamentarias; pero tenemos el deber de preguntarnos si es justo inculpar al sistema parlamentario de todos los vicios de nuestra vida política. No lo creo. Dado que el verdadero poder está fuera del parlamento, y más precisamente en los comités ejecutivos de los partidos, sería más exacto decir que vivimos bajo un régimen de partidos (partidocracia).

¿Qué nos queda pues de la democracia? Desde luego, mientras no tengamos un partido único y gocemos de una relativa libertad de prensa, podremos continuar hablando de democracia. Pero ¿de qué democracia se trata? Es evidente que no se trata ya de la democracia liberal y parlamentaria de antes, sino de una democracia peculiar y, podemos decirlo, la más tenue, la más aleatoria, la más estrecha de las formas democráticas. Desde el punto de vista formal, las constituciones democráticas ignoran todavía los partidos y exigen que las leyes sean promulgadas por el Parlamento; sin embargo, diputados y senadores no son sino los portavoces de las direcciones de los partidos.

¿Cómo podría ser de otro modo? El "aparato" (organismo directivo) designa los candidatos en las elecciones y dirige el voto preferencial. Salvo excepciones cada vez más raras, los elegidos son elegidos por el "aparato": en consecuencia, el diputado o el senador que manifieste alguna veleidad de independencia con respecto a las directivas de la "caballeriza", corre el riesgo de no ser elegido nuevamente. Las mismas designaciones de ministros, subsecretarios y titulares de embajadas importantes han pasado a ser materia de deliberación de los comités ejecutivos de los partidos de gobierno. Todo esto no es un misterio para nadie y hasta es considerado como absolutamente normal. Sabemos también, puesto que la prensa habla de ellos abundantemente, que las negociaciones sobre el programa y la repartición de las carteras ministeriales, a los fines de la constitución de un gobierno de coalición, ya no se discuten entre los representantes de los grupos parlamentarios, sino entre los comités ejecutivos y los secretarios de los partidos interesados.

Dado que este régimen de los partidos se ha impuesto recientemente, su poder y legitimidad causan todavía litigios y resistencias; pero no nos hagamos ilusiones: son los residuos de un estado de espíritu llamado muy pronto a desaparecer. Sería falso, por lo demás, imaginar que en la oposición entre organismos directivos y "notables", el principio democrático esté representado por estos últimos: sólo defienden sus propios intereses oligárquicos.

Para concluir sobre este punto, pienso que probablemente el régimen de los partidos durará tanto como el fenómeno mismo de los partidos de masa, y que éstos durarán a su vez tanto tiempo como la inseguridad social y el estatismo obliguen a los ciudadanos a considerar la carta del partido como la "carta del pan". En otros términos, tendremos aún para mucho tiempo.

La cuarta observación concierne al papel que los partidos de oposición tienden a desempeñar en un régimen semejante. Muchos indicios parecen indicar que, en estas condiciones, intervienen en la lucha política con un espíritu cada vez más acusado de "grupo de presión". Así, por ejemplo, los comunistas y los socialistas italianos no escapan en modo alguno a esta tendencia, puesto que su más grande aspiración parece ser en adelante llegar a constituir la mayoría, sea como fuere, y advenir al gobierno. Esta tendencia es absolutamente nueva en Italia donde, por tradición, cada partido tenía un programa que se proponía cumplir íntegramente. Pero en la actualidad el término mismo de "integralismo" es sospechoso, y el integralismo de los partidos está denunciado por los mismos opositores como el peor peligro para la democracia.

Creo que es ésta otra característica del paso de la vida política del régimen democrática liberal al régimen de los partidos. (Entre paréntesis, me permito señalar que si el ejemplo de los organismos directivos políticos nos fue dado por Rusia, es innegable que el ejemplo de una fuerza organizada que no supere los límites del "grupo de presión" proviene de los Estados Unidos).

Quinta y última observación: concierne al régimen que se designa habitualmente como el de un "partido único". La fórmula es impropia, puesto que contiene una contradicción en

sus términos mismos. Cada partido, en efecto, deja de existir desde el instante en que destruye los partidos adversos. Sufre desde entonces la suerte de la parte que quiere ser el todo. Puesto que, ante cada problema o cada dificultad de alguna importancia, las diferenciaciones políticas tienden a reproducirse en su seno, el partido único debe amputarse a sí mismo sus elementos más vivos y someter a sus propios adherentes al mismo régimen de unanimidad servil que impone a sus adversarios.

Esta triste evolución acaece en la historia de todos los partidos dictatoriales. El así llamado partido único sobrevive en la forma, a condición de que se convierta en un órgano burocrático del Estado encargado de tareas especiales de vigilancia y propaganda. Desde que admite esta degradación efectiva, el así llamado partido único debe sin embargo renovar radicalmente sus efectivos, librarse de los elementos "revolucionarios" de la "primera hora", de la "víspera", del período de conspiración, que resisten a la burocratización.

Creo que esta experiencia es importante para los países que acaban de sustraerse a la servidumbre colonial y abordan la vía de la independencia, y a los cuales puede seducir la tentación del partido único. Todo parece conducir a esta solución: el número de aquellos que han luchado por la independencia es fatalmente limitado, y la ignorancia y la miseria impiden a la mayoría de la población participar conscientemente en la vida política. En estas condiciones, la multiplicidad de los partidos puede parecer artificial y perjudicial. Es así, por otra parte; pero nada iguala a la amenaza que significa el partido único. Bien pronto vuestro partido dejará de ser un partido, dejará de representar libremente las aspiraciones y los intereses del pueblo, deberá someterse a la razón de Estado. Aquellos que quieran resistir serán eliminados como traidores. Y no será inútil que en esos países se esté mejor informado acerca de la suerte de los "revolucionarios" en los regímenes de partido único. No es dudoso que la pluralidad de los partidos, a pesar de todas sus insuficiencias, sea aún la condición previa de toda vida política democrática.

POR LOS PARTIDOS FUERTES

Sr. John Kenneth Galbraith.— Para responder a Ignazio Silone, quisiera preguntarle si sus observaciones se refieren solamente a Italia, o si ha tomado a Italia a título de mero ejemplo. En este último caso, deberé llamar la atención sobre los Estados Unidos y sobre el partido a que pertenezco. Las tendencias que Silone lamenta no se han desarrollado en el partido democrático que es, en verdad, uno de los más viejos del mundo.

Quisiéramos estar mucho más burocratizados de lo que estamos y disponer de mayores medios para llegar al público y persuadirlo. Desearíamos por encima de todo tener una disciplina de partido que no se parezca a nuestra fórmula de "libre empresa política". Todos estos deseos, con excepción quizá de la disciplina de partido, no pueden realizarse por la grave ausencia de medios materiales, a lo menos entre una elección y otra.

A mi juicio, el mundo tiene poco que temer de los partidos fuertes, disciplinados y organizados; no han sido, en el pasado, especialmente perjudiciales a nuestras libertades. Observemos ante todo que las maquinarias de los partidos tienen precisamente tendencia a parecer las más fuertes poco antes de dislocarse. Las organizaciones políticas atestiguan, a menudo, una potencia aparente que oculta con frecuencia una gran debilidad. Inclinémonos un instante sobre la naturaleza de esas debilidades políticas. Sin ninguna duda, la generación precedente ha conocido importantes modificaciones en la naturaleza del poder político. Esto es particularmente cierto para los Estados más nuevos. El poder se ha deslizado de las manos de los feudales y de los grupos privilegiados y también de las de ciertos representantes del mundo de los negocios. Hoy pertenece cada vez más a las masas populares.

Olvidamos a menudo que en las democracias europeas más antiguas (y creo que esto es en parte verdad para los Estados Unidos) ese deslizamiento del poder ha sobrevenido poco después de un largo esfuerzo de educación. Observemos, por ejem-

plo, la importancia de la educación de las clases laboriosas en relación con el deslizamiento sobrevenido en Gran Bretaña. En los nuevos Estados, por el contrario, ese cambio sobreviene sin preparación, sin educación y en circunstancias que dan nacimiento a una nueva gama de problemas. Hemos aprendido que en los países más evolucionados económicamente, el capitalismo y los intereses de las masas pueden en cierta forma conciliarse. Es lo que ha sucedido en los Estados Unidos y, casi siempre, en la Europa occidental. El conflicto de intereses que parecía tan agudo en el siglo XIX parece hoy infinitamente menor en estos países económicamente evolucionados. Hemos supuesto que tal evolución es posible en los países menos dichosos que se constituyen actualmente en Estados, pero tales países tienen un problema diferente y más difícil, que consiste en intentar reconciliar el interés de las masas con privilegios esencialmente feudales —entregas de grandes sumas de dinero, y no reinversiones de fondos a propietarios terratenientes, a *sheiks* y otras personas que ocupan desde hace mucho posiciones económicas y políticas.

No es en modo alguno evidente que el interés del pueblo pueda conciliarse con una apropiación tan importante de rentas y semejante concentración del poder político en beneficio de algunos. Por ello, en tales países, independientemente de que no hayan conocido esos años de educación política y de preparación y que deban improvisarlos muy rápidamente, nos encontramos a menudo en presencia de revolucionarios sinceros que piden cambios radicales, cambios que, en el curso de la historia mundial, nunca han llevado a cabo pacíficamente. Me parece pues que debemos acoger favorablemente la concentración de las ideas, la concentración de la experiencia y, por lo tanto, la evolución de movimientos políticos serios. Tareas difíciles, como la reforma agraria y la redistribución de la riqueza, exigen partidos extremadamente fuertes. Espero pues que nadie tomará demasiado en serio los temores del señor Silone, salvo en lo que concierne a Italia que, después de todo, ha sido solamente solicitada por dos grandes fuerzas políticas: una desde la Reforma y la otra desde el marxismo, lo cual constituye un ejemplo sin duda único.

Sr. Ignazio Silone.— No he juzgado este fenómeno nuevo del partido de masa desde el punto de vista de la disciplina o de la indisciplina. Mi opinión es que el partido de masa, en Italia y en otros lugares, es un partido despolitizado en el cual, casi siempre, el 90% de sus miembros no se preocupa de política, no tiene ningún interés en los debates políticos y entra en el partido sencillamente para beneficiarse con su protección. En consecuencia, un partido de esa clase no es ya lo que podría ser, es decir una manifestación de la actividad política y la expresión política de la vida civil. Semejantes partidos no están ya en condiciones de hallar por sí mismos soluciones a los problemas sociales. No pueden ya suscitar confrontaciones, son meras fachadas. Se trata, pues, de una pequeña oligarquía que toma, en el interior del partido, las decisiones políticas necesarias y que, por medio de la burocracia del partido, impone su elección en la base. De allí resulta la aceptación pasiva por la masa que, despolitizada, es indiferente. Está claro que esto no significa en modo alguno una disciplina en el verdadero sentido de la palabra. La disciplina significaría una aceptación consciente y voluntaria de una orientación particular; pero con el nuevo partido de masa hemos de entendernos con un partido despolitizado, controlado, mediante un "aparato" sólido, por una oligarquía política. Lo que explica la sobrevivencia del partido comunista, a despecho de los choques provocados por el informe de Kruschev, los motines de Poznan, la rebelión de Budapest. La base de un partido comunista (y quiero hablar aquí de un partido comunista como el de Italia, y no de pequeños partidos como el de Inglaterra y Dinamarca) es una base despolitizada. La mayoría de sus miembros está en el partido porque éste los protege. Aún hay regiones, fábricas y pueblos, en Italia como en Francia, donde la carta del partido significa "protección". Los militantes no discuten el informe de Kruschev o los acontecimientos revolucionarios de Poznan o de Budapest: no son personas disciplinadas sino inertes, dirigidas por un "aparato" bajo el control de una minoría que es la Quinta Columna soviética en Italia.

Atestando el hecho de que ciertos partidos políticos no benefician ya la expresión política de sus propios miembros, hago,

desde luego, un juicio de valor que no está en modo alguno reservado a la izquierda porque, en Italia, lo comparten los jefes de todos los partidos políticos. La afluencia de las masas a ciertos partidos no es un fenómeno accidental, sino el resultado de una especie de "masificación" de la sociedad. Es el resultado de la inseguridad de la vida y está en relación con el clima de crecimiento del stalinismo que tiende a politizarlo todo. El resultado de esta politización general es que el pueblo, para vivir, se vuelve apolítico y que el carnet del partido se vuelve una especie de cupón que permite al portador obtener su pan cotidiano.

(Traducción de C.H.)

Nº 258, mayo-junio 1959.

1. Intervención de Ignazio Silone en una mesa redonda de los debates celebrados recientemente en Rodas, réplica de J.K. Galbraith y contestación de Silone.

INDICE

Presentación 3
Primer debate de Sur. Louis Ollivier: "Misión o demisión del hombre", mayo 1936 7
A los comunistas. Debates sobre temas sociológicos. Por la justicia internacional. Opiniones de un católico argentino, abril 1940 27
En torno a "Defensa de la República", agosto 1940 37
Relaciones interamericanas, septiembre 1940 67
Debates sobre temas de interés nacional y de interés general, junio 1941 105
Comentario a "Los Irresponsables", de Archibald MacLeish, agosto 1941 113
Nuevas perspectivas en torno a "Los Irresponsables", de Archibald MacLeish, septiembre 1941 157
¿Tienen las Américas una historia común? noviembre 1941 189
El problema Gandhi, noviembre 1942 221
Moral y literatura, abril 1945 247
Moral y literatura, junio 1945 281
Literatura gratuita y literatura comprometida, junio 1945 .. 285
Discusión sobre "Norteamérica, la hermosa", octubre, noviembre, diciembre 1950 311
Partido de masa y democracia, mayo-junio 1959 347