

ciencia cuya índole consiste en poder tipificar cada situación, teorizar sobre la misma, y entenderla en relación con su significado interior, mas no respecto a su fin.

En este sentido, lo estético es un valor intensivo de los más puros: el objeto por el objeto mismo. Para que una cosa sea bella es necesaria la impresión positiva de su belleza; ésta es un valor espiritual superior separado de significación utilitaria. La vivencia estética es, de este modo, immanente. Se hablará de belleza como de algo que se manifiesta realmente, aunque, en este caso, no es indispensable que se produzca efectivamente; basta con que exista como representación, idea o apariencia.

Empero, el campo estético no debe considerarse como una parte de la vida humana que pueda ser examinada sin relación con sus formas y contenidos de manifestación. Como en la antropología social, Kainz considera que la estética debe ser enfocada desde un punto de vista total de la cultura, ya que el hombre existe y vive como una integridad. Cada una de las funciones humanas no puede separarse de las demás, porque su sentido se encuentra determinado por esta interdependencia. Un hombre siente, piensa, quiere y hace: es una totalidad cuyas partes son indispensables de un significado que es integral.

Kainz plantea que, en lo estético, predominan las categorías culturales sobre las psicológicas. En cuanto integrada culturalmente, la estética hace primar las actitudes de valor. Como consecuencia, el método correcto a emplear en la investigación estética consistirá en añadir a las estéticas deductiva e inductiva la intuitiva, o fenomenológica. Esta última constituirá un desprendimiento de la estética filosófica.

La estética intuitiva tiende a manifestarse dentro de una actitud sistemáticamente objetiva; enfoca desde el punto de vista psicológico y sus intentos de conocimiento se dirigen a "penetrar en la esencia de la objetividad estética". En cierta manera renuncia, pues, al análisis de la conducta y la vivencia estéticas.

Por esta razón, en toda observación psicológica con carácter introspectivo existe gran semejanza con la estética intuitivo-fenomenológica. Mediante la observación interior de uno mismo podrá llegarse, por comparación, al entendimiento de la conducta estética ajena. Uno mismo debe, por lo tanto, constituirse en patrón del análisis estético. La observación del comportamiento estético ajeno nos dará, por otra parte, la oportunidad de clasificar a las personas en sus correctos y distintos tipos estéticos. Como vemos, en este enfoque de lo estético se manifiesta una semejante preocupación a la que encontramos en el pensamiento griego del "conócete a tí mismo" como punto de partida de toda comprensión del mundo.

El correlativismo estético de Kainz consiste, pues, en establecer una correspondencia entre "las cualidades del objeto estético y la función contemplativa del sujeto que las capta". La correlación surge del hecho que cualidad y función se pertenecen mutuamente y existen por la acción de la una para la otra. La conciencia estética está, así, determinada por las cualidades del objeto.

El punto crítico de lo estético se produce en relación con un movimiento desinteresado. La conducta estética, según Kainz, se manifiesta cuando contemplamos o vivimos las formas en libertad intelectual, desprendida la persona de la realidad y libre de las finalidades y los intereses materiales de la existencia. Por ello, la estética se torna vinculación apa-

rencial, en oposición a la realidad efectiva. Todo comportamiento estético se impone como una relación de valor desinteresada.

Kainz, por el hecho de haberse instalado en el campo de la intuición, de la fenomenología, semejante en muchos puntos a la introspección psicológica, se encuentra, parafraseando a Cassirer,² en ventaja sobre el esteticismo metafísico en cuanto no está presionado por la necesidad de construir una teoría general de lo bello, sino más bien se obliga a la teoría de lo bello específicamente cultural en tiempo y espacio.

Este relativismo señala las mismas ventajas y consecuencias que encontramos en el campo antropológico-cultural. En este caso, ocurre que la verdad no surge especulativamente, sino todo lo contrario, adquiere vigencia de los hechos, aunque éstos son preferentemente evaluados desde la interioridad de uno mismo, en particular, en lo estético.

Aquí, en la estética de Kainz, se plantean problemas profundos de concepción en los que los límites respectivos del conocimiento y la fundamentación de la estética se encuentran en vías de integrarse a una nueva fase de interpretación que, por ser más empírica, más científica, diríamos, viene a despojarse de todo significado idealista y trascendente; por lo mismo, concentra a lo estético dentro de la realidad esencialista puesta en toda objetividad humana. Funcionalismo del acto estético y valoración del mismo, constituyen las experiencias fundamentales de la situación estética.

1 Friedrich Kainz: *Estética*. Fondo de Cultura Económica. México, 1952, 550 pp.

2 Ernst Cassirer: *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1951, 321 pp.

EL "EXISTENCIALISMO POSITIVO"

DE
NICOLA
ABBAGNANO

Por Enrique GONZALEZ ROJO

DE Nicola Abbagnano se han vertido a nuestro idioma muy pocas páginas. Bajo el nombre de "Existencialismo Positivo", la editorial Paidós, publicó en 1951 dos conferencias que han sido leídas por buen número de personas interesadas en la filosofía existencial. El Fondo de Cultura Económica nos entrega ahora un opúsculo, traducido por el Dr. José Gaos, del pensador italiano: "Introducción al Existencialismo", que es un resumen, hecho por el mismo Abbagnano, de su obra "La Estructura de la Existencia".

Al través de siete capítulos y 180 páginas, Nicola Abbagnano es (en un plano técnico y un virtuosismo incesante) un feligrés del viejo culto a la verbosidad infecunda y reiterativa. Hay en este brevariario, como se ha dicho a propósito de ciertos filósofos alemanes, más términos que fenómenos descritos. Si analizamos detenidamente lo que significan, por ejemplo: *proble-*

maticidad, estructura, sustancia, posibilidad trascendental, existencia, historicidad, etc., veremos que son vocablos que aluden —con diferencias o matices sutilísimos— al mismo fenómeno: a la alternativa en que se halla el hombre de Abbagnano entre optar por lo que le es *auténtico* (su sí mismo, su ser) y lo que le es *inauténtico* (lo disperso o veleidoso).

Abbagnano es un existencialista que ha querido establecer su concepción a partir de los más connotados filósofos de la existencia; quiere alzar

su teoría sobre los aciertos de los existencialistas precedentes y recoge, en consecuencia, la terminología, el tono, el planteamiento de los problemas y los argumentos en contra de otras posiciones filosóficas de Pascal, Kierkegaard, Jaspers y, sobre todo, Heidegger: en Abbagnano podemos encontrar, entre otras muchas cosas heredadas del autor de "¿Qué es Metafísica?", el juego autenticidad e inautenticidad; la concepción —en su delineamiento de la "estructura coexistencial"— del ser con (mit sein); la transcripción literal del "ser

en el mundo", fórmula que inserta en la caracterización de la *estructura*; el hecho de que la "tonalidad afectiva" de la angustia nos revele la nada; la descripción de la utensilidad y la significatividad casi en los mismos términos que "El Ser y el Tiempo" y, por último, lo que no deja de sorprender, la tan heideggeriana "avidez de novedades" bajo el nombre de "veleidades siempre nuevas". Por eso podríamos decir de este brevariario que son las notas de una lectura superficial de Heidegger.

Abbagnano intenta fijar su posición, entonces, no sólo frente a otras filosofías, sino ante los existencialismos anteriores; no sólo de situarse —como todo el pensamiento existencial— contra las fortalezas ideológicas tradicionales sino —lo que resulta de mayor interés— frente al propio existencialismo. Desdeña, a propósito de esto, y por considerarlos negativos, los puntos de vista de Heidegger, los de Jaspers y —en obras posteriores

a la que comentamos— los de Sartre y Camus. Vamos a ver en qué se basa esta triple discrepancia. I.—Se opone a Heidegger porque éste predica una sólo posibilidad (la muerte) que se da como independiente de la voluntad humana. En su conferencia “El Existencialismo en una Filosofía Positiva”, asienta Abbagnano que la respuesta heideggeriana representa un progreso con respecto al indiferentismo sartreano porque “implica la posibilidad de una elección”; pero esta posibilidad —no deja de prevenirnos Abbagnano— “es de hecho una necesidad, porque la elección posible es una sola”. “Spinoza ha dicho —reitera nuestro pensador— que el hombre libre nunca piensa en la muerte. Heidegger, que la única posibilidad para el hombre es la libertad *para* la muerte.” El hombre de Heidegger, podríamos decir, está coagulado hacia adelante, no puede evadirse de lo pre-fijado, lo congela el determinismo que se finca en la autenticidad, el velorio y lo macabro. En Heidegger existe la imposibilidad de no ser la nada, de no ir hacia ella, de no asistir a la cita (imprevisible, pero necesaria) con el dejar de ser; es la filosofía de Damocles: la espada de la muerte se mece sobre la cabeza humana. 2.—Desdeña la posición de Jaspers porque, en cambio, pone como lo ajeno a la voluntad humana el ser trascendente, Dios; o sea, porque ve la autenticidad del hombre en algo extraño a su decisión: la trascendencia de Dios es la que confiere al hombre su ser problemático. “Lo incondicional—decía Jaspers aludiendo a esto— no es lo que se quiere, sino aquello desde lo cual se quiere”. En Jaspers existe la imposibilidad —ya que el ser es la *Trascendencia*, lo *Circunvalente*— de identificarse con el ser. —Jaspers asienta, escribe Abbagnano, “que todas las posibilidades de la existencia son equivalentes por su común imposibilidad de ser” más que posibilidades, es decir, de aferrarse al ser que está más allá de ellas, a la *Trascendencia*. 3.—En esta “Introducción al Existencialismo”, escrita un año antes que “El Ser y la Nada” de Sartre, se lanza también Abbagnano en contra de lo que llama indiferentismo, posición que, posteriormente, en la segunda conferencia del “Existencialismo Positivo”, creará ver ejemplificada en Sartre y Camus. Por ello dice en este texto, contra los últimos, que “una elección que no está apuntalada por la fe en el valor que se elige, es imposible; pues el reconocimiento de la equivalencia es ya la renuncia a la elección.”

La “positividad” de este existencialismo no es otra cosa, por tanto, que el deseo de sustraer las determinaciones necesarias (Heidegger Jaspers) y la indiferencia (Sartre). Intenta crear un existencialismo que no esté determinado (por el ser o la nada) y que no sea indiferente en un sentido axiológico. Si en Heidegger no hay más posibilidad que la de no ser, y en Jaspers la imposibilidad de identificarse con el ser, en Abbagnano habría la posibilidad de relacionarse con éste. Por eso, define el pensador italiano al hombre como “algo más que la nada, algo menos que el ser”. En esto radica, expresado a vuelapluma, el existencialismo positivo.

A nosotros nos parece que Abbagnano fracasa en todo lo que se propuso realizar: queriendo perfeccionar a Heidegger, Jaspers y Sartre, no hace otra cosa que oscilar, eclécticamente, entre ellos. A la relativa coherencia de los pensadores mencionados, opone un descabellado afán de originalidad y una serie de balbuceos que constituyen un galimatías verdaderamente farragoso.

Antes de aclarar por qué nos parece que Abbagnano fracasa primeramente en su polémica contra los existencialistas y luego en su crítica a otras posiciones filosóficas, nos gustaría llamar la atención sobre la semejanza que se puede advertir entre la sustancia spinozista y la existencia (o estructura) en Abbagnano. Spinoza se oponía, en efecto, a la concepción de que Dios (o la sustancia) actuara según fines, porque éstos —independientes de la voluntad suprema— serían también sustanciales, y dos sustancias inconexas entre sí, en el sistema de Spinoza, son inconcebibles. Pero Dios tampoco actúa arbitrariamente, no rige sus actos con indiferencia, sino que se comporta de acuerdo con su naturaleza. Pues bien, Abbagnano —ignoramos si conscientemente o no— aplica estas características del Dios spinozista al hombre: la independencia de la sustancia con respecto al fin, ¿no la hallamos nuevamente en la negación del determinismo heideggeriano-jaspersiano? La actuación no arbitraria de Dios ¿no recuerda el comportamiento axiológico del hombre de Abbagnano? En Spinoza habría ya, por decirlo así, el “existencialismo positivo de Dios”; en Abbagnano, el “existencialismo positivo del hombre”. Ya decía Ortega que: “la doctrina del ser viviente sólo encuentra en la tradición como conceptos aproximadamente utilizables

los que intentó pensar la doctrina del ser divino.”

Volviendo a la tesis de Abbagnano, podemos afirmar que su “positividad” tiene dos sentidos: a) es un afán de conservar en la problemática humana —en su aptitud de optar— toda posibilidad (incluyendo la del ser jaspersiano, y la de la nada heideggeriana). b) Es un intento de rehuir el indiferentismo que paralizaría toda elección. A nosotros nos parece que fracasa en esta triple polémica por lo siguiente: I. Su ataque a Heidegger y a Jaspers resulta ineficaz porque, tratando de escapar de una posición negativa, de un existencialismo “determinista”, cae en otro. Cualquiera que sea el *ser auténtico* de Abbagnano —lo que está en la obscuridad más impenetrable— tiene que constituir un nuevo “determinismo”, ya que no localizar rigidamente una determinación no significa dejar de estatuir un “determinismo”, impreciso desde luego, pero tan evidente como el de Heidegger y Jaspers. 2. Contra el indiferentismo también fracasa ya que, por más que nos hable del “valor” y de la presencia de lo auténtico, como esto no está debidamente aclarado, como, en última instancia, sabemos que existe pero no sabemos qué es, el valor se vuelve algo fugaz, discretamente escondido para no caer en las posiciones heideggeriano-jaspersianas, e ilocalizable de manera apodíctica; y un valor “*cualquiera que sea*”, se encuentre en el escondite en que se encuentre, relativiza la preferencia y vuelve de hecho, aunque vergonzantemente, al plano del indiferentismo axiológico. Cuando hablábamos del eclecticismo de Abbagnano, no hacíamos otra cosa que aludir a que su “positividad” puede ser vista, bien como un “determinismo” introducido de contrabando en su doctrina del *ser* o la *autenticidad*, bien como un “indiferentismo” inyectado repentinamente en su concepción, mediante la tesis de la imprecisión del determinismo que estructura el ser, el *sí mismo*; Abbagnano quiere completar o superar a Heidegger y Jaspers con Sartre y Camus, e intenta modificar y perfeccionar a estos últimos con los primeros; resultado de todo, es que lo que se niega de unos (la determinación, la indiferencia) es lo que sirve para superar a los otros: al heideggerismo-jaspersismo lo “humaniza” con ese *poder en-gancharse libremente al ser* que se identificaría plenamente, de haber coherencia en Abbagnano, con el “indiferentismo”; y al sartrismo-camusismo los torna “positivos” al-

zando un castillo de valores edificado en un *sí mismo* que se identificaría radicalmente, de haber igualmente coherencia en nuestro pensador, con el “determinismo”. Como, visto desde el indiferentismo, Abbagnano parece sostener un determinismo, y como, sorprendido desde el determinismo, semeja sustentar un indiferentismo, se ha querido ver en la posición de este existencialismo una síntesis: nada de eso; lo que hay es un eclecticismo vacío, superficial, aparatoso y contradictorio porque, coherentemente, no se puede mantener la simultaneidad de una existencia problemática (*indiferente* en el fondo) con un valor no indiferente fincado en la autenticidad.

Otra discrepancia con los existencialistas la encontramos en que Abbagnano ve en la autenticidad un deber ser y en la dispersión —o vida inauténtica— un pecado. Traicionando la letra del texto heideggeriano —que no el espíritu— hace la incomprensible igualdad del ser con el deber ser, lo que trae dos problemas: A) ¿Cómo reconocer mi *ser*? Falta, al través de todo el opúsculo, o al menos no es algo explícito, un criterio que sirva para identificar una actitud auténtica; y falta, agreguemos, porque revelarlo significaría caer en un determinismo preciso. Si mi *ser* no está ya fijo, en un determinismo necesario, sino que tengo que elegirlo (como en el sartrismo) ¿cómo reconocer los límites de mi propiedad, si lo veleidoso se presenta como lo ilusoriamente auténtico? B) Además ¿por qué *debo* ser mi *sí mismo*? ¿Por qué *debo* comportarme como consciente de mi *ser*? Claro que estas últimas preguntas carecen de sentido después de mostrar la vaguedad e imprecisión con que se nos muestra el *sí mismo*; pero la reiterada identificación de Abbagnano entre el ser auténtico (con su bruma londinense a cuestras) y el deber ser, trae, además de la primera afirmación de suyo incomprensible, ésta otra (agrandada aún más por basarse en una incoherencia inicial) de la identificación gratuita de un ser huido e ilocalizable como es el *sí mismo* con un deber ser implantado arbitrariamente.

Ya con estas aclaraciones, podemos referirnos a las críticas que hace Abbagnano sobre las posiciones no existencialistas de la filosofía moderna. La existencia humana se puede explicar por la alternativa o problemática inherente en su conducta: o sea que el hombre puede optar entre lo auténtico y lo inauténtico.

tico. Abbagnano acepta esta caracterización incondicionalmente: es lo primario y fundamental, es la *estructura* de la existencia. Basándose en esto, se lanza contra el *objetivismo científico* (que trata, según Abbagnano, al hombre como cosa) y contra el *inmanentismo* (que lo trata como una razón no individual). El existencialismo de Abbagnano, en una pretendida tercera posición gnoseológica, rechaza tanto el objetivismo (que reduciría el filosofar al ser) como el inmanentismo (que reduciría el ser al filosofar); pero una filosofía que esencializa, como buen existencialismo, el no ser, la existencia, la gratitud, etc., tiene que tropezar con el problema de volver nuevamente al idealismo o, en el mejor de los casos, de no crear propiamente una filosofía, si por ésta entendemos la explicación orgánica de lo dado. Como lo que se universaliza, diremos para explicar esto último, es la des-

cripción escueta e irreflexiva de lo inmediato —de lo que sin cesar nos pasa conscientemente a cada uno— ello no constituye una filosofía: nada explícita, sólo muestra. Pero el caso más frecuente es el de mostrar al hombre como el ser que se hace —y no que está, en última instancia, obligado a hacerse—, y al sentar esta realidad como lo primario e incondicional, se cae (ya que no es una mera descripción) en el *milagro* de ver al hombre como *causa sui*, milagro del que tanto usan y abusan los existencialistas, y, así se salta del marco de lo comprensible al cuento de fantasmas, del barco moderno al arca de Noé.

Si se diera esta caracterización de la existencia como una descripción inmediata —y no se intentase condicionarla, porque lo impidiera una serie de razonamientos agnósticos— se daría más fe, por así decirlo, a un orden de ideas subjetivas (la desconfianza, el recelo, la duda) que a la obje-

tividad. Si sólo intentara describir la existencia —cosa que dudamos por el tono de su obra— Abbagnano sería por ello todo menos filósofo. Si la pretendiera dar como un milagro (reduciendo, solapadamente, el ser al “filosofar” y la realidad de algo a la idea) sería un franco idealista, y si, por último, no la presentara ni como una descripción ni como un milagro, sería un abier-to subjetivista por abrir los ojos a la duda y cerrarlos agnósticamente a la objetividad.

Con excepción del Sartre actual —y de otros que lo siguen—, todos los demás existencialistas han dado pruebas de una actitud política sumamente tortuosa. Cuando vemos el paralelismo Heidegger-nazismo y Abbagnano-fascismo, no puede uno menos que preguntarse si existe relación entre el pensamiento de estos filósofos y su posición personal ante los problemas sociales. La respuesta es, indudablemente, que tal relación existe.

Una filosofía como la de Abbagnano, que está a un paso de lo místico, a un rezo de la religión, que se halla oscilando entre el agnosticismo y el idealismo, sirve adecuadamente a un sistema opresivo porque, en lugar de aclarar las ideas, la posición de un pueblo, las concepciones verdaderas de libertad, de justicia, de historia, de reivindicación, lleva más bien a confundirlas; hace mutis ante el movimiento de lo real, el devenir del mundo y de las instituciones sociales; escamotea un pensamiento sano, coherente, en concordancia con la ciencia.

A una filosofía de este tipo, tan acendradamente personal y vacía, no podía corresponder más que una actitud negativa. Existencialismo positivo, actitud negativa. Lo que pasa en realidad es que el existencialismo de Abbagnano, más aún que los otros existencialismos, es radicalmente negativo. Lo *positivo*, en su caso, es sólo una palabra.

RAÚL LEIVA, *Danza para Cuauhtémoc*. Los Presentes. México, 1955. 84 pp.

D. Alfredo Chavero escribió al final de su Historia Antigua y de la Conquista: “Moría ya la tarde prometiendo tormenta, y entre nubes rojas como sangre se hundió para siempre el quinto sol de los mexica.” La Historia acepta esta afirmación; pero no la Poesía. Donde la Historia ve un hecho objetivo, incontrovertible, la Poesía penetra buscando realidades más hondas; y encuentra que el venero del heroísmo y la sangre de una raza no se ciega por la simple obra de una conquista, así quede sepultado por inmensas montañas. La Poesía busca entre las raíces del hecho objetivo, y más allá, no importa qué tan profundamente soterrado se halle el objeto de su búsqueda. Y entonces puede ocurrir tal cosa como ésta: que se vea que el quinto sol de los mexica no se hundió para siempre aquella tarde en que Cuauhtémoc cayó en poder de los conquistadores. Raúl Leiva, en el poema “Danza para Cuauhtémoc”, anuncia esta verdad poética, tan válida, por lo menos, como la verdad histórica.

El poema se desarrolla siguiendo los pasos de un ciclo solar. El ciclo solar, o “Nahui Ollin” de los aztecas, consta de cuatro movimientos, uno por cada estación del año. Lo mismo que la “Danza para Cuauhtémoc”.

En el “Nahui Ollin” de la “Danza” hay dos figuras centrales en cuyo torno gira el pueblo. Estas figuras son Cuauhtémoc y la Muerte. En

el primer movimiento, que va de la primavera al verano, Cuauhtémoc propicia a la Muerte; en el segundo, la Muerte es aliada de Cuauhtémoc; en el tercero, que marca el invierno de la derrota, la Muerte se ha unido a los extranjeros; en el cuarto, que es el retorno a la primavera, Cuauhtémoc vence a la Muerte.

Un soplo fatídico es el preámbulo del poema: “El aire era misterio, atmósfera de Muerte donde Huitzilopochtli roía corazones.”

Y la desbordante luz de las imágenes atestigua que la primavera va a fundirse con el verano:

“Toda la luz del Valle anidaba en las plumas: raíz de los colores, semilla de mosaicos”... Y de pronto acontece el verano, enardecido con júbilo fiero: “¡La guerra es una danza!”

Es la estación en que maduran las espigas ameritándose para las gozosas realizaciones del otoño. Pero en este verano el fruto que se cultiva no es el que rinde la tierra, sino el que impone el destino:

“Es la embriaguez guerrera, los mágicos rituales de quienes en las aguas de la Muerte rojo licor hallaron de vida y energía.”

Los Tigres y los Águilas danzan para atraerse el favor de las deidades terribles de la

ciudad profanada por los aventureros castellanos. Y la esperanza del triunfo produce un anticipo deslumbrante de la sangrienta estación ineludible:

“¡La guerra es una danza!”

Casi inadvertidamente sobreviene el movimiento en que la terrible esperanza se realiza. El ritmo se acelera vertiginosamente. Y en una atmósfera sofocante, encendida, áspera.

“¡El pie desnudo de la Muerte danza!”

Violentos giros sacuden cielo y tierra y allí Cuauhtémoc aparece “Como el maíz más alto de la Muerte.”

y como “... un pedernal, un jade de la Muerte.”

Cuauhtémoc es casi la misma persona que la Muerte en la victoria de la “Noche Triste”.

El “Nahui Ollin” de la “Danza” se asienta luego en el siguiente movimiento: Hernán Cortés ha regresado a Tenochtitlán, y la destrucción de la ciudad y de su pueblo se ha consumado:

“La tierra calcinada. Los guerreros han muerto. Floreció la desdicha. Los ídolos son polvo.”

Hembra y traidora como la Malinche, la Muerte danza, sola, entre las ruinas cubiertas de cenizas recientes; y tal vez la acompañan tristes y efímeras figuras: las doncellas,

que no lo serán mucho tiempo ante la codicia de los conquistadores:

“Que dancen las doncellas con su traje de pájaro —como unas mariposas embriagadas de Muerte— chocando en las paredes de un templo ya desierto.”

Los gritos de entusiasmo han dado lugar a las lágrimas; el orgullo de las bélicas galas a la vergüenza de los harapos; el fragor del combate al crepitar de las llamas en los pies del vencido. Y la “Danza” adopta un ritmo elegíaco:

“Ya no más esos pies de semilla salvaje danzarán sobre el polvo con gozosa alegría: hoy son caídas rosas o ramas calcinadas de un árbol esplendente.”

La elegía recorre los tonos más desolados de la escala luctuosa. Y cuando ha llegado al punto en que la Historia ve hundirse para siempre el quinto sol de los mexica, surge, frente al injusto aniquilamiento, la afirmación poética dirigida al último Emperador azteca:

“Dormido estás.

Despertarás un día en que un tambor de júbilo se apodere del aire.”

Y el ciclo solar se cierra volviendo al punto de partida: la primavera del “Nahui Ollin” de la “Danza”.

La nueva primavera, como la antigua, también está preñada de entusiasmo. Pero