

JUNIO 1963

IBEROAMÉRICA Y LOS  
ESTADOS UNIDOS

UN POEMA DE  
ROSARIO CASTELLANOS

UN CUENTO DE  
JUAN GARCÍA PONCE

LETRAS ESPAÑOLAS  
CONTEMPORÁNEAS

IDEAS DE AMÉRICA II



Volumen XVII, Número 10

México, junio de 1963

Ejemplar \$ 2.00

## S U M A R I O

UNIVERSIDAD NACIONAL  
DE MEXICO

Rector:

*Doctor Ignacio Chávez*

Secretario General:

*Doctor Roberto L. Mantilla Molina*

REVISTA UNIVERSIDAD DE MÉXICO

Director:

*Jaime García Terrés*

Redacción:

*Alberto Dallal**Juan García Ponce**Juan Vicente Melo**José Emilio Pacheco**Carlos Valdés*

La Revista no se hace responsable de los originales que no hayan sido solicitados.

REVISTA UNIVERSIDAD DE MÉXICO

Torre de la Rectoría, 10º piso, Ciudad Universitaria, México 20, D. F.

Tel. 48-65-00

Ext. 123 y 124

Toda solicitud de suscripciones debe dirigirse a:

Tacuba 5, 2º piso

México 1, D. F.

Tel. 21-30-95

Precio del ejemplar: \$ 2.00

Suscripción anual: " 20.00

Extranjero: Dls. 4.00

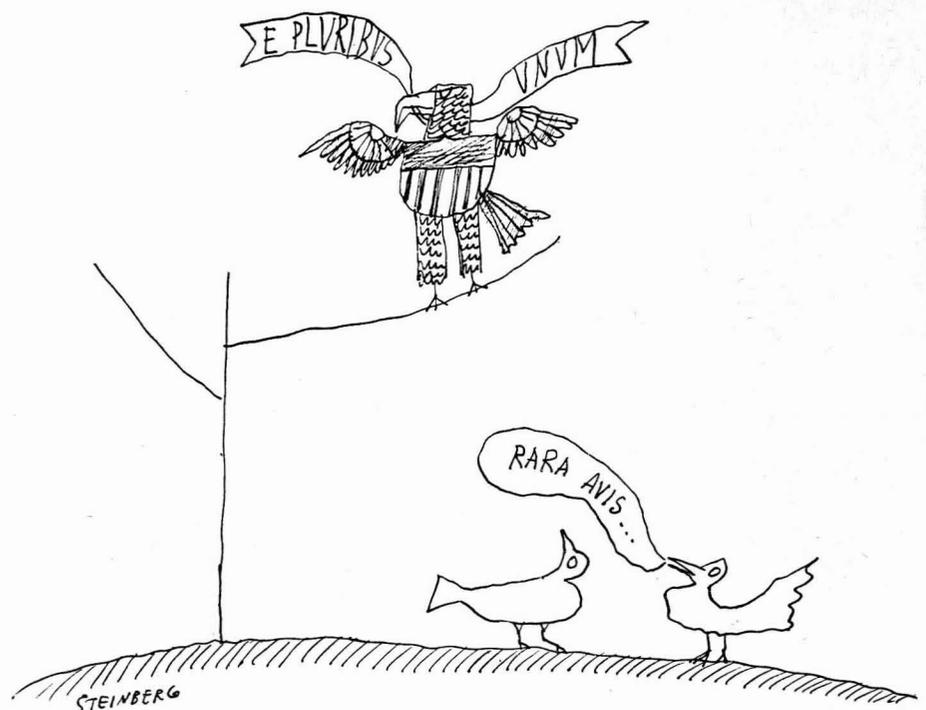
Franquicia postal por acuerdo presidencial del 10 de octubre de 1945, publicado en el D. Of. del 28 de noviembre del mismo año.

## PATROCINADORES

BANCO NACIONAL DE COMERCIO EXTERIOR, S. A.—UNIÓN NACIONAL DE PRODUCTORES DE AZÚCAR, S. A.—FINANCIERA NACIONAL AZUCARERA, S. A.—INGENIEROS CIVILES ASOCIADOS, S. A.—(ICA).—NACIONAL FINANCIERA, S. A.—BANCO DE MÉXICO, S. A.

Esta revista  
no tiene agentes  
de suscripciones

LA FERIA DE LOS DÍAS	<i>Jaime García Terrés</i>
ASIMILACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DEL POSITIVISMO EN IBEROAMÉRICA	<i>Arturo Ardao</i>
EL SOCIALISMO UTÓPICO	<i>Domingo Miliani</i>
FUENTES EUROPEAS E IMPLICACIONES SOCIALES DEL PRAGMATISMO	<i>Philip P. Wiener</i>
TESTAMENTO DE HÉCUBA	<i>Rosario Castellanos</i>
IMAGEN PRIMERA	<i>Juan García Ponce</i>
ESPAÑA 1962	<i>Ricardo Gullón</i>
POESÍA ESPAÑOLA	<i>José Agustín Goytisolo,</i> <i>José Ángel Valente, Claudio Rodríguez</i>
MÚSICA	<i>Jesús Bal y Gay</i>
CINE	<i>Emilio García Riera</i>
LOS LIBROS ABIERTOS	<i>Alberto Dallal, Carlos Valdés</i>
SIMPATÍAS Y DIFERENCIAS	<i>José Emilio Pacheco</i>
DIBUJOS	<i>Maka, Ángel Ocampo</i>



Los Estados Unidos e Iberoamérica

# La feria de los días

## I

Pocos exámenes tan difíciles como el de las relaciones entre los Estados Unidos e Iberoamérica. De uno y otro lado, la urdimbre de los factores emocionales y los intereses políticos obstruye la objetividad, almacena frases estereotipadas y entrega desplantes líricos en vez de conclusiones serenas.

## II

*The United States and Latin America*,\* libro que inspira el comentario presente, dista de constituir, a tal respecto una clara excepción. Ni se aparta por entero del prejuicio, ni enfrenta el problema en toda su vasta complejidad. Por cuanto, no obstante, las intenciones que lo mueven tienden a buscar un mejor entendimiento, y los autores que se congregan allí representan una actitud importante en la vida intelectual norteamericana, bien vale la pena aludir a estas páginas, más serias y menos gratuitas, en general, que otras muchas similares.

## III

Se trata de una obra colectiva, recopilada por el célebre periodista del *New York Times* Herbert L. Matthews, quien también colabora con una breve introducción y un largo ensayo propio. Libro publicado originalmente en 1959, revisado en forma considerable en 1963, y el cual reúne cuatro textos de otros tantos autores relevantes en las filas de lo que ha dado en llamarse el "liberalismo" estadounidense.

## IV

El estudio de Frank Tannenbaum, titulado "Hacia una apreciación de Latinoamérica", es quizá el más flojo del conjunto. Tannenbaum ha viajado por nuestros países; pero en lugar de aprender de la realidad, ha preferido supe-ditarla, en sus disquisiciones, a postulados inflexibles que nacen de su puro arbitrio, o del vago clima ideológico que lo nutre. Sus verdades son verdades a medias, que se quedan en la superficie; confunde los efectos con las causas; decide que los escollos residen en las insolubles ambivalencias del temperamento latino y en el aristocrático, trivial malhumor de nuestros intelectuales; y al final adopta por lema esta observación de uno de

sus interlocutores latinoamericanos: "Nuestras mayores dificultades se fundan en pequeñas cosas, en apariencia insignificantes." El asunto, al parecer, se reduce a una mera cuestión de protocolo.

## V

K. H. Silvert, perito universitario, aborda "El cambio político en Latinoamérica". Sus análisis de nuestras instituciones, aunque incompletos y demasiado rápidos, revelan agudeza y no carecen de autocrítica pertinente. Lástima grande que, fascinado por el afán de sistematización teórica, se deje en el tintero la porción de responsabilidad que en los desasosiegos de nuestra vida pública ha tenido la práctica intervencionista, directa o indirecta, bien o mal intencionada, de los Estados Unidos.

## VI

Cifras y cuadros documentan el panorama económico trazado por Reynold E. Carlson, delegado de la Ford Foundation en Brasil, quien, a través de esta selva de números, defiende la situación de los inversores estadounidenses, desaconseja la permanencia del mercado común iberoamericano, pondera instituciones como el Eximbank, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Interamericano; condena la inflación, trae a cuentas la injusta distribución de nuestro ingreso nacional, y, tras de admitir que las reformas solicitadas por la Alianza para el Progreso no serán llevadas a efecto y que tales programas tendrán que atenuarse (o aun abandonarse) si la Alianza ha de continuar, no parece encontrar, sin embargo, ninguna otra alternativa.

## VII

Por su parte, Matthews, diestro en la polémica y consciente de que no es posible tapar el sol con un dedo, no evade cuestiones más espinosas. Pero tampoco olvida insinuar constantes disculpas. Si la ficticia revolución de Panamá contra Colombia, urdida por Teddy Roosevelt, fue "moralmente uno de los más desvergonzados incidentes en la historia de los Estados Unidos, práctica y estratégicamente constituyó una medida valiosa". Si las manipulaciones de Wilson en los asuntos mexicanos, entre 1913 y 1917,

"fueron los más escandalosos, inexcusables y fútiles ejemplos de intervencionismo", lo cierto es que México, en rigor, "era un vecino difícil y... los Estados Unidos se mostraron pacientes y tolerantes". Lázaro Cárdenas "provocó a los Estados Unidos" al nacionalizar el petróleo.

## VIII

Matthews se muestra hostil a las dictaduras criollas; hace presente la unilateralidad de la Doctrina Monroe (que los diversos regímenes norteamericanos, de acuerdo con el propio Matthews, invocan sin cesar como dogma de fe, negando que las demás naciones del Continente puedan tener voz en relación con esta discutible convención); señala con justicia muchos errores latinoamericanos, que no deben ser atribuidos al influjo estadounidense. Al mismo tiempo, da por supuesta la virtual inocencia y rectitud de cuantos connacionales suyos invierten en nuestros territorios, callando las presiones que muchos de ellos ejercen en abuso de su poderío. Nada hay sobre las campañas de prensa que algunas de esas grandes empresas promueven contra cualquier intento de reforma social o contra la opinión independiente; nada sobre la indebida intervención de aquéllas en la política local. Además, para Matthews, la influencia de esos capitales dentro del gobierno estadounidense sería mínima y desatendible.

## IX

En buena hora que Iberoamérica, lejos de lavarse las manos y achacarlo todo al "Coloso del Norte", emprenda un hondo examen de conciencia y asuma las culpas y correlativos deberes que le conciernen en la inmadurez de su vida social. En los Estados Unidos, nación cuya grandeza no hemos de poner en duda, abundan quienes, a lo largo de la historia, nos han enseñado la bondad noble y fundamental de la autocrítica. Por desgracia, los "liberales" cuyos esclarecimientos recoge *The United States and Latin America*, no se cuentan entre aquellos maestros, ni se diría que hubiesen aprovechado con lucidez tamañas lecciones; mal pueden, pues, brindárnoslas a nosotros.

—J. G. T.

\* Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., 1963.

# Asimilación y transformación del positivismo en Latinoamérica

Por Arturo ARDAO

En Latinoamérica, al mismo tiempo que *adoptado*, el positivismo fue *adaptado*. Adopción, pero a la vez adaptación a nuestras circunstancias histórico-culturales. Su asimilación, entonces, se llevó a cabo a través de su transformación.

Semejante adaptación no se hizo en las mismas condiciones en todo el Continente. A la variante respecto a la fuente europea del positivismo latinoamericano tomado en conjunto, se suma su variante de país a país. Ésta, en algunos casos, no es menos importante que aquélla. Así, por ejemplo, los positivismos argentino y mexicano difieren notablemente del positivismo europeo; pero difieren no menos notablemente entre sí.

El juego de esas dos variantes —de Europa a Latinoamérica y de país a país en la propia Latinoamérica— impone, para su debida comprensión, dos observaciones previas. En primer lugar, si bien no hay un solo positivismo latinoamericano, tampoco hay un solo positivismo europeo. En segundo lugar, mientras los positivismos europeos, por lo menos los principales, se interinfluyen, los nuestros se desconocen entre sí.

Sin perjuicio de una esencial base doctrinaria común, el positivismo fue tan diversificado en Europa como en Latinoamérica. Este hecho suele pasarse por alto cuando se roza el tema. Y es tanto más importante cuanto que, en cierta medida, ya que no totalmente, la diversidad del positivismo latinoamericano fue reflejo de la diversidad del positivismo europeo.

El positivismo difiere de manera sensible en los cuatro países de la Europa occidental donde fue más importante, los países dirigentes de la vida filosófica en la época moderna: Francia, Inglaterra, Alemania e Italia. De manera mucho más sensible todavía, yendo a las variedades nacionales que asume en otros países europeos. Considerando sólo los dos que principalmente influyen en el positivismo latinoamericano, Francia e Inglaterra, sus respectivos positivismos no sólo difieren entre sí, sino que sus propias diferencias internas suelen ser profundas. En Francia, desde el positivismo del fundador, Comte, al de Taine, pasando por los de Littré, Laffitte, Renan, para no recordar ahora otros. En Inglaterra, desde el positivismo de Stuart Mill al de Spencer, pasando por los de Darwin, Bain, Huxley. Sería fácil hacer listas más extensas, que se hallan a mano en cualquier historia de la filosofía; y mucho más si pasamos, por un lado, de los positivismos clásicos a sus formas epigonales hasta llegar al neopositivismo, y por otro, de los positivismos de generalidad filosófica a sus formas aplicadas en dominios especiales de la cultura.

Hasta dónde la diversidad del positivismo latinoamericano fue reflejo de la del europeo, lo muestra el ejemplo elocuente de dos países limítrofes, Brasil y Uruguay, en los que el positivismo constituyó, en cierto momento, una verdadera modalidad de la inteligencia nacional. Si los positivismos de uno y otro país fueron muy diferentes, se debió ante todo a la diferencia inicial de sus fuentes respectivas: la francesa de Comte para el brasileño, la inglesa de Spencer para el uruguayo, dicho sea atendiendo a las inspiraciones dominantes. Claro está que muchos rasgos diferenciales de nuestros positivismos se explican por la diversidad no de los modelos ultramarinos, sino de los caracteres y circunstancias particulares de cada país.

La diversidad europea del positivismo, en los países principales, se produce en medio de las recíprocas influencias de unos a otros; la diversidad latinoamericana del positivismo, por el contrario, se produce con escasísimo o nulo intercambio de los países latinoamericanos entre sí. Para cada uno de éstos, el punto de partida lo constituye tal o cual positivismo europeo, no siempre excluyente de la coexistencia, ambas secundarias, de otros también europeos. Falta, en cambio, la relación interna en el seno de la comunidad latinoamericana.

Lo que existe de común, en el grado en que existe, en los procesos positivistas del Continente, en el siglo XIX, deriva del fondo común de las fuentes europeas, así como de la condición también común —necesidades y apremios culturales, sociales y políticos— de nuestras nacionalidades en su etapa de organización. No de la comunicación intelectual entre nuestras universidades y centros de estudio. En Europa, desde la correspondencia epistolar entre los iniciadores Comte y Mill, hasta la profunda asimilación que del positivismo inglés hizo Taine, existe —por

ejemplo— una constante vinculación entre los positivismos de Francia e Inglaterra. Igualmente constante es —también por ejemplo— la ignorancia recíproca durante las largas décadas de su vigencia histórica, de los tres más importantes positivismos latinoamericanos, o sea, los de México, Brasil y Argentina.

Educación, política y religión, fueron los campos donde especialmente se hizo sentir la acción histórica del positivismo en Latinoamérica, en relación estrecha con la actividad de los órganos educacionales y gubernamentales del Estado. El positivismo inspira en esos campos procesos y reformas de estructura, a partir de profundos cambios de conciencia operados en los planos menos condicionados o más libres de la vida espiritual y cultural, como la crisis cientista de la metafísica o la crisis naturalista del romanticismo literario y artístico.

La interacción entre ellos es obvia, por lo mismo que es convencional la fragmentación de que resultan. Por otra parte, determina a los cambios de conciencia y por lo tanto a los procesos educacionales, políticos y religiosos, la filosofía general, donde las doctrinas positivistas enfrentan polémicamente y desplazan a las escuelas espiritualistas, desde el eclecticismo al krausismo. Pero es en aquellos campos aplicados donde se manifiesta lo que nuestro positivismo tiene de más vigoroso y de más peculiar.

La diferencia capital del positivismo latinoamericano tomado en conjunto, respecto al positivismo europeo, también tomado en conjunto, es la que precede y trae consigo a la cultura científica en sentido estricto, en lugar de ser su consecuencia. Fue ésta, en nuestros países, la gran obra del positivismo *en materia educacional*.

El positivismo apareció en su hora, en Europa, como un cientismo filosófico. Surgió del contragolpe en el seno de la filosofía, del triunfo histórico de la ciencia positiva de la naturaleza. Ese cientismo, deformado más tarde en lo que se llamó el "cientificismo", constituyó una doble exaltación filosófica de la ciencia: del punto de vista teórico, el método de ésta era el único capaz de fundar conocimientos ciertos; del punto de vista práctico, ofrecía ilimitadas posibilidades para el aprovechamiento utilitario de la realidad natural.

Se comprende que ese espíritu cientista en el seno de la filosofía, no pudo manifestarse sino después, y aun mucho después, de la organización e imposición del saber científico-natural, de fundamento físico-matemático. Dándole al término *organización* todo su sentido, la de la ciencia arranca de fines del siglo XVII, cuando la constitución de las primeras academias científicas. Se desarrolla generosamente a lo largo del XVIII, con profunda repercusión en la filosofía. En la primera mitad del XIX, alcan-



Augusto Comte — "constante vinculación"

zada una apreciable perspectiva histórica del proceso teórico, y en medio del creciente empuje de las aplicaciones prácticas en el seno de la revolución industrial, el positivismo, de Saint-Simon a Comte, cuaja definitivamente como doctrina. Fue entonces un espontáneo fruto filosófico de la ciencia llegada a la plenitud de su floración, aunque no, ella misma, a su madurez.

En Latinoamérica el proceso fue inverso. El ciencismo positivista no derivó de la ciencia: fue la ciencia la que derivó aquí del ciencismo positivista. Eso fue posible, claro está, porque Europa había hecho ya su experiencia científica, de la que pudimos aprovecharnos para radicar aquí la ciencia mediante esa herramienta ideológica que fue el positivismo.

Cuando las doctrinas positivistas empezaron a llegar a Latinoamérica en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo pasado, nuestros países carecían casi absolutamente de cultura científica, en el sentido del saber experimental físico-matemático. Aquellas doctrinas, entonces, no significaron solamente, en el orden del conocimiento, la incorporación de un nuevo criterio sobre la posibilidad y el valor de éste; significaron, sobre todo, la incorporación de un nuevo tipo de conocimiento, el propio de las ciencias naturales. Los propagandistas del positivismo comenzaron por preconizar la introducción de la enseñanza y el cultivo de dichas ciencias, en nuestros centros de estudio, dominados por la retórica romántica, superpuesta sin mayor contradicción a la neoclásica, en la mentalidad metafísica y legista.

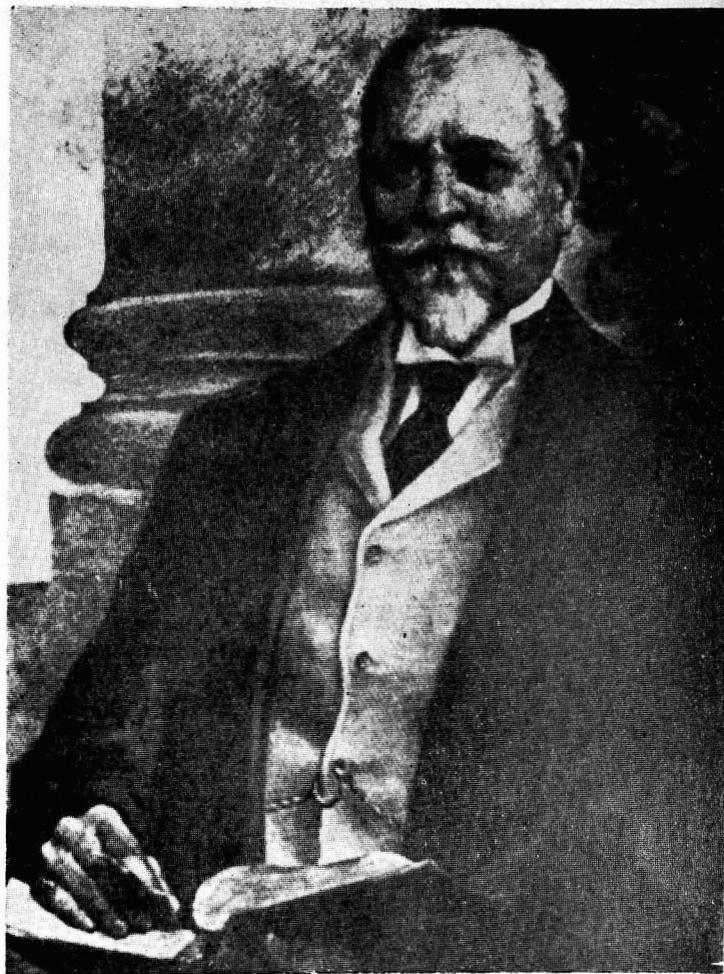
El fenómeno no se presenta en el mismo grado en todo el Continente, pero con esta salvedad —de la diferencia en el grado— puede considerarse general. En el Río de la Plata, se había retrocedido respecto a la situación de las aulas en la última fase del periodo colonial. Habían llegado éstas a asimilar el espíritu científico de fines del siglo XVIII, lo que explica hechos como el surgimiento de un sabio naturalista de la talla de Dámaso Antonio Larrañaga (1771-1848), admirado por Cuvier y Saint-Hilaire. Ese espíritu lo perdieron luego las aulas de la Revolución y de los primeros tiempos de la Independencia,<sup>1</sup> hasta que vino el positivismo a radicar definitivamente la cultura científica. Al llegar al 900, la organización sistemática de ésta en todo el Continente, a través de la actividad educacional, aparece como el más coherente y uniforme producto de aquella corriente de pensamiento.

Ese aspecto de la acción del positivismo en el campo de la educación, es aquel en que menos se hace sentir su apuntada variante de país a país latinoamericano. Constituye una general y básica directiva de política educacional, en la que todas las formas de positivismo coinciden. El saber científico, positivo y utilitario, es el gran desiderátum de las reformas y planes de enseñanza, que en el último tercio del siglo pasado imponen, desde la escuela a la universidad, las direcciones positivistas, comtianas o spencerianas. Se satisfacía de ese modo una verdadera necesidad de nuestras nacionalidades, todavía inorgánicas en su existencia económica y social, tanto como política. Fue contra las exageraciones de ese utilitarismo positivista que se produjo más tarde la reacción idealista del 900, centrada en el mensaje del *Ariel* de Rodó.

En ese mismo campo de la educación, sin embargo, comienza ya la diferenciación interna del positivismo latinoamericano, cuando del plano de la política educacional se pasa al de la teoría pedagógica dirigida a la técnica de la enseñanza. Un momento hubo, en el tercer cuarto del siglo pasado, en que el espíritu cientista del positivismo, llevó en Europa, por el lado del evolucionismo sajón, a convertir la pedagogía en la *ciencia de la educación*, bajo el modelo de las ciencias naturales. Esta forma de positivismo pedagógico se impuso en el Río de la Plata en la acción educacional del argentino Sarmiento y el uruguayo Varela, de inspiraciones anglo-norteamericanas. Y dio lugar aquí a una original especulación doctrinaria, la del argentino-uruguayo Francisco A. Berra, por la que nuestro positivismo teórico, en este sector de la filosofía aplicada, alcanzó en la época verdadera repercusión en Europa.

En *materia política*, se impone una distinción de dos planos, análoga a la que acaba de hacerse en materia educacional. Hay, en primer lugar, un general positivismo político latinoamericano, que resulta de la aplicación a los hechos y problemas políticos del criterio propio de la filosofía positivista en lo que tiene de genérico: el enfoque realista y positivo en los planteamientos, la preocupación utilitaria y práctica en las soluciones. Pero en un sentido más estricto, aparecen, en segundo lugar, las modalidades específicas del positivismo político en Latinoamérica, muy diferentes entre sí: a partir de aquel criterio común, divergen según el contenido ideológico de las distintas escuelas positivistas europeas, así como según las formas instrumentales de su acción.

Tomando en cuenta los positivismos clásicos de Comte y Spencer, es expresiva muestra de la variedad de su influencia



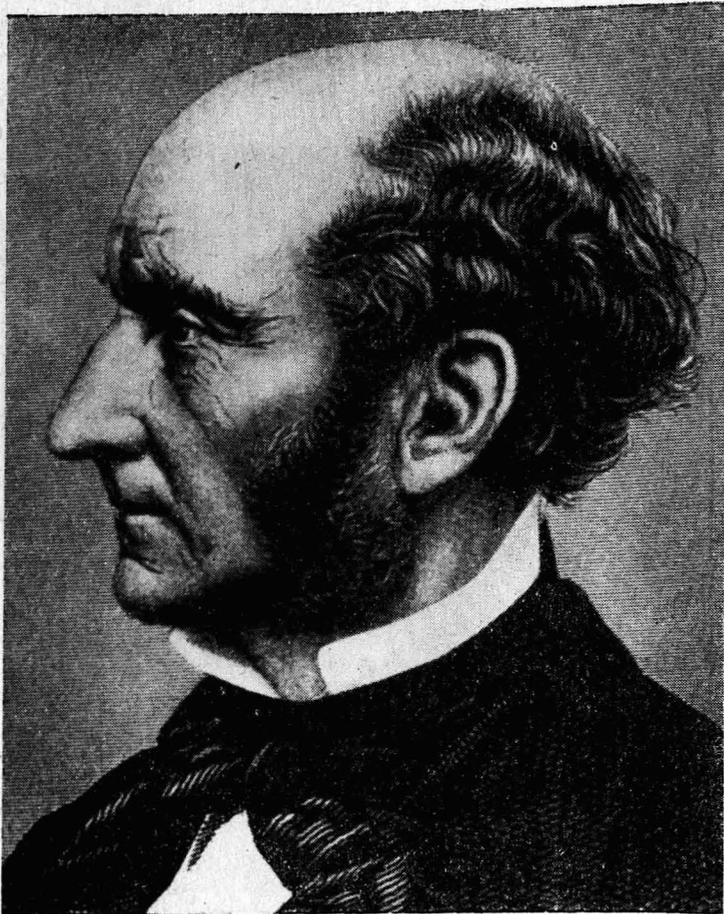
Justo Sierra — "El partido de los científicos"

de este lado del Atlántico el ejemplo comparativo de los tres mayores países latinoamericanos: Brasil, Argentina y México. En el primero, floreció el positivismo político de la escuela de Comte; en el segundo, predominó el de la escuela de Spencer; en el tercero se impuso históricamente una síntesis de ambos, con predominio del primero. Pero al diferente origen europeo de los respectivos positivismos, se añade todavía la diferente manera de manifestarse en los procedimientos de la acción política.

En el Brasil, el positivismo comtiano, como corriente política, fue una de las derivaciones de la Sociedad Positivista de Río de Janeiro, fundada en 1876 por Benjamín Constant Botelho de Magalhães con un grupo de discípulos. Su acción histórica es inseparable de la proclamación de la República en noviembre de 1889. Si no la única, fue la más poderosa fuerza republicana que preparó y llevó a cabo el derrocamiento del Imperio. La acción personal de Benjamín Constant fue entonces decisiva, secundándolo en el gobierno provisional otro primaz positivista, Demetrio Ribeiro. De esa intervención de los positivistas en el alumbramiento de la República, resultó entre otras cosas la inscripción en la bandera nacional del lema comtiano "Orden y Progreso", subsistente hasta ahora.

En doctrina política, si bien republicano, había sido Comte hostil al liberalismo democrático. Entre la aristocracia y la democracia, concebía la "sociocracia", alrededor de una forma de poder que calificaba de "dictadura republicana". Esta dictadura republicana fue la que los positivistas brasileños quisieron hacer triunfar en el seno de la Constituyente. Fracasado el proyecto, uno de sus diputados a la misma, Julio de Castilhos, lo impuso luego en su Estado de Río Grande del Sur, siendo ésta la única consagración en el mundo de las ideas constitucionales de Comte. Sin llegar a este extremo, el positivismo comtiano, como mentalidad política, se difundió por todo el país antes y después de la caída del Imperio. Sólo secundariamente influyó también el evolucionismo spenceriano.

En la Argentina, el positivismo político, poderoso en su hora, no se manifiesta, sin embargo, en cuanto tal, como corriente diferenciada, según sucedió en el Brasil, ni mucho menos como partido organizado, según sucedió en México. A diferencia de los brasileños y mexicanos, los positivistas argentinos no hacen del positivismo un factor de cohesión o proselitismo político; no hacen de su doctrina filosófica motivo de definición o bandera para la constitución y acción de un movimiento o una corporación política, aunque en su militancia aparezcan las declaraciones o invocaciones individuales positivistas, explícitas o implícitas.



Stuart Mill — "diferencias internas"

Por otra parte, el positivismo político que se impone en la Argentina, es fundamentalmente de procedencia sajona, en la línea del evolucionismo naturalista. La escuela de Comte ejerce alguna influencia en ciertos medios pedagógicos, a partir de la Escuela Normal de Paraná. Políticamente, en cambio, su influencia es nula, no pudiendo entonces retacear el avasallante liberalismo que la generación positivista heredó de la romántica anterior. De Mill a Spencer, el positivismo inglés sustentó una filosofía política demócrata y liberal que armonizó con la del espiritualismo francés, de Tocqueville a Laboulaye. Imbuidos de ese liberalismo, los positivistas del 80 llegaron a protagonizar una definida conciencia nacional, que se proyecta en la dirección de todos los grupos políticos. El positivismo de cuño spenceriano proporcionó así a la inteligencia argentina la ideología con que se llevó a término la dilatada tarea de la organización de la nacionalidad.

En México, la acción del positivismo se cumple en dos grandes etapas, a partir de la influencia dominante de la escuela de Comte. En la primera, aunque de acento educacional, Gabino Barreda aplica ya a la historia política de México la tesis del positivismo comtiano. En la segunda, este positivismo comtiano, complementado con elementos del positivismo sajón, pasa a inspirar la creación de un partido político, el llamado de "los Científicos", que se organiza formalmente de la década del 90.

Por obra de dicho partido, el positivismo se identifica en México con la acción oficial del Estado, como en ningún otro país de América. En Brasil, el positivismo oficial, aunque importante, fue accidental; en Argentina, el positivismo fue oficial sólo como doctrina implícita de los orientadores del poder; en México, en cambio, se convierte en la doctrina expresa de la prolongada dictadura de Porfirio Díaz. El partido de los Científicos, animado por la gran figura intelectual de Justo Sierra, después de haber hecho la teoría del porfirismo como tercera y definitiva instancia en el advenimiento del espíritu positivo —luego del primado de los partidos conservador y liberal— le proporcionó sostén político de hecho. La dictadura resultaba justificada, al modo de Comte, como garantía de un orden basado en la ciencia. En cuanto al ideal de libertad, que se invocaba también, tomándolo de Mill y Spencer, sólo era admitido en materia económica. Porfirismo y positivismo se solidarizan hasta la identidad. Políticamente la Revolución, e intelectualmente el Ateneo de la Juventud, trajeron hacia 1910, la simultánea caída de uno y otro.

La acción política del positivismo en los demás países de América, no reproduce exactamente una u otra de las situaciones de los tres principales que se han visto, Brasil, Argentina y México; pero esas situaciones dan la pauta de la diversidad de los distintos procesos nacionales.

*En materia religiosa*, la acción del positivismo en Latinoamérica se dio también en dos planos: en el teórico de las creencias y en el práctico de las luchas contra la Iglesia y el clero.

Del punto de vista de las creencias, el positivismo formalizó en nuestros países la crisis de la idea de Dios, ya que no la crisis de la fe. Esta última había tenido lugar en la generación anterior por obra del deísmo que fue propio de la metafísica espiritualista de los románticos. Contra la metafísica espiritualista, que los deístas compartían con el catolicismo, se alzaron los positivistas en nombre de la ciencia positiva, llevando al agnosticismo cuando no al ateísmo. Después del 80, la idea de Dios, dominante todavía en el racionalismo religioso precedente que había entablado la lucha contra la Iglesia en nombre de la religión natural, participa de la quiebra general de la propia metafísica, en los núcleos más activos de la inteligencia universitaria latinoamericana.

En el mismo plano de las creencias, el positivismo pasó de esa acción crítica a una acción constructiva, en el caso del Brasil, donde se propaga, como en ningún país del mundo, la "Religión de la Humanidad" fundada por Comte. El positivismo comtiano se difundió en América más en la línea filosófica de Littré que en la religiosa de Laffitte. Brasil fue la gran excepción, con el Apostolado o Iglesia Positivista de Miguel Lemos y Raimundo Teixeira Méndes, que culminó en 1897 con la solemne inauguración en Río de Janeiro del Templo de la Humanidad. El movimiento afín sostenido en Chile por los hermanos Lagarrigue, estuvo lejos de tener la misma amplitud; y en la Argentina, los elementos religiosos del comtismo de J. Alfredo Ferreira y su círculo no pasaron de la esfera intelectual. En el Brasil, en cambio, el positivismo religioso, tomado en ese sentido, llegó a ser un fenómeno de masas, y si bien muy reducido en la actualidad, no ha llegado a extinguirse del todo. Es ésta, tal vez, la manifestación más original y llamativa del trasplante del positivismo europeo, considerado en todos sus aspectos, a la América Latina.

En el terreno práctico de las luchas contra la Iglesia y el clero, el positivismo significó la tercera fase del proceso recorrido en el siglo XIX por el anticlericalismo latinoamericano. La primera se manifestó en la generación de la Independencia, por influencia de Voltaire y la Enciclopedia, como reacción contra el ultramontanismo españolista, sin llegar a configurar una ruptura con el catolicismo: la lucha resultó dirigida contra el clero peninsular, realista y absolutista, seguida luego contra sus continuadores criollos. La segunda se manifestó en las generaciones románticas, por influencia del ya aludido deísmo racionalista, rompiéndose con la Iglesia en conjunto al romperse con la religión revelada: la lucha resultó orientada contra la totalidad del clero, pero dándose especial énfasis a las divergencias de doctrina filosófica. La tercera, protagonizada ahora por los positivistas, convierte en objetivo de fondo la lucha como institución social, poniendo entre paréntesis las polémicas teóricas en torno a los dogmas y a la fe. El laicismo educacional, cuya prédica iniciaran los liberales del deísmo espiritualista, se consolida en la acción anticlerical de los liberales del positivismo. Esta acción se orienta a la progresiva secularización de las instituciones, y en definitiva, a la separación de la Iglesia y el Estado, no en todos lados alcanzada.

El deslinde de las tres materias especialmente consideradas en lo que antecede, educación, política y religión, hemos dicho ya que es convencional. Los valores que dieron carácter histórico al positivismo latinoamericano como ideología, mas que como filosofía, presentan una conexión estructural en la conciencia de la época que lleva insensiblemente de uno a otro campo. Como forma mental, el Continente no había conocido una etapa tan orgánica desde la escolástica colonial. Fue, en cambio, la etapa del mayor aislamiento de los distintos países latinoamericanos entre sí. La crisis de esa ideología, abierta ya en el 900, sólo mucho después ha sido seguida de la crisis de las instituciones que creara. Y es tal vez un signo de ésta, ya en nuestro tiempo, un divorcio entre teoría y práctica como no se conoció en los tiempos del positivismo.

<sup>1</sup> Dirá Alberdi: "Al escribir el nombre del Colegio (de Ciencias Morales) en que me eduqué, me explico por primera vez por qué yo y mis colegas somos nulos en ciencias físicas y naturales. La razón es clara, es porque sólo se nos enseñó 'ciencias morales'. Este hecho prueba dos cosas: una en favor, otra en contra de Rivadavia. Dando tal impulso a las ciencias morales, probó que él pensó hacer de su país un país libre. Los tiranos tiemblan de las ciencias morales. Pero al mismo tiempo probó Rivadavia, olvidando las ciencias físicas, que no conocía la verdadera exigencia de nuestros países, llamados a una vida industrial y positivista, a la que deben preparar por una educación compuesta de materias útiles y de material y productiva aplicación." (*Escritos póstumos*, xv, 907.)

# El socialismo utópico

(Hilo transicional del liberalismo al positivismo en Hispanoamérica)

Por Domingo MILIANI

## I. Introducción

Para 1830, ya están potencialmente concluidas las guerras emancipadoras en la mayoría de los países hispanoamericanos. Se inicia una era de, por lo menos, tres décadas, tipificadas por una búsqueda de asideros institucionales, de asentamientos y convulsiones republicanas. Las luchas en los campos de batalla han concluido respecto a España; comienzan las de facciones políticas, partidos incipientes, por la dirección del gobierno. El debate parlamentario se enfrasca en una interminable digresión acerca de la forma del Estado; el centralismo y el federalismo serán motes de oligarquías indiferenciadas en cuanto apetitos de mando, diferentes como dos caras de un mismo fenómeno con dos rótulos exteriores. Liberales o conservadores, unitarios o federales, a fin de cuentas serán lo mismo; la carencia de ideologías definidas y de programas políticos, abren puerta de entrada a las disputas armadas, donde los militares en receso, los ex próceres, liman su energía primitiva y arbitran el combate de ideas. El principio alternativo, más que por elecciones, se aplicará por las revueltas y montoneras consecutivas; presidentes que a veces duran veinticuatro horas o dictadores que se afincan veintisiete años, tomarán en sus manos el rumbo práctico de las naciones, mientras los ideólogos discuten y viven el espejismo de las democracias parlamentarias norteamericana o inglesa; como términos de comparación con las nuestras.

De los Congresos emergerán constituciones casi perfectas, cuya aplicación en la realidad será eventual y torcida. La mano fuerte priva sobre la justicia escrita. Este mal se irá tornando endémico en nuestro devenir histórico político.<sup>1</sup>

Los antiguos principios postulados por la Revolución Francesa y aclimatados en nuestro Continente, no siempre serán hechos sino consignas vesperales de las campañas eleccionarias. Y éstas, el sufragio, a veces, instrumento discriminatorio de las mayorías sociales, como en Venezuela, o fórmula opresiva y destructora como en la Argentina de Rosas.<sup>2</sup>

## II. El advenimiento romántico. Socialismo europeo

La generación nacida en plena guerra de Independencia, la que padecerá en su juventud los vaivenes de una política aún no conformada establemente, ha ido a Europa, se empapa en la cuestión social que ya ha producido levantamientos y conmociones fuertes, en Francia. El romanticismo ha llegado a su periodo de amplio contenido social conmisericordioso; los políticos y filósofos europeos ven lo inoperante de las antiguas estructuras políticas y se apresuran a tejer módulos nuevos de carácter utópico, aptos a paliar la inminencia de los estallidos populares. Inglaterra y Francia apuntan hacia el sondeo de la situación; los teóricos y videntes proliferan; los movimientos sindicales son sucedidos por agrupaciones legales o semisecretas, cada una de las cuales reconoce en esencia la cuestión de las desigualdades económicas y sociales, aun cuando las vías de solución sean el punto discordante y privador de toda unificación. En lo religioso se tiende a reivindicar el cristianismo o, en algunos casos, hasta a inventar nuevas sectas religiosas. Del campo ilusorio de las utopías se pasa al de los cónclaves. Y en lo ideológico, del pragmatismo filosófico y el *laissez faire* económico, a un espiritualismo de tinte político revolucionario o evolutivo, a un replanteamiento de las relaciones entre patronos y obreros proclive a la igualdad y armonía sociales, a una redistribución de la riqueza. El capitalismo se vuelve un monstruo esquivo en las manos de sus propios creadores y preconizadores. No se ataca al sistema como tal, sino a sus aspectos más ostensiblemente inhumanos; habrá quien repudie el maquinismo y quien lo exalte en función de las clases "más numerosas y más pobres."<sup>3</sup>

En todos los campos se nota la angustia y el insomnio motivados por la cuestión social. Es el instante del socialismo utópico.

Los nuevos teóricos y utopistas, se proponen una revisión del transcurso histórico y político a partir de la Revolución Francesa; las inteligencias afinan sus posibilidades de análisis.



"el liberalismo echó raíces de apariencia sólida en la ciudad de Buenos Aires"

El balance conduce al reconocimiento de los principios básicos de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, mas con agregados que los actualicen y, muy especialmente, con una nueva concepción.

Lo que preocupa en primer término es la conciliación de los intereses individuales y los colectivos; en éstos, la armonización de las clases sociales, el reconocimiento de los grandes empresarios e intelectuales como ductores de la organización política, en sustitución de las castas militares y de los profesionales de la política. Todo encubierto, dentro de concepciones místicas virtuosas, por el convencimiento de que lo importante era una reeducación de la sociedad en un sentido predominantemente moral.<sup>4</sup>

En realidad lo que sucedía no era solamente que el problema de las desigualdades sociales se agudizara en ese momento, sino que, a partir del romanticismo, se toma conciencia del fenómeno, ante todo, porque el romanticismo había sobreexcitado las cualidades gregarias del hombre en un sentido humanitario, sentimental y filantrópico, a tiempo que su preocupación por utilizar la naturaleza como gran confidente de las aflicciones humanas, permitió observar también la naturaleza de las multitudes.<sup>5</sup> El convencimiento de que la sociedad es perfectible en su conformación, posibilita la creación de fórmulas utópicas. La observación del pasado en balance retrospectivo, lleva a una confrontación del estado de miseria o de riqueza y a la formulación de caminos.

### III. La realidad americana y el socialismo

El socialismo utópico y el romanticismo literario son movimientos de aparición simultánea en América. Ingresan por Argentina, con el regreso de Esteban Echeverría al país; éste, joven todavía, hubo de permanecer en Francia por espacio de cinco años, desde 1825 hasta 1830. Es un París conmovido por huelgas y miseria, saturado de idealismo, el que le toca vivir. Regresa hecho un romántico en literatura y un socialista incipiente en política. Ya en Buenos Aires había recibido su primer barniz filosófico en manos del discutido Fernández de Agüero.<sup>6</sup> En Francia frecuentará la charla del salón de Benjamín Constant y Destut de Tracy, con la doctrina de quien ya estaba familiarizado. Pero, sobre todo, es importante el descubrimiento de la afinación de la sensibilidad social que las nuevas doctrinas de la Economía Política fijan en el viajero. Quedará provisto de la ciencia novedosa en trance de afinamiento sobre base de análisis objetivo y fuertemente reacia a las inclinaciones del liberalismo económico.

La realidad argentina, a su retorno, ya no es la de una blanda tolerancia ideológica y política de los tiempos de Rivadavia, bajo cuyo gobierno el liberalismo echó raíces de apariencia sólida en la ciudad de Buenos Aires, pero sin extenderse a las provincias. Se mantenían los postulados fundamentales que fueron conquista y divisa de la Revolución de Mayo, mientras emergían, desde la sombra de las provincias, las siluetas de caudillos cerriles. Era un proceso que se había iniciado en 1820, pero que llega a culminar en 1830. Luego de la consabida disputa de facciones en el parlamento, encabezadas respectivamente por Rivadavia —Partido Nacional o unitario— y Dorrego —Partido Federalista o autonomista— la decisión queda en manos de tres caudillos: Quiroga, Rosas y López, para, finalmente, dejar el campo limpio a Rosas, gobernador de la Provincia de Buenos Aires.<sup>7</sup> Las ideas de Constant, Tracy, Bentham y Guizot, trazaban el rumbo bondadoso de Rivadavia como político, pero quizá por esa ciega inclinación a las ejecutorias del liberalismo europeo, perdió de vista la realidad social de su país y fue finalmente destruido en cuanto gobernante por el despotismo antiunitario de Rosas.<sup>8</sup> La Federación se torna policía para perseguir a todos sus adversarios reales o imaginarios, englobados bajo el mote de "inmundos, salvajes unitarios". La lucha de libre pensamiento ha fallado. La vuelta al colonialismo restaurador se impone.

Echeverría entra en contacto con los jóvenes de idénticas ocupaciones sociales — Alberdi, Gutiérrez, Quiroga Rosas. A la manera del salón de Constant y Tracy, que él frecuenta en Europa, y en forma parecida a la de las tertulias rivadavianas de Luca y de Margarita Mandeville, se trazan y asientan las plataformas de lo que será en 1837 el Salón Literario de Marcos Sastre, punto donde se incubaba la generación llamada de Mayo o de la Joven Argentina.<sup>9</sup>

Pero ahora ya no se trata sólo de leer a los poetas y novelistas románticos, tanto como de discutir y analizar seriamente la situación social del país, a la luz de las teorías socialistas utópicas traídas en mente y convicción por Echeverría.

Entre tanto, la realidad de la calle era cada vez más cruenta en sus persecuciones; el espíritu de contrarrevolución y de cato-

licismo fanatizante se imponían. No había la misma problemática que Echeverría palpaba en Europa; los problemas entre patronos y obreros de grandes fábricas estaban ausentes; la miseria pululante en los barrios industriales no se notaba tanto en la ciudad platense. Pero, en cambio, el asunto religioso y, sobre todo, la pugna estéril de los partidos carentes de programa o de doctrina, el mandonismo usurpador de los caudillos impedían todo avance o conquista de la igualdad social. Y esta evidencia induce a los jóvenes del Salón Literario a realizar un balance objetivo de la historia, a partir de Mayo; plantea la cuestión de trazar un programa, ya no ceñido servilmente a los moldes liberales europeos y norteamericanos, sino nacido del estudio sistemático de los hechos sociales y económicos. El estudio se combinaría con la meditación autóctona, sin ceñirse estrechamente a un nacionalismo introvertido, sino teniendo en cuenta las leyes de la evolución de la humanidad.<sup>10</sup>

### IV. El socialismo argentino. Planteamientos

Aun cuando hubiera conatos y hasta documentos ubicables dentro del socialismo utópico en otras regiones de Latinoamérica, será Argentina el país que produzca un movimiento más orgánico y el legado escrito de relieve y trascendencia máximos. Estudiar ambas manifestaciones equivale a caracterizar el socialismo continental de la época.

El movimiento a que aludo es el conocido como Generación de 1837, Asociación de Mayo o de la Joven Generación Argentina. El documento es el *Dogma socialista* redactado por Esteban Echeverría, síntesis del ideario generacional, publicado primero en el periódico *El Iniciador* de Montevideo en 1837; más tarde editado como libro —en 1846— con leves anexiones.

Tanto del estudio de cartas y documentos del grupo, como de la lectura del *Dogma*, se concluye en que la intención fue mantener vigentes los principios del liberalismo, que había introducido la Revolución de Mayo y cuya realización es imputable en favor de Bernardino Rivadavia. Pero estos principios en manos de los nuevos pensadores sufren análisis y críticas, definición y ampliación.

En primer lugar, revitalizan los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Énfasis especial imprimen al concepto de libertad, con el cual usufructuaron mucho quienes menos adictos eran a su esencia.<sup>11</sup> A este concepto suman el de igualdad, concretado en igualdad de clases, en lo económico y en lo social, para deducir del binomio liberal los fundamentos de la asociación, claramente socialista en su espíritu, que tiende a la búsqueda de armonía entre individualidad y sociedad.<sup>12</sup>

En concatenación similar deducen y aplican la ley del progreso social indefinido, base de lo que constituye para ellos la revolución, otra palabra que en América servía para calificar cuanto motín, sublevación o sedición adelantaran ciertas hordas famélicas de mando, carentes de programa y exentas de propósitos transformadores de la estructura socioeconómica. Ambos términos —revolución y progreso, entendido este último como



"su cuerpo se ha emancipado, pero su inteligencia no"



*"severa confrontación con la realidad social de la Argentina"*

cimiento de la democracia— cobran en la inteligencia de la "Joven Argentina" su significación impuesta en Europa por los socialistas utópicos, fuesen o no partidarios de su adquisición por vía insurreccional. Objetivamente juzgan a América recién salida de la tutela hispánica para concluir en que "su cuerpo se ha emancipado, pero su inteligencia no".<sup>13</sup>

Llenar los puntos muertos o no logrados con la independencia será la misión que se impongan. La emancipación política estaba conseguida; quedaba pendiente la social, alcanzable sólo por la "sociabilidad", y ésta por la conjunción de los elementos político, filosófico, religioso, científico, artístico e industrial.

Muralla contra el progreso era el pueblo —las masas populares— ineducado y a merced de la antojadiza voluntad de Rosas. Su concepción de la igualdad admitía sólo las diferencias jerárquicas de inteligencia y virtud y la de soberanía no estaba cifrada en un pueblo abstracto, sino en la razón colectiva del pueblo, aún por forjar. Se trataba entonces de educar a las masas —"educar al soberano", dirá Sarmiento— en cuanto virtudes de carácter republicano, moral, social y preparación técnica. El instrumento más viable para dicho fin sería la religión — que a la vez constituía lo más irritable dentro de la Argentina rosista, donde la Iglesia Católica es piedra sustentadora de la "Santa Federación". Fue éste un asunto que acometieron con talento y sutileza, ya bajo la notoria influencia de los saint-simonianos — especialmente de Leroux. Creo que sea éste uno de los puntos donde el hilo transicional hacia el positivismo se hace más visible.

Dos modalidades toma en los utopistas argentinos la cuestión religiosa: una inicial, muy audaz, de crítica a la Iglesia Católica y normativa de un cristianismo cívico —presente como rasgo común en la mentalidad de casi todos los socialistas franceses e italianos—, y una segunda matización que anuncia el advenimiento de una religión positiva y universal.

En cuanto al catolicismo, se definen como adversarios de la religión del Estado, defensores de la libertad de cultos y el libre examen; retroceden al cristianismo bíblico en su carácter prístino de religión de las masas; anatematizan una Iglesia Católica opresiva, al servicio de oligarquías sociales. Valorán al sacerdote como a cualquier ciudadano y, en ello, hablaron alto del sometimiento de los clérigos a las leyes civiles. En esta materia, siquiera en teoría, se aparejan en América con los ejecutores de la Reforma Mexicana del 57.<sup>14</sup>

En lo tocante a la religión "positiva", sin caer en el misticismo atrabiliario de un *Enfantin*, Echeverría se hace eco de las profecías de Leroux, referentes al nacimiento de una creencia religiosa universal de la humanidad, aunque la estima dentro del terreno meramente conjetural. Hasta por razones de táctica política, no era el momento de entrar en una metafísica de las nuevas religiones, dado el fanatismo católico del pueblo argentino; en esto atinaron, y su tino les salvó de pisar el terreno más cenagoso de las doctrinas socialistas europeas: una religiosidad pasiva, que desvió los esfuerzos del objetivo social.

Se han visto los rasgos heredados del liberalismo y depurados en sus manos socialistas, tanto como la convergencia de doctrinas socialistas europeas en el ideario de la generación. Queda ver cómo encararon algunos otros detalles que los filian defi-

nitivamente con la era genética del positivismo. Estimo que donde cavaron más hondo fue en el enfrentamiento de los dos problemas de gravedad máxima en su tiempo: la cuestión del ejercicio de la soberanía popular y la de unificar un país seccionado por las luchas civiles. Esto, aparte la aplicación de criterios metodológicos que ya anuncian una aproximación más o menos científica a los tópicos sociales del Continente y que abonan terreno para el enraizamiento positivista.

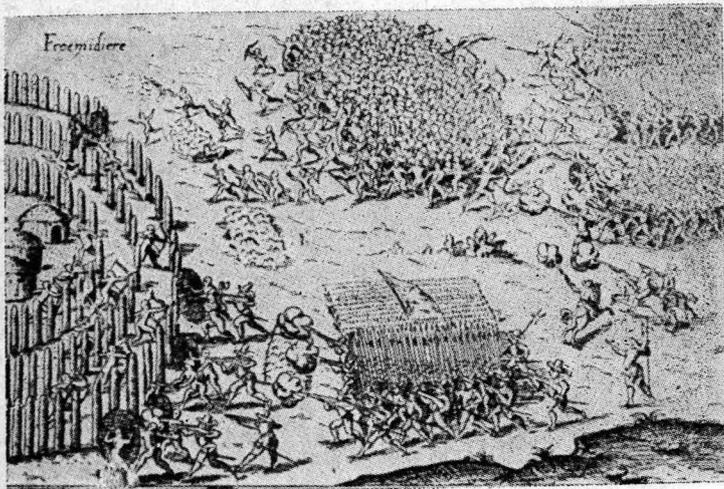
En cuanto al asunto soberanía, en el ideario de la Asociación se presume la más aguda crítica a uno de los aspectos paradójales de nuestras democracias representativas hasta hoy: la discordancia entre los preceptos constitucionales, el amaño de las legislaciones, la ficción de la soberanía ejercida por el pueblo en el sufragio, y la propensión a injertos ultraliberales que contravienen las más elementales normas de la humanidad, aun cuando se acoplan a intereses perfectamente discernibles dentro del capitalismo.

A primera vista, cuando Echeverría y su grupo afirman que el sufragio universal es absurdo y que la ignorancia de las mayorías populares las priva de ejercer a conciencia el acto electoral, parecería que se tratase del más rancio y retrógrado principio. Pero visto en función del razonamiento histórico y de los hechos palpables, emerge esta concepción, no original en él, pero sí adaptada por vez primera a nuestras incidencias políticas; se deduce que fue un acierto, y también un freno —ideal— a la entronización de caudillos feudales —como Rosas— por la vía de una constitucionalidad discorde con las necesidades y aspiraciones sociales.<sup>15</sup>

La unificación que ellos preconizaban fue desapasionada y ecuaníme. De los dos bandos tradicionales, unitarios y federales, tomaron los que podrían catalogarse como aspectos ideológicos; los sometieron a severa confrontación con la realidad social de la Argentina; adoptaron lo útil aplicable; desecharon lo ambicioso y personalista. Convocaron a una conjugación de esfuerzos y de inteligencias, a una edificación del país y a un cese de las lesivas pugnas de intereses facciosos.<sup>16</sup>

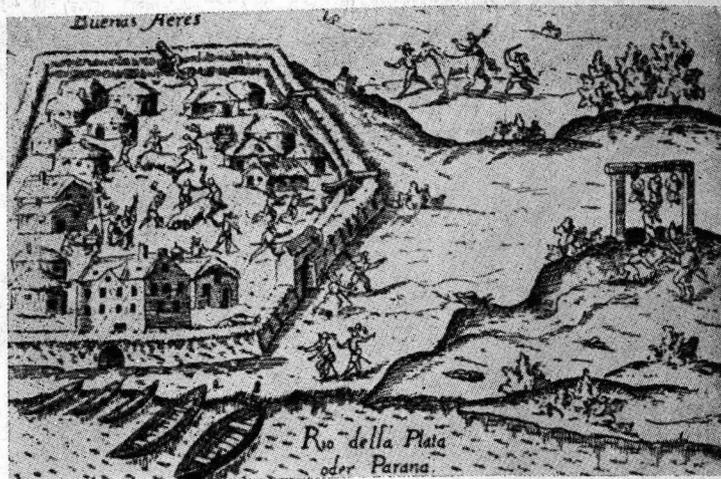
Por último, en relación al criterio metodológico, su mayor acierto consistió en realizar, por un lado, la síntesis de todas las doctrinas sociales en boga hasta ese momento, con inclinación idealista; y parecida a la de Marx, con espíritu materialista; tamizarlas con sesudo espíritu de adaptación y, por el otro, serán los primeros en buscar las raíces de nuestras dolencias colectivas en el estudio de las cuestiones económicas y sociales, con rigurosa disciplina histórica — hasta donde les era dado por su formación cultural.

Intuyeron la necesidad de basamentar todo programa de gobierno en una economía política nacional, síntesis de los hechos y experiencias autóctonas, y fueron a la tradición en busca de explicación clara de lo positivo o negativo del devenir histórico, cortando así lo que se había constituido hábito de los políticos liberales: discutir las formalidades teóricas de las escuelas europeas, sin previa consulta con los propios fenómenos regionales de los países. En resumen, deslindaron campos, fijaron posiciones obedientes con las leyes del desarrollo socioeconómico y echaron a tierra el afanoso proceso estratificador de caudillos feudales.<sup>17</sup>



—Schmidel

*Expedicionarios españoles atacan un fuerte indígena*



—Schmidel

*Hambre en Buenos Aires en tiempos de Pedro de Mendoza*

Si en el terreno práctico inmediato no lograron la aplicación de sus objetivos, quizá demasiado ambiciosos para el momento, si cometieron graves errores como los de enquistarse en grupos elitescos dentro de cada provincia y no lograron arrancar a las masas de las fauces rosistas; si pecaron de adherirse a las causas de otros caudillos cuya única virtud auténtica era la de estar opuestos a Rosas, pero aspirar igualmente al mando personalista del país, en cambio, hay que reconocerles la cualidad teórica innegable de haber sido los primeros que, como grupo homogéneo, se propusieron sistematizar la política en un programa concreto. Y no podría acusárseles de meros teóricos, pues, con el tiempo, la que fue más brillante sucesión de mandatarios progresistas, abrevó ideología, templó ánimos y forjó visión nacional en las fuentes del *Dogma* y de la Asociación, en sus reuniones y propósitos.

Los tres grandes pensadores de orientación política específica —Sarmiento, Echeverría y Alberdi— nacieron a la historia de las ideas argentinas dentro de este movimiento. Sarmiento, teórico, dejará en *Facundo* la constancia de su aprendizaje junto a Echeverría; éste morirá temprano y legará su *Dogma socialista*; Alberdi, en sus *Bases* y otros escritos manifestará su línea de formación, aun cuando luego se retracte abiertamente de su tendencia socialista y quiera justificar postura idéntica de negación en Echeverría. Sarmiento, gobernante, nutrirá lo más trascendente de sus ejecutorias en las fuentes programáticas e ideológicas de Echeverría y Alberdi. Sobra aquí comprobarlo mediante cotejo de hechos e ideas, pero no es necesario caminar muy al fondo para captarlo.

#### V. Reflejos del socialismo argentino en Hispanoamérica

Las luchas de gabinete adelantadas por la Asociación no tardaron en ser afectadas por la gente de Rosas. El exilio fue la solución. Unos se radican en Montevideo, otros en Chile. Esta experiencia nos lleva a pensar más seriamente en lo que había sido apenas un vislumbre inicial: el destino socialista que ellos pensaban para Argentina, era común a los restantes países hispanoamericanos. Era, pues, necesario, llevar las ideas del *Dogma* un tanto más allá de los linderos provincianos de la república. Las campañas de extensión ideológica y organizativa en el interior del país habían contado con un agente dinámico y entusiasta: Manuel Quiroga Rosas. Él mismo será quien se trace el plan de lo que llamó “la caravana progresiva”; consistía en preparar un grupo de jóvenes en la doctrina del *Dogma* para salir a inyectarlo en otras naciones vecinas. A ello contribuyó la conducta solidaria del Uruguay y de Bolivia, más que de Chile, donde encontraron asilo político unitarios y socialistas, pero donde las oligarquías sectarias privaban de posibilidades difusoras y obstaculizaban por otros medios a la naciente ideología. No obstante, hubo también edición chilena del *Dogma*, en algunas partes.

Quiroga Rosas comienza una ofensiva de cartas a Juan María Gutiérrez y a Alberdi, donde expone sus proyectos.<sup>19</sup>

Más tarde comprenderán que ya tienen bastante con preparar la lucha contra el dictador argentino y vuelven los ojos otra vez a su país; pero ya la idea de una extensión continental —la exportación de la revolución, como diríamos hoy— del *Dogma*, era un síntoma del ansia renovadora que cundía por todo el ámbito de las antiguas colonias hispánicas.

Muy al ejemplo de Mazzini, es el *Dogma socialista* y la estructura organizativa de la Asociación de Mayo; pero sobre todo, esta idea de divulgación ideológica, de fundar *asociaciones de jóvenes repúblicas* en cada nación americana donde les fuera

permitido entrar, esto y la idea de la Joven Europa, guardan paralelos que obvia comentar.

No se ha estudiado aún hasta dónde alcanzó la difusión directa del *Dogma socialista* en América, a través de su edición periodística de 1837 o de su reimpresión en libro. Pero lo cierto es que, casi parejo en cronología con su aparición, afloran movimientos similares, menos afortunados, con una cohesión más frágil, pero definidores en el campo de las ideas, en otros países.

#### VI. Huellas socialistas en Venezuela

Quizá uno de los países que guardaba mayores similitudes históricas con la Argentina de la Asociación fuera Venezuela. Desde 1830, muerto Bolívar en su destierro, insurge una oleada caudillesca protagonizada por los ex próceres. Páez se erigirá gratuito árbitro de la presidencia por espacio de quince años. Los gobernantes alternarán nominalmente y, con ellos, el sucesor de conspiraciones militares. Partidos políticos que tuvieron su abolengo en las facciones nacidas dentro de la Gran Colombia, empiezan a afirmar su fisonomía oligárquica no diferenciada. Los conservadores mandan desde 1830 hasta 1846 con Páez como factor aglutinante. Los liberales, aún no bien organizados hasta 1840, toman el poder en 1846, capitaneados por Antonio Leocadio Guzmán, se entregan a la tutoría militar de José Tadeo Monagas y son prácticamente aniquilados por éste, a lo largo de un decenio dictatorial, muy emparentado con el rosismo en sus tácticas socarronas.

Vendrá luego una luna de miel de partidos, donde ambos se prometen lealtad eterna —parecida a la que derrocó el rosismo— y en 1858 cuaja una efímera unidad parlamentaria.

Desde 1830, una generación nueva, de orientación civilista, actúa bajo las banderas del Partido Conservador — más liberal que su antagonista de este nombre. Todos están ansiosos de una renovación en el campo científico, filosófico y político. Su figura más representativa en pensamiento es Fermín Toro, portavoz claro de socialismo utópico en el país, sin aludir a tales corrientes de modo directo, por su filiación conservadora, pero identificable en las ideas que expuso y en los autores citados por afinidad, en sus dos trabajos más valederos y actuales; uno, de análisis económico —*Reflexiones sobre la ley del 10 de abril de 1834*— y otro de política internacional —*Europa y América*. El primero, publicado como libro en 1846; el último, anterior en cronología, editado como artículo en la prensa de 1837. Sería ocioso aquí establecer las coincidencias ideológicas —en economía política y en orientación de socialismo utópico— con las analizadas antes en el *Dogma socialista*. Coinciden a veces hasta en los propios términos de definición. No es descartable la posibilidad de que Toro hubiera conocido el trabajo de Echeverría, o viceversa; queda por averiguar. Ambos coinciden en la fecha de publicación de sus obras políticas citadas. (1837: Primera edición del *Dogma* de Echeverría, publicación de *Europa y América* de Toro. 1846: Segunda edición del *Dogma* y aparición de las *Reflexiones*.) Tampoco es menos posible afirmar que ambos tienen convergencias doctrinarias por la comunidad de fuentes filosóficas en las que se inspiran. Pero sí hay un aspecto que vale destacar en Toro y que supera la conducta del grupo argentino. Me refiero a haber intuido y anunciado como alerta —en *Europa y América*— los peligros del imperialismo europeo, ya en plena ofensiva en Argentina y México por las agresiones francesas y que en el primero de los países contó con el beneplácito de los socialistas, mientras Rosas adoptaba un comportamiento defensivo de la soberanía nacional.

Los planteamientos de Toro se circunscriben a analizar en detallado historial las agresiones cometidas por Francia e In-

glaterra, contra países débiles. Estados Unidos aún era objeto de simpatía en Hispanoamérica sin reticencias. Agregaba Toro —y en esto coincide con los argentinos— que América era el Continente democrático por antonomasia, cuya misión era conservar las instituciones republicanas, pero ajustadas a los conceptos de asociación y armonía de las clases sociales. Nada extraordinario, pues los propios socialistas europeos —cabetistas o icarianos, fourieristas y saint-simonianos— establecieron colonias socialistas fallidas en Estados Unidos y en la California mexicana. Pero sí es Fermín Toro quien por primera vez, con vasta información, osa señalar los lastres y lacerias sociales del capitalismo europeo llegado a la etapa de “feudalismo industrial” —frase copiada de Sismondi—; y luego, comparativamente, afirmar que nuestra sociedad —aún no golpeada por las grandes contradicciones sociales del industrialismo— era el suelo propicio a la perfectibilidad institucional, con la sola ayuda intelectual de Europa; éste, un rasgo diferencial con sus contemporáneos platenses, que subestimaban las posibilidades autóctonas de avance y que abogaban por la inmigración; rasgo positivista en los argentinos, y romántico en el venezolano.

Desde luego que en su pensamiento tuvo errores de cálculo elemental, en el enjuiciamiento de nuestro devenir histórico-social; pro hay que señalarle aciertos como el de propugnar la necesidad de unificarnos defensivamente contra el peligro de las agresiones de potencias industriales y el clamar por la negativa de nuestras repúblicas a firmar pactos o tratados con potencias, si ello coartaba la libertad y la soberanía nacionales o abría oportunidad para recibir golpes de países más fuertes.

### VII. Confluencia de socialismo y positivismo

Algunos argentinos de la generación de utopistas, con el tiempo, llegaron por la vía del análisis social objetivo que habían ensayado, hasta el positivismo. Casos concretos, Sarmiento el de *Conflictos y armonías de las razas en América* y el Alberdi de los últimos años. Un positivista que fue por camino inverso hasta un socialismo más avanzado —Alejandro Korn— opina que, después de la victoria de Caseros, los socialistas argentinos del exilio llegaron a su patria enfilados hacia el positivismo.<sup>19</sup> Lo cierto es que ya el hecho de hallar determinaciones de los fenómenos políticos en la realidad social y económica de nuestras naciones, preparó las mentes y los mentores en la nueva doctrina positiva, cuyos primeros reflejos llegaron a través de un maestro de Augusto Comte —pese a que éste lo

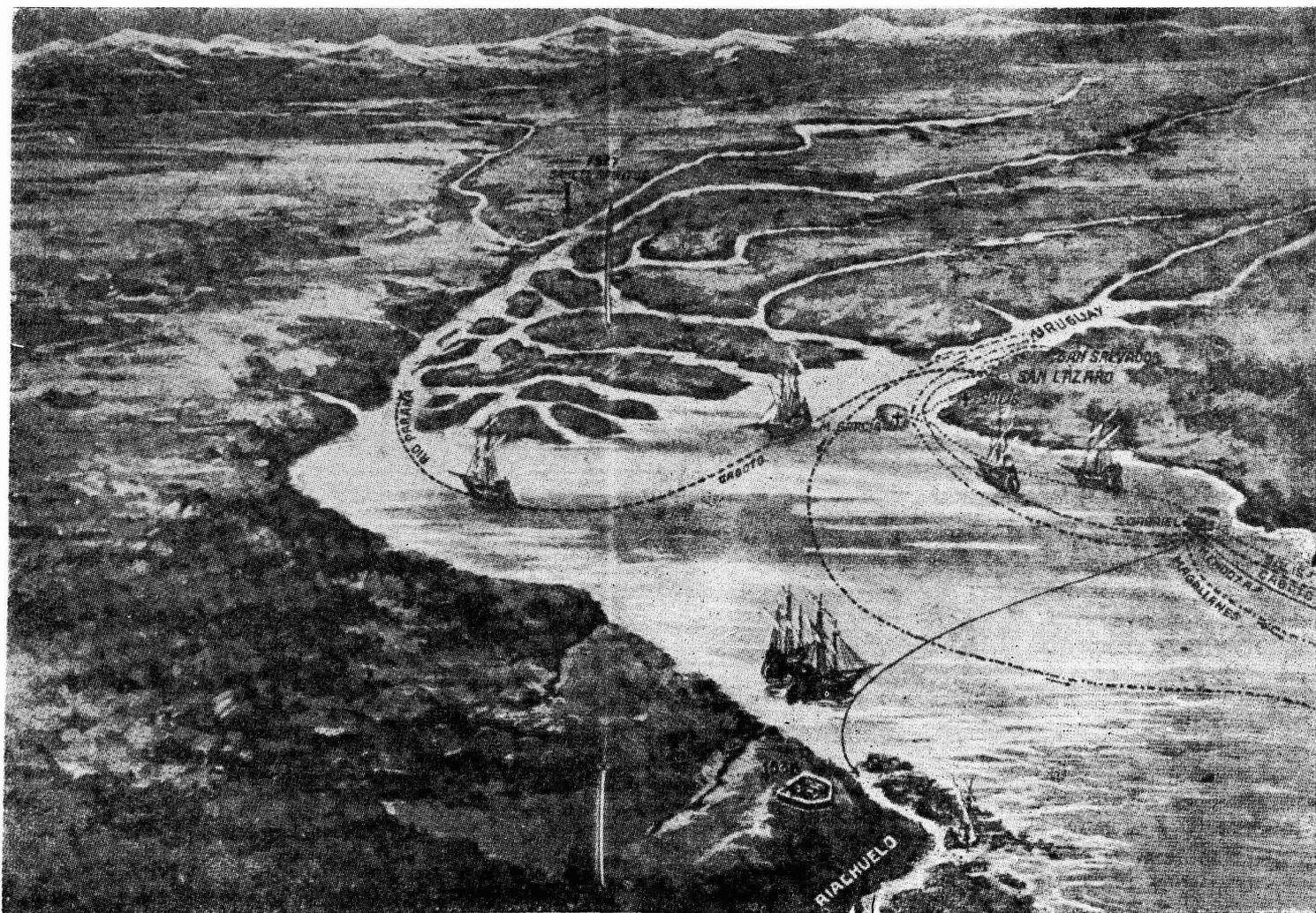
negara posteriormente—; aludo a Saint-Simon, conocido y tomado por cimiento doctrinario entre los ideólogos de nuestro socialismo, tanto en su ideario personal, como a través de sus exégetas franceses e italianos. Así, el Comte de los primeros tiempos<sup>20</sup> coincide con el pensamiento de signo ético de los socialistas europeos, pero más claramente de los hispanoamericanos que se vieron precisados a adoptar métodos y procedimientos más conformes en la objetividad con los fijados por la sociología positiva.

*Nota epilodal.* Las limitaciones de espacio impidieron efectuar una confrontación detallada de las fuentes europeas en el ideario socialista hispanoamericano. Apenas si se mencionan los nombres de algunos de los principales autores, mas quedan sin aludir siquiera nombres cuya huella es palpable en los textos de nuestros autores: Fourier, Owen, Cousin, Lerminier, Lammenais, Bazard y, especialmente, Considérant.

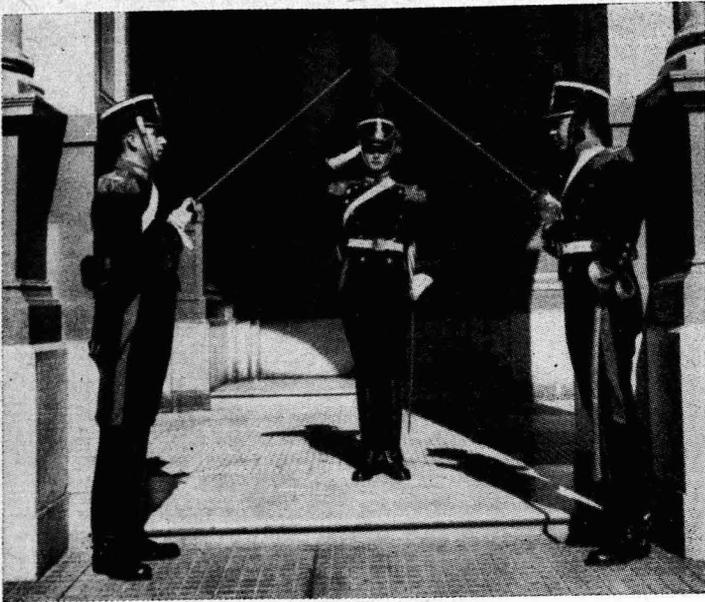
<sup>1</sup> José Gil Fortoul caracteriza la política hispanoamericana de esta época así: “La política de cada pueblo la caracterizan a un tiempo la forma especial de sus instituciones y la manera como éstas funcionan; y por otra parte, la interpretación y aplicación de las leyes constitucionales tienen siempre mayor importancia que la doctrina más o menos avanzada que sirve de norma a los Congresos encargados de redactarlas. La más sabia constitución resulta letra muerta si la contradicen desde luego las costumbres del medio social y político, las tendencias anárquicas o despóticas de los partidos y los procedimientos o autoritarios o disolventes del Gobierno. Compruébalo así la historia de las Repúblicas latinoamericanas durante muchos años del siglo XIX, en las cuales, no obstante la forma de sus constituciones, forma que ha llegado a veces casi a la perfección teórica, el individuo gozó a menudo de menos libertad que en otras naciones sometidas todavía a un régimen constitucional aparentemente anticuado (las monarquías británica, belga, holandesa, italiana); y aun aconteció que la evolución social fuese en algunos períodos más rápida bajo la dictadura que durante el funcionamiento regular del Gobierno legítimo.” (*Historia constitucional*, vol. II, cap. IX, 222.)

<sup>2</sup> En Venezuela, por ejemplo, para ser *ciudadano*, elector o elegido, se requería tener una renta anual de por lo menos cuatrocientos pesos; en cambio, el precepto constitucional que condicionaba al sufragante a saber leer y escribir, no pudo aplicarse nunca. En Argentina, el sufragio universal instaurado por los unitarios, llevó al poder a Juan Manuel de Rosas, para que se eternizara en el mando.

<sup>3</sup> Todas las teorías socialistas —dice Cole— “tienen algo en común: todas tienen como punto de partida el reconocimiento de la importancia capital del ‘problema social’ y la creencia de que el hombre debe tratar este problema mediante alguna acción colectiva. Todas son hostiles al *laissez-faire* a la concepción de una ley natural, que, en ausencia de una intervención humana colectiva en su cumplimiento, de un modo u otro dará buen resultado, cualquiera que sea la manera en que se defina el



Croquis de las primeras rutas de exploración del Río de la Plata



"la realidad social de la Argentina"

bien. Todas se basan en una creencia de las virtudes de la colaboración y en contra de la competencia, o de la planificación en contra de lo que sus adversarios llaman 'empresa libre'. Todas exigen de los hombres una conducta y una actitud de mayor cooperación de las que son peculiares de la sociedad capitalista, o, mejor aún, de las que eran peculiares hace un siglo. El factor común más manifiesto en todos los 'socialismos'... es la censura del espíritu de competencia tal como se manifiesta en la industria capitalista y de sus consecuencias en el malestar y opresión humanos." (*Historia del pensamiento socialista*, I, xxvi, 300-301.)

<sup>4</sup> De 1830 a 1848, el socialismo francés, que triunfa entonces en el mundo entero, lejos de mostrarse materialista, como ha de ser el marxismo alemán, es idealista y sentimental, como la poesía de su tiempo. Es más *fraternitario* que igualitario; más que alegar el derecho, lo que hace es invocar el deber; preconiza la unión y no la lucha de clases, porque concibe una transformación total de la sociedad y porque quiere conducir a la felicidad a la humanidad entera; une la reforma moral, e incluso la religiosa, con las soluciones económicas y sociales que preconiza, y le preocupan la suerte de la mujer, del niño y de la familia, la educación, la justicia, en una palabra, los problemas espirituales, tanto como las mejoras materiales. Por todo lo cual se une estrechamente al romanticismo, y sus influencias, que se compenetran, se suman para obrar sobre la sociedad." (Picard, *El romanticismo social*, III, VII, 328.)

<sup>5</sup> "Al interesarse por el mundo exterior, los románticos vuelven a unir el hombre al universo. En los pensadores sociales de esos comienzos del siglo XIX, el sentimiento de la naturaleza se expresa en la tendencia a buscar explicaciones y leyes para los hechos sociales semejantes a los de las ciencias físicas." (Picard, *El romanticismo social*, II, II, 35.)

<sup>6</sup> Este sacerdote antiescolástico, amigo de las ideas de Bentham, Tracy, Condillac y Holbach, sin duda dejó huella inicial en su discípulo, pese a que más tarde, éste, al contacto directo con las ideas espiritualistas, para entonces en boga por Europa, especialmente en la Francia de Cousin, le fustigase acremente sus inclinaciones pragmáticas. Alberto Palcos anota: "Al formular semejante reproche se desdice del sentido de sus propias prédicas, confirmando los cargos de los que ruidosamente pidieron la destitución de Fernández de Agüero. La juventud estudiosa y la opinión independiente de la capital, es sabido, lo sostuvieron enérgicamente. Aquilataron sus cualidades poco comunes de catedrático, así como su denodado esfuerzo por aventar los espectros filosóficos del coloniaje." (Palcos, *Prólogo al Dogma socialista*, p. XII.)

<sup>7</sup> "Tres hombres —Quiroga, López y Rosas— se dividieron la hegemonía política del país, y sometieron a su influencia a los caudillos menores que se habían encumbrado en las diversas provincias. El despotismo —profetizado muchas veces como secuela inevitable de la libertad indómita— fue el sistema que triunfó en la querrela, ejercido durante algún tiempo por los tres autócratas; pero durante algún tiempo nada más. Lo que Quiroga y López hicieron con los caudillos subalternos, lo realizó más cumplidamente Juan Manuel de Rosas desde Buenos Aires, y poco después, tras la muerte de aquellos dos, su autoridad omnimoda presidió el país, desprovisto de constitución y de leyes más sujeto a una autoridad, más absolutista y centralizada que todas las que hasta entonces tuviera. Por eso puede hablarse, pese a la carencia de formas legales, de un Estado rosista, antitesis del Estado rivadaviano." (José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, IV, 119.)

<sup>8</sup> "Los principios que inspiraron a la minoría revolucionaria de Mayo no murieron al ser disuelta la Asamblea General del año 13. Cuando cayó Alvear, algo esencialmente permaneció inalterado: las nuevas costumbres y el espíritu liberal de la sociedad, resplandecientes con fulgores más firmes en la época de Rivadavia." (...) "Desde la caída de Alvear hasta el año 20 las resistencias fueron formidables: el cauteloso conservatismo de la burguesía rica, la resistencia sorda del clero restaurador, el desbordamiento anárquico de las masas gauchas, el autonomismo recalcitrante de los caudillos feudales, la insolencia motinera de los caudillos militares, todo conspiró contra los que habían concebido la revolución como una transformación sustantiva del régimen colonial y no como una simple cesión de la metrópoli." (Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, I, v, 311-312.)

<sup>9</sup> "Una juventud inquieta y politizada concurría antes de 1837 a la Asociación de Estudios Históricos y Sociales, fundada en la casa de Miguel Cané. Y antes de fundarse el Salón Literario, el mismo Marcos Sastre había fundado en 1835 o '36 un Gabinete de lectura, que funcionaba como Biblioteca Pública anexa a su librería. Éstos pueden considerarse como los antecedentes inmediatos del Salón y de la Asociación de Mayo. (Cf. Palcos, *Prólogo al Dogma socialista*, p. XXI.)

<sup>10</sup> "Pero si la percepción de la ruta en que deba caminar nuestra sociabilidad, debe salir del doble estudio de la ley progresiva del desarrollo humano y de las calidades propias de nuestra nacionalidad, se sigue que dos direcciones deben tomar nuestros trabajos inteligentes: 1º, la indagación de los elementos filosóficos de la civilización humana, 2º, el estudio de las formas que estos elementos deben de recibir bajo las influencias particulares de nuestra edad y nuestro suelo. Sobre lo primero es menester escuchar a la inteligencia europea, más instruida y más versada en las cosas humanas y filosóficas que nosotros. Sobre lo segundo no hay que consultarlo a nadie, sino a nuestra razón y observación propia." (Juan Bautista Alberdi, *Doble armonía entre el objeto de esta institución... Dogma, Documentos...*, 248-249.)

<sup>11</sup> "Todos los partidos desde el principio de la revolución han gritado y se han hecho la guerra a nombre de la libertad: Rosas, Oribe y muchos de sus antagonistas vociferan también a nombre de la libertad; pero ¿qué es la libertad? — la libertad soy yo, contestarán." (Echeverría *Dogma...*, 145-146.)

<sup>12</sup> "Para que la asociación corresponda ampliamente a sus fines, es necesario organizarla y constituir la de modo que no se choquen ni dañen mutuamente los intereses sociales y los intereses individuales, o combinar entre sí estos dos elementos: el elemento social y el individual, la patria y la independencia del ciudadano. En la alianza y armonía de estos dos principios estriba el problema de la ciencia social." (*Dogma...*, 154.)

<sup>13</sup> "Todas las revoluciones se parecen en este sentido, que todas tienen por blanco echar por tierra el gobierno establecido y poner en su lugar otro más conforme con las ideas dominantes..." (Echeverría, *Origen y naturaleza de los poderes extraordinarios acordados a Rosas*, O. C., v. 5, 301-303.) "No entendemos por revolución las asonadas ni turbulencias de la guerra civil; sino el desquicio completo de un orden social antiguo, o el cambio absoluto, tanto en el régimen interior como exterior de una sociedad." (*Dogma...*, 187.)

<sup>14</sup> "La sociedad religiosa es independiente de la sociedad civil: aquélla encamina sus esperanzas a otro mundo, ésta las concentra en la tierra: la misión de la primera es espiritual, la de la segunda temporal. Los tiranos han fraguado de la religión cadenas para el hombre, y de aquí ha nacido la impura liga del poder y el altar" (...). "El Estado, como cuerpo político, no puede tener una religión, porque no siendo persona individual, carece de conciencia propia. El principio de la libertad de conciencia jamás podrá conciliarse con el dogma de la religión del Estado" (...). "Los eclesiásticos, como miembros del Estado, están bajo su jurisdicción, y no pueden formar un cuerpo privilegiado y distinto en la sociedad. Como los demás ciudadanos estarán sujetos a las mismas cargas y obligaciones, a las mismas leyes civiles y penales, y a las mismas autoridades" (...). (*Dogma*, 167-171.)

<sup>15</sup> "La soberanía es el acto más grande y solemne de la razón de un pueblo libre. ¿Cómo podrán concurrir a este acto los que no conocen su importancia? ¿Los que por su falta de luces son incapaces de discernir el bien del mal en materia de negocios públicos? ¿Los que, como ignorantes que son de lo que podría convenir, no tienen opinión propia, y están por consiguiente expuestos a ceder a las sugerencias de los mal intencionados? Los que por su voto imprudente podrían comprometer la libertad de la patria y la existencia de la sociedad?" (*Dogma*, 202.) (...) "Para emancipar las masas ignorantes y abrirles el camino de la soberanía, es preciso educarlas" (*Ibid.*, 202). "Mientras el espíritu público no haya adquirido la madurez necesaria, las constituciones no harán más que dar pábulo a la anarquía y fomentar en los ánimos el menosprecio de toda ley, de toda justicia y de los principios más sagrados" (*Ibid.*, 208.)

<sup>16</sup> "Queremos una política, una religión, una filosofía, una ciencia, un arte, una industria que concurren simultáneamente a idéntica solución moral: que proclamen y difundan verdades enlazadas entre sí, las cuales se dirijan a establecer la armonía de los corazones e inteligencias, o la unión estrecha de todos los miembros de la familia argentina." (...) "Todo lo que indique adelanto, todo lo que haya de legítimo en los intereses y doctrinas de las facciones de la revolución, lo adoptaremos." (*Dogma*, 216-217.)

<sup>17</sup> "En nuestra época no tiene la autoridad y el valor de Doctrina Social la que no se radica a un tiempo en la ciencia y en la historia del país donde se propaga. Pero persuadido yo de esto, y en vista de la infecunda chachara de nuestra prensa, me esforcé en sentar sobre el fundamento histórico, indestructible, de la tradición de Mayo, los rudimentos de una doctrina social científica y argentina. Esta tentativa tenía doble objeto: 1º, levantar la política entre nosotros a la altura de una verdadera ciencia, tanto en la teoría como en la práctica; 2º, concluir de una vez con las divagaciones estériles de la vieja política de imitación y de plagio que tanto ha contribuido a anarquizar y extraviar a los espíritus entre nosotros." (Echeverría, "Carta 2ª de polémica con De Angelis", en *Dogma...*, Documentos, 422.)

<sup>18</sup> Cito fragmentos de dichas cartas: "En las manos de Montevideo, de Bolivia y de la Francia está la suerte de Sud-América." (...) "La imaginación de usted es demasiado activa para que me ponga a cansarle con la representación de las ventajosas políticas, internacionales, literarias, comerciales, etcétera, que podríamos obtener con la residencia de algunos jóvenes laboriosos de la nueva era en Bolivia o el Perú. No cree usted que, al menos, echaríamos, desde los dos términos a la tierra de Bolívar y San Martín, las bases indestructibles de la unidad americana?" ("Carta a Alberdi, fechada el 21 de enero de 1839 en Buenos Aires", *Dogma...*, Documentos, 325-326.)

<sup>19</sup> Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, IV, 75.

<sup>20</sup> "Se verá que el Saint-Simon de las primeras opiniones fue precursor de Augusto Comte, el Comte de la Filosofía Positiva, más bien que el posterior de la Política Positiva. El positivismo de Comte fue en realidad, y esencialmente, un desarrollo de las ideas de Saint-Simon, y la primera obra de Comte fue escrita bajo la vigilancia de Saint-Simon, cuando Comte era su amanuense y alumno. A Comte le desagradaba que le recordaran esto. Se apartó pronto de Saint-Simon, sobre todo por el aspecto religioso de la doctrina última de Saint-Simon. No obstante, Comte mismo, en sus fases posteriores, llegó a una opinión que tenía mucho de la doctrina del 'Nuevo Cristianismo' de Saint-Simon acerca de los sabios como dirigentes de la educación y consejeros del Estado." (Cole, *Historia del pensamiento socialista*, I, IV, 55.)

# Fuentes europeas e implicaciones sociales del pragmatismo

Por Philip P. WIENER

El pragmatismo ha sido considerado frecuentemente como una filosofía característica de la cultura norteamericana y, de acuerdo con esta apreciación, se le ha atacado como tal. Ha sido llamado la filosofía de la burguesía imperialista de Wall Street por los escritores soviéticos, la esencia del mercantilismo por Bertrand Russell (aludiendo a la teoría de William James de que la verdad es "valor en caja"); ha sido denominado asimismo un fruto vulgar de los materialistas hombres de negocios norteamericanos, una forma del "positivismo antimetafísico" por los fenomenólogos alemanes, un antiintelectualismo ateo por los intelectuales franceses y católicos (Schinz, Maritain), y, finalmente, se ha visto en el pragmatismo los buenos deseos de un adolescente no cultivado aún, o el sueño propio de liberales que se imaginan que los problemas de la humanidad pueden ser resueltos pura y simplemente por la inteligencia humana.

Pero, en realidad, el estudio histórico del pragmatismo demuestra cuán falsa es esa emotiva caracterización del pragmatismo, si exceptuamos de ella el último de los puntos citados, a saber: su aspiración a utilizar más ampliamente la inteligencia para resolver nuestros problemas sociales y morales. En efecto, la historia de la filosofía pone de manifiesto que esa aspiración no es exclusiva del pragmatismo norteamericano, sino que hunde sus raíces en la vieja tradición griega del principio protagórico de "el hombre es la medida de todas las cosas" y de la tesis socrática de "la virtud es conocimiento", tradición que prosigue en la defensa platónica y aristotélica de la vida de la razón, ya sea en este mundo terreno o, como pretendía la escolástica medieval, en la vida futura del espíritu. Esta tradición persistió a través del renacimiento que conoció la ciencia experimental durante los siglos XVI y XVII, renacimiento que renovó la fe del hombre en la razón hasta el punto de servir de alicata, en el siglo XVIII, a la Ilustración inglesa, francesa y alemana. La Edad de la Razón trajo esperanzas y trajo asimismo emancipación a las colonias americanas merced a los esfuerzos pragmáticos de Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, y los paladines de la liberación de los países latinoamericanos en el siglo XIX.

Me propongo ahora bosquejar brevemente las fuentes del pragmatismo en el Viejo Mundo para poner de relieve cuán grande es la deuda contraída con la filosofía europea por los pensadores que se llamaron a sí mismos pragmatistas, a saber: William James, Charles S. Peirce, John Dewey, George Herbert Mead, C. I. Lewis, y otros. En cierto sentido, y por muy originales que sean considerados los filósofos o se consideren a sí mismos, todos ellos extraen sus ideas de la cultura transmitida a través de sus maestros y escritos. La originalidad estriba en el modo peculiar de entrelazarse las diversas corrientes intelectuales heredadas para formar un patrón único bajo la influencia del trasfondo social, político, artístico y religioso de la cultura de cada filósofo en particular. Si repito en este momento lo que ya saben los estudiosos de las fuentes euro-

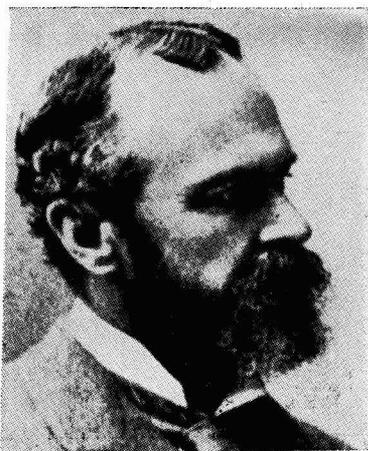
peas de la filosofía en los Estados Unidos, es debido a que los críticos europeos y latinoamericanos del pragmatismo no se percatan, al parecer, de que con su crítica están criticando una parte de su propia herencia. Al defender ciertos rasgos del pragmatismo, sobre todo aquellos que suelen ser pasados por alto, o sea, sus concepciones de la verdad, la realidad y la justicia, tales como se exponen en los escritos de Charles S. Peirce y William James —los filósofos pragmatistas norteamericanos más originales y profundos—, me encuentro con que no hago más que defender una herencia espiritual bien conocida.

Dividiré mis observaciones en dos partes: I. *Fuentes del pragmatismo* en Grecia, la Edad Media, el empirismo inglés y continental de los siglos XVII y XVIII, y la Ilustración francesa y alemana. II. *Implicaciones sociales de la filosofía pragmatista* en relación con la teoría de la verdad, la realidad y los valores humanos, especialmente los ideales políticos y sociales.

Conocemos la influencia de la idea de los derechos naturales del hombre, defendida por Locke, Hobbes, Spinoza y los *philosophes* admirados por Jefferson y Franklin. Kant encabezó un movimiento de alejamiento de la ética metafísica y la teología, y Hegel propugnó un racionalismo orgánico que tuvo en Marx a su sucesor materialista. No podemos dejar de señalar que los adeptos de John Dewey y Marx comparten ciertas tesis acerca de la transformación del orden social, aunque difieren con respecto a los medios que deben utilizarse.

## *Fuentes europeas del pragmatismo*

Cuando Protágoras dijo que "el hombre es la medida de todas las cosas", la tesis pragmática del relativismo humanista recibió su expresión filosófica. Protágoras era un sofista o maestro del saber, y es probable que fueran los sofistas quienes introdujeron a Sócrates en la filosofía. Platón atacó con vehemencia a los sofistas movido por el temor de que pudieran hacer que los hombres cayeran en el escepticismo acerca de la existencia y el valor de la verdad, la bondad y la belleza absolutas, tesis que Platón había extraído de lo que él consideraba lo mejor en la tradición griega. Si no fuese por la dramática caricatura, trazada por Platón, de Trasímaco, Glaucón y otros sofistas —pues a Protágoras lo trata con más respeto— la palabra "sofista" no habría adquirido el significado peyorativo de hombre que corrompe el alma con sus ardidés lógicos. Ahora bien, William James, F. C. S. Schiller, Peirce, Dewey y Mead estaban de acuerdo con el relativismo humanista de Protágoras al sostener que no podemos privar al conocimiento y a la realidad de los caracteres derivados del modo como la mente del hombre aborda las cosas, sobre todo cuando se trata de una situación humana.



William James



Charles Sanders Peirce



John Dewey

Entre las fuentes inglesas del pragmatismo están, en el siglo XVIII, el grupo de los empiristas escoceses y de los "realistas del sentido común", desde Hume a Thomas Reid. El "empirismo radical" de William James entronca, en el plano epistemológico, con el "sensorialismo" de Berkeley así como con el "impresionismo" de Hume.\* En cuanto a la ética y a la filosofía de la religión, estaba influido por el fourierismo de su padre, el populismo de Tolstoi y el voluntarismo de Renouvier y Lequier. Peirce hizo suya la distinción de Reid entre sensación como conciencia inmediata de los qualia con su carácter "primario" y percepción como especie de inferencia inconsciente del objeto a partir de las sensaciones. El escepticismo acerca de la "sustancia" metafísica, separada de nuestra experiencia inmediata, se remonta al nominalismo de Occam y al realismo aristotélico de Duns Scoto cuya doctrina de la *hecceidad* defendía. Peirce. Pero es indudable que lo que ejerció una influencia dominante en el pragmatismo era la idea que subyace continuamente en el empirismo inglés: en la concepción lockiana de la sustancia como "aquello que no sé lo que es" y que está debajo de nuestras ideas, en la disolución berkeleyana de la materia en cuanto ésta no existe "sin el espíritu", y en el análisis de Hume de los cuerpos y las almas como "manojos de impresiones". Mientras James adoptaba el fenomenalismo de Hume, Peirce trataba de conjugar el realismo escocés del sentido común con el idealismo trascendental de Kant, Schelling y Hegel. John Dewey, que había empezado siendo un hegeliano, se convirtió cada vez más, a partir de 1900, en un experimentalista e instrumentalista.

Que los problemas epistemológicos se relacionan frecuentemente con las dificultades de la humanidad en un plano cultural y con sus valores; he ahí un atisbo histórico de Peirce y Dewey. Así, por ejemplo, en el siglo XIV, el nominalismo radical o terminismo de Guillermo de Occam constituía un reto conciliar a la autoridad del papa respaldada por el realismo platónico. El realismo aristotélico de Duns Scoto era demasiado conservador para los occamistas, según Peirce, y por ello el realismo escotista no era apoyado por la clase media intelectual en ascenso. Locke dio expresión al principio de la tolerancia y exhortaba a la serenidad de la Razón contra el intolerante "entusiasmo" de los realistas y los "levellers" (o "niveladores") que apelaban, en un caso, al derecho divino mientras que, en otro, se basaban metafísicamente en la sustancia de las cosas y en la naturaleza humana. La situación social de los años que siguieron a la "Gloriosa Revolución" Inglesa permite comprender el método simple e histórico de Locke, método que, en forma primaria, revelaba ya el énfasis que el pragmatismo pone en el cambio de las ideas y "situaciones" que modifican, a su vez, las cosas y los valores. Montesquieu y Voltaire admiraron a Locke y aunque no interpretaron bien su concepción política con su sistema de contrapesos y equilibrios, estaban convencidos de la bondad, en el aspecto social, de los principios de tolerancia y de separación de la autoridad civil y la eclesiástica, de suerte que la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y la Declaración de los Derechos del Hombre en Francia fueron la encarnación pragmática de los eternos principios de los derechos naturales, trasplantados éstos de la Ciudad de Dios a la Ciudad Humana.

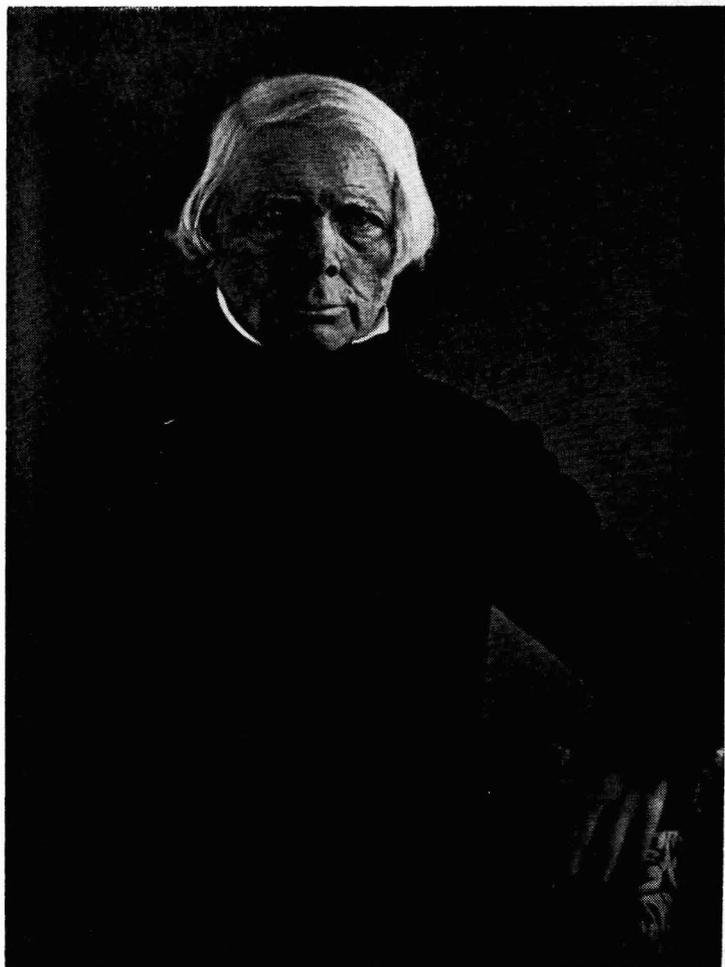
En el siglo XIX, las principales influencias que se advierten en la formación del pragmatismo norteamericano, además de la representada por la tradición empirista inglesa, son las siguientes: los aspectos antimetafísicos de la filosofía de Kant, el movimiento positivista de Comte, Mill, Spencer, Mach, Poincaré y, en general, la reacción contra el idealismo hegeliano, aunque también Hegel dejó su huella en Peirce y Dewey. Cierta forma de darwinismo empirista (diferente del darwinismo metafísico "alemán" de Ernst Haeckel) fue defendida por Chauncey Wright, el más antiguo inspirador de William James y Charles S. Peirce. Ahora bien, Peirce defendía el racionalismo y organicismo monista de Hegel mientras que James abogaba más por un "empirismo radical" pluralista; ambas doctrinas, el idealismo hegeliano y el empirismo naturalista, dejaron profundas huellas en la filosofía social de Dewey, cuyo oscuro lenguaje refleja a veces sus dificultades para reconciliar su primitiva concepción hegeliana con su experimentalismo posterior. Es evidente que los pragmatistas norteamericanos tuvieron que hacer frente a los mismos problemas que los europeos al tratar de reconciliar el "tierno" idealismo metafísico con el "duro" naturalismo experimental, así como la búsqueda racional de un esquema coherente y duradero con las frustraciones inevitables

derivadas de las condiciones temporales y de las limitaciones humanas.

### *Implicaciones sociales del pragmatismo*

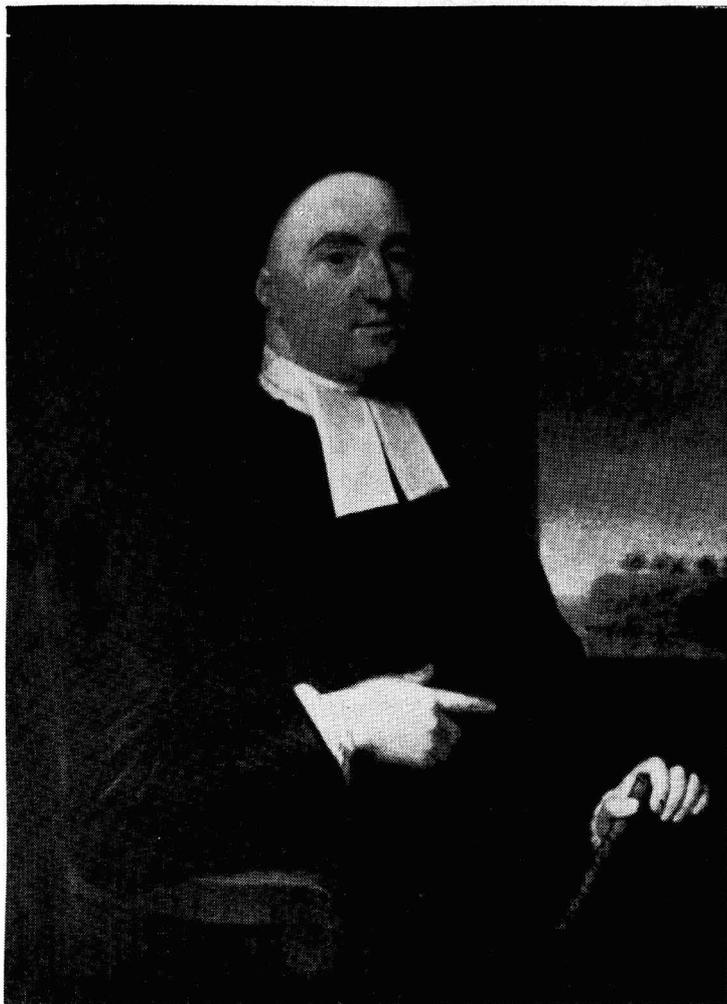
En otra parte he resumido los principales rasgos históricos de la filosofía pragmatista caracterizándola como un empirismo *temporalista*, un relativismo *humanista*, un *falibilismo* y un *individualismo democrático*. Estos rasgos se manifiestan en las ideas pragmatistas de verdad, realidad y valor. Al extraer éstas de los escritos de Peirce, James, Dewey y Mead, no podemos dejar de advertir cómo surgen del pasado revolucionario norteamericano y de nuestra emancipación social de las caducas tradiciones europeas medievales y feudales. También podemos comprender por qué miraban el pasado de un modo tan optimista, abrigando una fe casi universal en la posibilidad del progreso humano.

La teoría peirceana de la verdad hace depender ésta del consenso de todos los que investigan honestamente un problema, mediante procedimientos científicos o racionales, sin otro propósito que el de descubrir la realidad. Esta realidad es el objeto de la búsqueda social de la verdad, y mientras no hayamos agotado los medios racionales o científicos de resolver un problema, jamás podremos estar absolutamente seguros de que poseemos la verdad, o de que ya conocemos la realidad que atrae nuestra atención. Según Peirce, los procedimientos científicos más exactos son el método experimental y el probabilista, y la verdadera esencia del método científico consiste en su capacidad de autorrectificación o falibilismo consciente por oposición al autoritarismo escolástico, al racionalismo *a priori* y al tenaz subjetivismo. El resultado filosófico que aporta el pragmatismo de Peirce es la humildad, el respeto por el cambio y la contingencia de la existencia, la probabilidad de todo conocimiento científico de los hechos y el carácter colectivista, acumulativo de la investigación y el progreso científicos. El método colectivista de la ciencia no es totalitario sino democrático en este importante sentido: en el de que ningún resultado, por bello que sea, debe considerarse *definitivo* o como un resultado que escape a la posibilidad de ser rectificado por cualquier investigador individual capaz de aportar públicamente una demostración contraria a una ley o teoría científica admitida hasta entonces. Sin embargo, la libertad de investigación científica no está garantizada contra la *utilización* totalitaria de la ciencia por quienes detentan el poder político. De aquí que las revoluciones norteamericana y francesa, inspiradas por la revolución



Friedrich Schelling — "el idealismo trascendental"

\* Sin embargo, James también estaba influido por el idealismo orgánico de Lotze: cf. O. Kraushaar, *La influencia de Lotze en el pragmatismo y la filosofía práctica*, J. H. I., 1 (1940), 439-458.



George Berkeley — “la disolución de la materia”

científica del siglo XVII y por la defensa de los Derechos del Hombre en el siglo XVIII, sean una ilustración de la tesis pragmatista según la cual el problema fundamental de la filosofía es extender la libertad democrática, inherente al método científico, de las ciencias físicas y naturales a la esfera social, es decir, al campo de la lucha del hombre por alcanzar mayor igualdad, fraternidad y libertad.

Peirce y el juez Holmes pertenecían socialmente a la aristocracia intelectual de Nueva Inglaterra y ambos eran conservadores en el terreno político; únicamente estaban dispuestos a aceptar la democracia y el movimiento obrero si la evolución y la gracia de Dios así lo exigían. Citaré a continuación una página de una carta de Peirce escrita en 1908 cuando ya tenía casi setenta años (Cartas a Lady Welby, 23 de diciembre de 1908).

“Siendo como soy un convencido pragmatista en semiótica, es natural y forzoso que nada pueda parecerme más necio que el racionalismo, y que piense que la tontería en política no puede ir más lejos de donde ha ido el liberalismo inglés. El pueblo debe ser esclavizado; sólo los esclavistas deben practicar las virtudes que por sí mismas pueden mantener su dominio. Inglaterra descubrirá demasiado tarde que ha minado las bases de la cultura. La lengua más perfecta que jamás se haya hablado fue el griego clásico, y es evidente que ningún pueblo la habría hablado, si no hubiera contado con un gran número de esclavos inteligentes. En cuanto a nosotros, los norteamericanos, que en un principio tuvimos sentido político, siempre hemos mostrado una disposición a tolerar semejante aristocracia cuando la hemos tenido; y, constantemente, hemos experimentado y sentido con fuerza las ruinosas consecuencias del sufragio universal y de un gobierno débilmente ejercido. Aquí tenéis a las organizaciones obreras, en cuyas manos estamos poniendo el gobierno, y que hoy claman por el ‘derecho’ a perseguir y matar a quien les plazca. Estamos haciendo de ellas una clase gobernante, y lo mismo hace Inglaterra. Esto sería una saludable revolución, pues es evidente que cuando la clase más baja insiste, como está insistiendo, en esclavizar a la clase alta, y ésta es precisamente su intención, y la clase alta es ya tan poco viril que lo permite, debe tratarse de una revolución por la gracia de Dios. Y la única esperanza que me queda es que, una vez en el poder, no sean tan débiles como para dejarlo escapar de sus manos. Por supuesto, ello significará cierta vuelta a los tiempos oscuros, y el resultado será una nueva civilización, pero esta

vez con cierta esperanza de que la clase gobernante haga uso del sentido común para mantener su dominio. Los racionalistas creían que sus frases daban satisfacción a ciertos sentimientos. Eran víctimas de la ilusión hedonista. Pero se encontrarán con que están delectando la revolución más degradante.”

William James tenía una fe más whitmanesca o una voluntad de creer en la democracia, y John Dewey añadía a las “variedades de la experiencia religiosa” de James una fe en el hombre sencillo y en la capacidad de la inteligencia para resolver los problemas sociales sin recurrir a la revolución violenta ni volver a los tiempos oscuros. Dewey se acercó al liberalismo que Peirce consideraba tan necio, pero tanto él como Peirce estaban de acuerdo en que la razón tenía que ser más experimental que el racionalismo tradicional.

Sabemos hasta qué punto John Fiske, pese a su darwinismo social y espencerismo idealizado, consideraba el Nuevo Mundo como un futuro esperanzador para los emigrantes europeos que, borrando los vestigios de una aristocracia feudal, buscaban la libertad y una nueva vida aquí. Señalemos, por otra parte, que Fiske había contribuido a escribir la historia de los primeros tiempos de Hispanoamérica. Ya Darwin, en su obra juvenil *El viaje del S. S. Beagle* (1847), había expresado el horror que le producía el trato inhumano de los dominadores españoles a los nativos sudamericanos. William James protestó en 1898 contra la política de nuestro Departamento de Estado en Venezuela, así como en cualquier lugar donde el garrote del imperialismo trataba de destruir la verdadera herencia de la Revolución Norteamericana. John Dewey fue a México en 1936 para investigar el asunto Trotsky, y regresó convencido de que era víctima de un asesinato civil stalinista. El hecho de que en 1927 hubiera visitado el joven Estado Bolchevique y alabado sus planes de bienestar social, sólo demuestra el carácter transitorio y provisional de las declaraciones sobre asuntos sociales; Dewey también condenó todas las guerras después de la Primera Guerra Mundial; sin embargo, cambió de buen grado su opinión al percatarse de la naturaleza brutal de la guerra de exterminio que hacía Hitler. La “situación específica”, siempre subrayada por Dewey, exige más bien un estudio *experimental* de los problemas sociales que la formulación de principios grandilocuentes acerca de los “valores” eternos.

El principio pragmático que guía la política social no es sino el principio utilitario de “la mayor o más alta felicidad para el mayor número”; Bentham y Mill lo habían tomado de los pensadores ilustrados del siglo XVIII, como Beccaria y Hume, pero dicho principio deriva, en última instancia, del pensamiento griego, del budismo y el cristianismo primitivo.

¿Carecía de sentido religioso la teoría de los valores de los pragmatistas norteamericanos? Estoy seguro de que no, pero es preciso definir de nuevo qué se entiende por “sentido religioso”, puesto que eso es lo que implica socialmente la reconstrucción pragmatista de la filosofía.

Es un hecho histórico que todos los fundadores norteamericanos del pragmatismo eran protestantes que seguían el unitarismo de Emerson y Teodoro Parker; era ésta una secta que muchos consideraron en el pasado y consideran aún como no cristiana en virtud de que disolvía la divinidad de Cristo en un teísmo altruista. Pero no debemos olvidar que James siempre respetó el misticismo religioso de su padre y condenó incluso el agnosticismo viendo en él “uno de los ídolos más falsos que hayan salido del taller de los filósofos”. Ahora bien, las *Variedades de la experiencia religiosa* expresaban una consideración psicologista o incluso psicoanalítica por las virtudes reformadoras de la religión sin aceptar las pruebas racionalistas en favor de la existencia de Dios. Peirce expuso en un poético ensayo “Un argumento descuidado en favor de la existencia de Dios” que es, en realidad, una variante del argumento que parte de la idea de Dios, e hizo de la religión una viva experiencia del amor *versus* el *odium theologicum*. “Pienso que el cristianismo fue probablemente un desarrollo superior del budismo, modificado por la creencia judía en un Dios vivo”, escribió Peirce (Cartas a Lady Welby, 23 de diciembre de 1908). En Dewey y Mead hallamos lo que Durkheim consideraba como el fundamento social de la religión, puesto que para ellos el mejoramiento de la vida social del hombre en un Estado de bienestar era la única forma en que podía manifestarse creadoramente, y de un modo tangible, el amor divino. La guerra de unos hombres contra otros debe dejar paso a la guerra de los hombres contra los enemigos comunes de la humanidad, a saber: las fuerzas satánicas de la miseria, la enfermedad, el fanatismo y la ignorancia. (Cf. el ensayo de William James *Los equivalentes morales de la guerra*.) ¿Podríamos hallar una utopía más humanista en cualquiera de las religiones más antiguas? Puesto que, en mi opinión, William James no era pura y sim-



John Locke — "metodo simple e histórico".

plemente un pragmatista norteamericano, sino un profeta moral, cuyo mensaje es preciso recordar hoy, permítanme citar mi libro *Evolution and Founders of Pragmatism* (Harvard University Press, 1949, p. 126).

James, Norton y Abbot pertenecían a la Liga Anti-imperialista de New England, fundada por un grupo de liberales de Boston, que durante cinco años expresó su indignación contra la política de nuestros gobiernos hacia Filipinas, Haití y Venezuela. En un mensaje dirigido en 1903 a la Liga, James juzgó con suma severidad y pesimismo la política nacional de nuestro gobierno:

"El país ha regurgitado de una vez por todas la Declaración de Independencia y el Farewell Address, y ya no volverá a tragarse de inmediato lo que tan felizmente ha tenido que vomitar. Ha llegado así a un hiato. Se ha empujado deliberadamente y se ha unido a la manada general de los lobos. Y saborea esta actitud. Cree que ya nos hemos quitado los pañales y hemos alcanzado la mayoría de edad. Ello hace que el viejo liberalismo y el nuevo sean dos cosas distintas. Mientras que el viejo liberalismo estaba en el poder, el nuevo está en la oposición."

La única esperanza que nos queda con respecto a nuestra evolución política, agregaba James, es el abandono de nuestra descarada piratería de imperialismo nacionalista, y hacer causa común con "el gran partido liberal internacional y cosmopolita, el partido de la conciencia y la inteligencia en el mundo entero... Nosotros sólo somos su sección norteamericana, la sección que aquí hace la guerra a las fuerzas oscuras y que desempeña su papel en la larga campaña por la verdad y un trato justo que debe ser proseguida, hasta el fin de los tiempos, en todos los países del mundo."

En *Varietades de la experiencia religiosa*, James comparaba las ideas sociales de los socialistas utópicos con la fe de los santos cristianos en el reino del cielo. Cuatro años antes de las Conferencias de Gifford (1900), James había censurado a Le Bon por condenar como una "locura" todas las formas de socialismo; cuatro años después de esas conferencias, escribió a H. G. Wells ensalzando del modo más caluroso su socialismo evolutivo. Sin embargo, lo que le interesaba a James (a diferencia de Wells) no era la evolución de un socialismo científico, sino la posibilidad de emancipar a los individuos, cuya vida espiritual se veía frustrada por el voraz mercantilismo de la Edad del Oro. Y contra esto descargaba James su indignación moral en forma tolstoiana.

James puso de manifiesto la hipocresía que escondían los argumentos pseudoevolucionistas de los darwinistas sociales, que

nes trataban de justificar así el imperialismo y la explotación del débil. Aunque conocía bastante mal la economía política, razón por la cual no podía criticar las teorías económicas de los adoradores de los grandes negocios y de la "Diosa ramera del Éxito", condenó, sin embargo, dichas teorías en términos categóricos. Su liberalismo social y político da un mentís a la interpretación marxista del pragmatismo como "reflejo" e instrumento de la ideología de una clase explotadora. Aunque James no fue el ingeniero social de la democracia norteamericana, vivirá como su profeta moral. Su sentido religioso del carácter sagrado del individuo le llevaba a considerar corrompidas la mayoría de las grandes instituciones. "Nosotros, los 'intelectuales' de Norteamérica, debemos esforzarnos siempre por mantener nuestros caros derechos individualistas y la libertad frente a esas instituciones. Toda gran institución, por buena que sea, es un medio de corrupción. Su plena idealidad sólo puede hallarse en la libre relación personal." (*Cartas a William James*, vol. II, p. 100, edición inglesa.)

No podría encontrar mejores palabras para expresar el espíritu de nuestra Conferencia.

Concluyo este estudio histórico del pragmatismo norteamericano con tres párrafos que, en mi opinión, siguen teniendo importancia hoy día, y daré por terminadas mis observaciones con la cita de ellos (*loc. cit.*, pp. 203-204).

La fe política común de todos nuestros primeros pensadores pragmatistas se basaba en la ética utilitaria y democrática del individualismo a la que se subordinaban todas las instituciones sociales. Condenar la filosofía pragmatista norteamericana como un burdo oportunismo que supedita la verdad al "valor en caja", o como la ideología de los imperialistas de Wall Street, es una parodia de esta filosofía. El principio utilitarista de "la mayor felicidad para el mayor número" constituye la base de la ética de la democracia. Nuestros pragmatistas se adhirieron a él con un fervor verdaderamente religioso, a la vez que se pronunciaban contra el tosco individualismo de los darwinistas sociales como Spencer, y contra el empedernido colectivismo de los revolucionarios europeos. El pragmatismo pluralista consideraba que los sentimientos sociales humanos pueden evolucionar más allá de la base animal del gregarismo tribal, y trascender, mediante un lento proceso de educación y evolución social, el nivel brutal de la lucha biológica por la existencia. El ensayo de Huxley sobre *Ética y evolución* contraponía la voluntad moral del hombre civilizado a la indiferente crueldad de la evolución cósmica, de la misma manera que lo hicieron nuestros pragmatistas evolucionistas norteamericanos movidos por un interés ético. James se inclinaba a reducir el dominio de la ciencia a fin de mantener esta fe, y exhortaba a profesar una filosofía secular y democrática de la religión, oponiéndose así a la vida banal y sin sentido que no conoce otro fin que el interés egoísta o el placer momentáneo, logrado a costa del trabajo de otro. Las altas cualidades éticas de sus diversas concepciones de la evolución se contraponen al duro espíritu de competencia y a la frenética exaltación propia con que el "darwinismo social" pretendía justificar la creciente expansión comercial de los Estados Unidos. En general, nuestros pensadores se interesaban mucho más por la ética social que por la ciencia económica aplicada, pero su carencia de conocimientos en este terreno no disminuye su patente aversión al oportunismo materialista, ya sea en su forma egotista o en la totalitaria.

La cuestión más imperiosa del mundo de la postguerra es la de determinar qué suerte de instituciones mundiales y guías prácticas de la civilización pueden esperarse de los pensadores norteamericanos, formados de acuerdo con métodos científicos, como medios de realización de los ideales democráticos. Ya he indicado que, desde un ángulo histórico, las vías fueron despejadas por un grupo de filósofos norteamericanos que resistieron el embate intelectual de la controversia darwiniana, rescatando con ello a las ciencias naturales y sociales de las manos muertas de los sistemas metafísicos y teológicos cerrados. El hábito de la búsqueda desinteresada de la verdad, junto con el respeto por las ideas pasadas y vigentes, sin excluir el análisis crítico inquebrantable de ellas, se combinaron con un profundo respeto religioso por el individuo y con la comprensión de la necesidad práctica de la cultura científica y filosófica. Ninguna civilización futura podrá prescindir de esta religión secular y del respeto político por las libertades civiles.

Si la filosofía norteamericana ha de seguir siendo una fuerza cultural en el mundo, tendrá que inspirarse, en su herencia pragmatista. Esta herencia encierra la fe razonada y humanista de que en el curso futuro de la evolución habrá cabida para la cooperación entre individuos libres a fin de enriquecer la vida con actividades pacíficas y creadoras que trasciendan la pura lucha por la existencia y la fuerza.

# Testamento de Hécuba

*A Ofelia Guilmain, homenaje*

Torre, no hiedra, fui. El viento nada pudo  
rondando en torno mío con sus cuernos de toro:  
alzaba polvaredas desde el norte y el sur  
y aun desde otros puntos que olvidé o que ignoraba.  
Pero yo resistía, profunda de cimientos,  
ancha de muros, sólida  
y caliente de entrañas, defendiendo a los míos.

El dolor era un deudo más de aquella familia.  
No el predilecto ni el mayor. Un deudo  
comedido en la faena, humilde comensal,  
oscuro relator de cuentos junto al fuego.  
Cazaba, en ocasiones, lejos, y por servir  
su instinto de varón  
que tiene el pulso firme y los ojos certeros.  
Volví con la presa y la entregaba al hábil  
destazador y al diestro  
afán de las mujeres.

Al recogerme yo decía: Qué hermosa  
labor están tejiendo con las horas mis manos.  
Desde la juventud tuve frente a mis ojos  
un hermoso dechado  
y no ambicioné más que copiar su figura.

En su día fui casta  
y después fiel al único, al esposo.

Nunca la aurora me encontró dormida  
ni me alcanzó la noche  
antes que se apagara mi rumor de colmena.  
La casa de mi dueño se llenó de mis obras  
y su campo llegó hasta el horizonte.

Y para que su nombre no acabara  
al acabar su cuerpo,  
tuvo hijos en mí, valientes, laboriosos,  
tuvo hijas de virtud,  
desposadas con yernos aceptables  
(excepto una, virgen, que se guardó a sí misma  
tal vez como la ofrenda para un dios).

Los que me conocieron me llamaron dichosa  
y no me contenté con recibir  
la feliz alabanza de mis iguales,  
sino que me incliné hasta los pequeños  
para sembrar en ellos gratitud.  
Cuando vino el relámpago buscando  
aquel árbol de las conversaciones  
clamó por la injusticia el fulminado.

Yo no dije palabras, porque es condición mía  
no entender otra cosa sino el deber y he sido  
obediente al desastre:  
viuda irreprochable, reina que pasó a esclava  
sin que su dignidad de reina padeciera,  
y madre, ay, y madre  
huérfana de su prole.

Arrastré la vejez como una túnica  
demasiado pesada.  
Quedé ciega de años y de llanto  
y en mi ceguera vi  
la visión que sostuvo en su lugar mi ánimo.

Vino la invalidez, el frío, el frío  
y tuve que entregarme a la piedad  
de los que viven. Antes  
me entregué así al amor, al infortunio.

Alguien asiste mi agonía. Me hace  
beber a sorbos una docilidad difícil  
y yo voy aceptando  
que se cumplan en mí los últimos misterios.

# Rosario Castellanos

# Imagen primera

Por Juan GARCÍA PONCE

Dibujos de MAKÁ y Ángel OCAMPO

## A Meche

La casa, tal como Enrique la conoció, ya no existe. Cuando él visitaba a Inés, una simétrica hilera de cipreses casi negros, esbeltos y susurrantes, se mecía imperceptiblemente al viento detrás de la alta barda de ladrillos rojos coronada de cascos de botella. Caminando a lo largo de esta barda por la estrecha calle empedrada, sin banquetas, se llegaba al zaguán de nogal un tanto resquebrajado y sin pintar. Ahí, en lugar de utilizar el llamador, había que estirar la mano hasta el cabo del cordón que sobresalía apenas a través de un pequeño agujero sobre la bisagra derecha y la campana repicaba varias veces, provocando enseguida los ladridos de los perros.

Después de abrir, la sirvienta se quedaba junto a la puerta y había que avanzar a solas por el sendero de grava suelta que serpenteaba alrededor de los macizos de flores, se dividía en dos al llegar a la fuente, rodeándola, y volvía a unirse unos metros más adelante para terminar frente a los tres escalones de la entrada. Al caminar sobre la grava las pisadas producían un rumor sordo. Mientras, los ladridos de los perros seguían rompiendo el silencio que siempre parecía envolver a la casa.

Sin embargo, ese jardín plano, en el que con la excepción de los cipreses que lo enmarcaban no crecía ningún árbol y a pesar de esto parecía fresco y sombreado hasta en las tardes de verano, como si de él mismo se desprendiera una humedad que devorara la luz y le impidiera reflejarse, tenía un extraño atractivo. La enorme extensión ligeramente ondulada de pasto aparecía rota tan sólo por los macizos de flores, trazados originalmente con un perfecto sentido de equilibrio, pero que ahora parecían empeñados en romper las formas que les habían sido impuestas mezclándose entre sí, produciendo primero una concentración de tallos y ramas en el centro para después, apoyadas en esa fuerza, extenderse hacia afuera, como si quisieran imitar a la hiedra que desde la barda tendía también algunas de sus ramas para abrazar los troncos rugosos de los cipreses, manchándolos de verde. El surtidor de la fuente no dejaba escapar más que unas cuantas gotas que habían terminado por seguir un camino fijo marcándolo de moho, pero en la base había siempre el agua suficiente para mantener vivos a los lotos. Hacia la mitad de la casa, una cerca de alambre unida a ambos lados de la construcción con la barda impedía el paso de los perros y separaba el jardín del patio. Detrás de ella, higueras, pinos y manzanos crecían libremente. La entrada posterior daba también a ese patio y en el fondo, sobre el garage y los cuartos de servicio, estaba el cuarto de juego de Fernando, que ahora él había convertido en una especie de estudio.

La puerta de la casa se abría a una estancia cuyas dimensiones hacían parecer insuficientes los innumerables sofás, sillones y mesitas, las lámparas, los oscuros cuadros coloniales y retratos de familia, los santos de madera policromada y los biombos que aspiraban a vencer la sensación de vacío y crear una cierta intimidad. Sin embargo, su misma desproporción acentuaba su carácter de verdadero centro de la casa. De ella salía la escalera que conducía al segundo piso, construido a su alrededor, y por ella se entraba por un lado al comedor, cuya enorme mesa ya nunca se utilizaba y en cuyos recios aparadores se exhibía la vajilla de la familia, y por el otro, a la biblioteca de lujosos volúmenes empastados, antiguo despacho del padre de Inés, y a la sala de juego, donde los paños de las dos mesas de billar iban perdiendo el color sin que la dueña de la casa permitiera que los cubrieran, a pesar de que ya nadie jugaba en ellas. En esa sala, Enrique pasó muchas tardes con Inés, viendo cómo poco a poco la noche convertía en manchas oscuras los macizos de flores, mientras en la estancia la madre se ocupaba siempre de que la puerta se quedara abierta y conversaba en voz baja con el padre Anselmo.

En el segundo piso, dos de las habitaciones estaban cerradas siempre; Inés ni siquiera recordaba cuánto tiempo había pasado desde la última vez que había entrado en ellas. En las demás estaban los dormitorios de los tres últimos miembros de la familia y una absurda mezcla de costurero y cuarto de música, sobre cuyo piano se amontonaban las sábanas y manteles que la madre bordaba todo el tiempo. En ella estaba también el retrato al óleo del padre, que la madre había descolgado de la sala y llevado ahí para tenerlo más cerca, aunque sobre todas las mesas también era posible encontrar innumerables

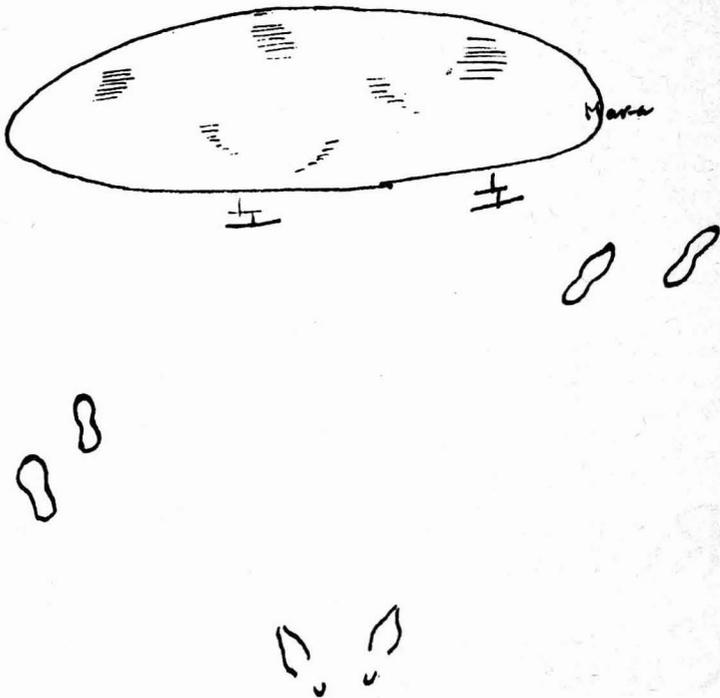
fotografías suyas solo, con su mujer y con sus hijos, que demasiado pequeños todavía aparecían siempre en sus brazos o sentados sobre sus piernas.

La misma profusión de retratos, enriquecidos con la presencia de hermanos y hermanas, primos y sobrinos, reaparecían en el cuarto de la madre sobre el tocador y las dos mesas de noche colocadas a los lados de la estrecha cama de soltera que había sustituido a la matrimonial desde la muerte del padre. En la otra ala, las habitaciones de Inés y Fernando estaban separadas por un baño con el que las dos se comunicaban directamente. La mayor parte de los objetos de éste habían sido trasladados por él al estudio, así que su habitación parecía totalmente impersonal, con la cama pegada a la pared y un enorme ropero antiguo por todo mobiliario. En cambio, Inés conservaba en la suya todas sus muñecas y juguetes de niña cuidadosamente acomodados sobre dos tarimas que cubrían la totalidad de la pared izquierda. Frente a ellas, sobre la cama, descansaba siempre un perro de peluche, regalo de Fernando, que Inés colocaba en el sillón de al lado todas las noches antes de acostarse.

Al recordar la casa, Enrique recuerda siempre la vaga sensación de angustia con la que casi todas las tardes durante parte del verano, el otoño y el invierno de aquel año, al salir de la universidad, llegaba hasta el zaguán y se detenía un instante antes de tocar la campana. Entonces, la madre de Inés con sus inconfundibles vestidos de seda estampada sobre los que se ponía un chal al anochecer y en las tardes de invierno, salía a esperarlo en la puerta y le indicaba que Inés estaba en la sala de juegos con la misma expresión de inseguridad, sin cambiar con él más que las palabras indispensables.

Antes de empezar a estudiar y conocer a Enrique, el único contacto verdadero de Inés con el mundo exterior era Fernando. Habían crecido solos y juntos en la enorme casa. Al principio, sus primos pasaban el primer y el tercer domingo de cada mes con ellos y ellos iban a visitarlos, acompañados por una nana, los dos restantes; pero cuando su padre murió, las visitas se interrumpieron durante algún tiempo para reanudarse sólo por dos o tres meses más y luego suspenderse definitivamente. Su madre les explicó que sus primos se habían ido a vivir fuera, pero para Inés la noticia significó exclusivamente que ahora nadie vendría a quitarle el primer lugar en los juegos con Fernando y los lugares preferidos y escondites secretos le pertenecerían por completo. Entonces tenía cinco años.

De la muerte de su padre sólo recordaba oscuramente las largas semanas en que ella y Fernando habían tenido que pasar



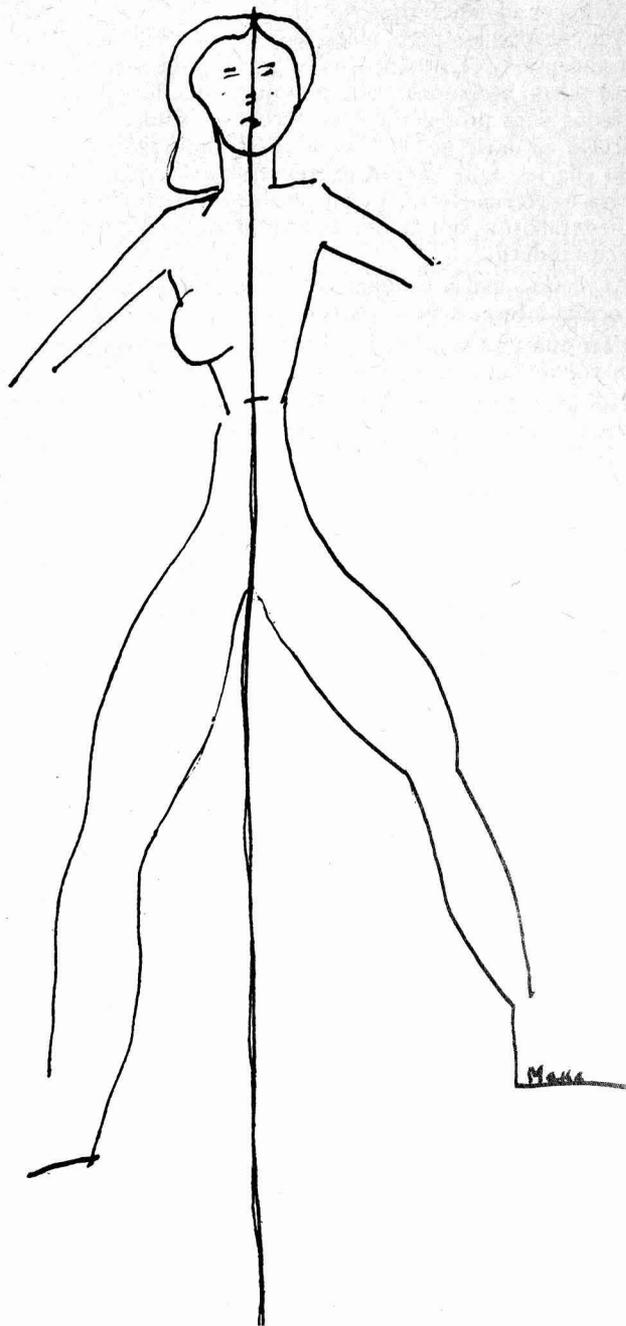
frente a la puerta siempre cerrada de su cuarto, de puntillas para no hacer ruido, y poder quedarse luego escondidos detrás de una de las columnas del corredor superior, tratando de escuchar lo que se decía adentro y espiando a los misteriosos señores desconocidos y graves que ahora lo visitaban de continuo, hasta que su madre o alguna de las sirvientas los sorprendían y los obligaban a regresar al jardín sin regañarlos nunca, acariciándolos comprensivamente; después, la tarde en que sin entender lo que pasaba, ayudó a su nana a cortar flores en el jardín mientras su madre encerrada en su cuarto con Fernando lloraba abrazada a él, y por último el olor a incienso y flores marchitas que durante los días siguientes subía desde abajo junto con el rumor de las voces de las desconocidas vestidas de negro que rezaban el rosario, conducido por el padre Anselmo.

Poco después, Fernando, con el suéter señalado por la cinta negra que a ella se habían negado a ponerle a pesar de su llanto, empezó a tomar clases con un maestro y durante un año ella tuvo que repetir sin su ayuda los múltiples juegos que él le había enseñado cuando no podía escaparse de la vigilancia de la nana e ir a pegar la cara a los vidrios de la ventana de la biblioteca tratando de llamarle la atención a Fernando, que al descubrirla le hacía señas y se reía con ella, hasta que el maestro salía a llamar a la madre y la nana volvía a llevársela a rastras. Pero el año siguiente ella empezó también a tomar las clases y los dos volvieron a estar juntos en todo momento, apoyándose mutuamente y ayudándose en todo, como dos cómplices dueños de un secreto que no era necesario formular, al principio sin separarse ni siquiera en las pocas ocasiones en que su madre los obligaba a acompañarla a otras casas y durante una excitada tarde los niños formaban grupos separados y antagónicos de los de las niñas, hasta que de pronto su madre empezó a hablar todo el tiempo de que Fernando ya era grande, y él también se decidió a mantenerla aparte de sus juegos y empezó a dejarla sola en las fiestas con las niñas; un poco más adelante, ella supo que en unos meses, que pasaron sin que ninguno de los dos se diera cuenta, él se iría a un colegio.

Fue a dejarlo con su madre al aeropuerto, y durante muchos días lloró a solas, incapaz de recordar de él algo más que su figura en el momento de subirse al avión. El antiguo maestro fue sustituido entonces por una maestra, joven, mucho más simpática y cariñosa, que intentaba que Inés conversara con ella y pretendía que la tratara como a una amiga, pero nunca logró que ella recuperara el entusiasmo que sentía por las clases cuando las compartía con Fernando y en cualquier forma, estuvo demasiado poco tiempo con ella para borrar el recuerdo del maestro anterior, porque a los pocos meses Inés también dejó la casa para irse al colegio.

Cada año, su madre pasaba una semana con ella y otra con Fernando; pero los hermanos no volvieron a estar juntos hasta mucho después, cuando Inés tenía ya diecisiete años. Al llegar, ella lo había olvidado casi por completo y aunque tenía fotografías suyas de todas las épocas le fue difícil reconocerlo. No sólo había cambiado de una manera distinta a la de ella, sino que era una persona diferente, como la casa, que a pesar de su tamaño parecía mucho más pequeña que antes, o como la ciudad, en la que no había nada que ella recordara. Para él, que sólo había estado dos años fuera y ahora estudiaba en la universidad, todo parecía natural, pero Inés pensó que ella nunca se acostumbraría. Sus amigas del colegio serían siempre sus únicas amigas y la idea de estar en su casa, dueña por completo de su tiempo, sin ningún horario ni programa establecido, como durante las clases o en los campamentos de verano, le producía una sensación de inseguridad y vacío.

Las primeras semanas, Fernando insistía en llevarla a todos lados y le recordaba continuamente escenas de su infancia, que ella creía haber olvidado, con una cordialidad que la turbaba en lugar de alegrarla, a pesar de que en todas sus acciones Inés descubría una admiración secreta, respetuosa, que nadie había tenido jamás por ella. Escribía cartas a todas sus amigas e incluso a muchas compañeras que nunca habían llegado a serlo verdaderamente y de las que no esperaba ninguna respuesta; pero poco a poco, se acostumbró también a esa nueva vida y con ella a la admiración de Fernando, que empezó a convertirse en la parte más importante de sus días. Él había convertido ya su antiguo cuarto de juego en estudio y llegaba continuamente con raíces y objetos extraños, sucios y retorcidos, para transformarlos luego en esculturas. En ese estudio él le hablaba de la universidad, de sus amigos, pero siempre como algo distante de lo que ella no tenía por qué formar parte nunca. Mientras él estaba fuera, Inés recorría el jardín y el patio en busca de objetos que pudieran agradecerle o leía los libros que él amontonaba bajo la cama para no tener que llevar al estudio un librero. Después, cuando Fernando llegaba, lo ayudaba a transformar



los objetos en esculturas cubriéndolos con yeso y aceptó la obligación de mantener siempre húmedo el barro que él guardaba en una enorme caja de madera, bajo la ventana. Algunas veces, Fernando llegaba con amigos y le pedía a Inés que los dejara solos, como si se avergonzara un poco de su presencia o no quisiera compartir esa parte de su vida con ella. Desde su cuarto, Inés los veía salir mucho más tarde, riéndose y hablando a gritos mientras Fernando sujetaba a los perros, y descubrió, por las botellas vacías, que en algunas ocasiones bebían; pero muy pronto él dejó de llevarlos y en la casa siempre estaban los dos, solos.

Entonces, el padre Anselmo, que había escuchado cantar un día a Inés, le pidió a su madre que la dejara entrar a su coro y al principiar el año, la madre dijo que ella tenía que empezar también a estudiar otra vez. Estaban los tres en la mesa del antecomedor con el padre Anselmo, acababa de pasar la Navidad e Inés, que siempre tenía frío, a pesar de las protestas de su madre, tenía puesto el abrigo que Fernando acababa de regalarle. Después del anuncio de la madre, el padre Anselmo dijo que ya habían escogido la escuela.

—Por fortuna, te falta el bachillerato y no puedes entrar a la universidad, pero hemos pensado que ahí podrías seguir contabilidad —aclaró.

Inés se quedó callada y el padre se sintió obligado a seguir:

—Desde luego, la última decisión te pertenece por completo... Hay muchas carreras...

La madre aprobó con la cabeza, sonriendo; pero antes de que Inés contestara, Fernando intervino para protestar.

—No veo por qué ha de tener que estudiar; nunca va a trabajar en nada de todos modos.

—No se trata de eso... —empezó la madre.

—Y además, haces mal en pensar así —siguió el padre Anselmo—. Nunca se sabe lo que puede pasar; después de

todo, Dios es el único capaz de decidir. —Fernando ocultó un gesto de desprecio, pero el padre siguió adelante, sonriendo amistosamente—: Tu madre se ha sacrificado mucho por ustedes, eso puedo asegurarlo; ahora es justo que le paguen estando preparados para protegerla si es necesario, y una de las formas de hacerlo es darle por lo menos la tranquilidad de saber que cuando ella les falte sabrán enfrentarse a la vida. Ni siquiera esta casa es eterna. Nadie puede ser menos partidario que yo de que Inés trabaje; pero la vida es muy dura... Ya tendrás tiempo de aprenderlo...

—Al menos podría estudiar otra cosa ¿no? —insistió a pesar de la oculta advertencia Fernando.

—¿Tú qué piensas, hija? —preguntó entonces el padre Anselmo, volviéndose hacia Inés.

—No lo sabe —dijo Fernando, respondiendo por ella de una manera natural, instintivamente.

—¿Por qué no? —insistió todavía el padre Anselmo.

La madre se inclinó hacia adelante y extendiendo el brazo a través de la mesa puso su mano sobre las de Fernando, mientras le hablaba a Inés.

—No es necesario decidirlo hoy mismo —dijo—. Tienes casi un mes para pensarlo. —Se volvió hacia Fernando y terminó dirigiéndose a él—: Y tú puedes ayudarla a elegir muy bien.

El padre Anselmo miró a los tres un instante, preparándose para hablar; pero de pronto, cambió de opinión y se quedó callado.

Finalmente, Inés decidió estudiar química, sin la aprobación de Fernando, que encontraba que para ella la carrera era idiota, pero con su consentimiento. Una tarde, tuvo que ir con su madre a comprarse el uniforme. Al llegar a la casa, excitada, se cambió inmediatamente y corrió al estudio a enseñárselo a su hermano. Abrió la puerta con el aliento entrecortado por la carrera y se quedó bajo el dintel deteniendo todavía la puerta con la mano.

—Mira.

Él estaba acostado en la cama, leyendo. Dejó el libro a un lado y la contempló largamente.

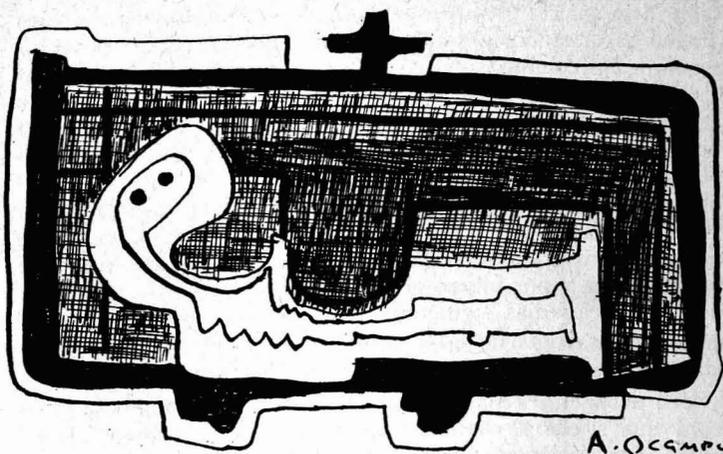
—No me gusta —dijo al fin—. Te ves como todo el mundo.

Inés soltó la puerta y dejó de sonreír, pero él se levantó enseguida, la abrazó diciendo que era mentira y le prometió llevarla al colegio todas las mañanas y pasar a recogerla siempre que pudiera.

—¿De veras? —preguntó ella.

—Sí —dijo él—. Todo va a ser igual que siempre.

Pero en el colegio, con la nueva forma de vida y las nuevas amistades, otra parte del mundo se abrió para ella. Las primeras semanas, Inés se sentía ligeramente incómoda entre sus compañeras. En varios sentidos, ellas eran distintas a las amigas que había tenido en el colegio anterior. La intimidad en el internado era mucho más fuerte y en cambio aquí todas las alumnas parecían estar en el colegio sólo de paso y no permitían que éste formara realmente parte de su vida. En las clases y durante los recreos se hablaba todo el tiempo del mundo de afuera e Inés se sentía incapaz de participar en las conversaciones. Sin embargo, la nueva realidad era mucho más fuerte y muy pronto nuevas amigas sustituyeron a aquellas cuyas cartas cada vez menos frecuentes ella dejaba también sin contestar. Ahora esas nuevas amigas hablaban de bailes y fiestas, algunas tenían novio y sus amigos iban a esperarlas a la puerta del colegio. Inés había aprendido a bailar en el internado, pero nunca había pensado en ir a una fiesta y daba por sentado que su madre no se lo permitiría, así que cuando recibió la primera invitación ni siquiera pensó en consultarle a su madre si podía ir y tampoco se la mencionó a Fernando. Habían pasado tres meses. Todavía, por las tardes, ella prefería hacer sus tareas y preparar sus clases en el estudio de su hermano, echada sobre la cama o sentada en el suelo, entre las esculturas, los libros llenos de polvo y las revistas deshojadas que Fernando dejaba amontonarse en un rincón sin decidirse a tirarlas, esperando a que él llegara de la universidad para conversar a solas hasta la hora de la cena. Pero aunque Inés hablaba muy poco de su escuela y él nunca le preguntó por sus nuevas amigas, de la misma manera que tampoco se había interesado antes por las dos o tres muchachas con las que ella hablaba en el coro del padre Anselmo y que en algunas ocasiones la habían acompañado hasta su casa, éstas seguían invitándola e Inés empezó a ir a estudiar a sus casas y a llevarlas a la suya, para que luego su madre le permitiera ir con ellas al cine o simplemente a dar una vuelta juntas. Graciela, su compañera de banco, había descubierto que Fernando iba a dejarla todas las mañanas y le preguntaba siempre por él; pero cuando Inés la llevó a la casa, su hermano se limitó a saludarla y antes de que Graciela



A. OCCURO

podiera contestar, las dejó solas en la biblioteca. A Inés esto le pareció absolutamente natural. Sus amigas eran, lo mismo que antes los amigos de él, un mundo aparte que no había que reunir y cuando a la salida de la escuela o durante alguno de sus paseos con ellas tuvo oportunidad de conocer a varios de sus amigos se mostró tan distante como su hermano.

Sin embargo, un día descubrió que uno de los muchachos que rondaban la escuela a la hora de la salida la miraba continuamente. Durante varios días, dejó que sus miradas se cruzaran brevemente, consciente de la ansiedad de él, sintiendo que a la sorpresa se unía una especie de orgullo. Él no saludaba a nadie y parecía estar ahí sólo para verla. Debería ser un poco mayor que Fernando y era menos delgado que él, pero Inés pensó que aproximadamente era de su misma estatura y trató de comparar sus facciones con las de su hermano, aunque en realidad no se parecían en nada, exceptuando la figura y la juventud. Siguió dejando que sus miradas se encontraran cada vez más tiempo hasta que en una ocasión él la siguió a unos cuantos pasos de distancia hasta la parada del camión. Al día siguiente, Fernando fue a recogerla. Inés vio cómo él la miraba subirse al coche y besar a su hermano, sintió pena y pensó que le hubiera gustado explicarle quién era; pero durante los días siguientes no lo encontró a la salida, e Inés se sorprendió pensando en él varias veces, con una especie de lástima por no haber llegado a hablarle ni a saber siquiera cómo se llamaba.

Una semana después, mientras caminaba con Graciela hacia la parada del camión, lo vio venir por la acera contraria en dirección opuesta. Al verla, él se detuvo un momento; luego dio la vuelta y empezó a seguirlos. Graciela tenía que tomar el camión en el lado derecho de la avenida. Cuando las dos amigas se detuvieron en la esquina, él se quedó parado también a unos cuantos pasos de distancia. Inés se despidió de Graciela consciente de la presencia del muchacho y al atravesar la avenida se volvió un instante para ver si la estaba siguiendo todavía. Llegó a la esquina contraria, se detuvo y esperó. El muchacho se acercó a ella.

—¿No se va con su amiga? —preguntó con la voz ronca, aclarándose la garganta al final.

Inés respondió con facilidad, sin turbarse, aunque interiormente se sentía un poco sorprendida de sí misma.

—No. Ella vive en el centro. Y usted ¿a dónde va?

Él contestó sonriendo ya:

—Contigo... Si me dejas acompañarte.

—Yo sólo voy a mi casa —dijo Inés.

—Te acompaño a tu casa entonces —contestó él.

Inés dudó un instante.

—Mi madre se enojaría... —explicó, pero luego agregó enseguida—: Pero puede dejarme en la esquina...

Él volvió a sonreír y se subieron juntos al camión. En el camino, Inés supo que se llamaba Enrique, vivía frente al colegio y desde muchos meses atrás la veía siempre a la hora de la salida y había sentido ganas de conocerla. Antes de despedirse, Enrique le preguntó quién era el muchacho que iba algunas veces por ella. Inés le contestó sonriendo:

—Mi hermano.

Desde entonces, Enrique la esperó todos los días a la hora de la salida, y la acompañaba hasta la esquina de su casa. A Inés, después de ese primer encuentro, le parecía que en realidad al hablar con él hablaba con uno de los amigos de Fernando. Todo era demasiado semejante. Enrique estudiaba también en la universidad y decía casi las mismas cosas que su hermano; pero muy pronto él empezó a pedirle que salieran juntos alguna tarde también y ella se dio cuenta de que nunca se atrevería a decir en su casa que tenía un amigo y le pidió que si algún día su hermano pasaba por ella, él no se acercara a saludarla. En cambio, le contó que dos veces por semana ensayaba en el

coro del padre Anselmo y también empezaron a verse a la salida de la iglesia. Desde el coro, mientras cantaba guiada por la música del órgano, dejando que su voz se perdiera entre las demás, con la mirada perdida en los grandes espacios vacíos de la nave, en la que sólo brillaban al fondo las velas del altar, Inés pensaba que Enrique la estaría esperando afuera, apoyado en la barda del atrio o quizás sentado sobre una de las antiguas lápidas semicubiertas por la hierba, y el hecho de sentirse diferente a las alumnas del convento y a las cuatro o cinco muchachas solitarias que formaban el coro le daba un sentido distinto a la música. Luego, con Enrique ya, caminaba por las calles solitarias, bajo la sombra de los castaños, dando rodeos para retardar más el momento de la despedida. Entonces, en cierta forma, la conversación de él le descubría a Inés una parte del mundo de Fernando que le era desconocida y muchas veces la imagen de los dos se le confundía cuando trataba de representarse mentalmente lo que él contaba de su casa, su forma de estudiar o lo que había hecho durante los días que no podía verla.

Aunque al llegar a su casa seguía más o menos la misma conversación con Fernando, en la momentánea sustitución había, sin embargo, un elemento nuevo que la turbaba y al mismo tiempo aumentaba el interés del cambio. Enrique le hacía sentirse continuamente a sí misma hablándole de sus ojos o de sus manos, advirtiéndole si se había cambiado el peinado y sobre todo escuchándola en lugar de hacerse escuchar. Pero, una de esas tardes, él intentó tomarle la mano y aunque Inés no se la cedió, por un instante pensó que si hubiera sido Fernando lo hubiera hecho y se lamentó de que en realidad no fueran la misma persona con plena conciencia de que en el futuro todo sería más difícil.

Casi simultáneamente, el padre Anselmo se dio cuenta de que Inés tenía un amigo desconocido que pasaba a recogerla a la iglesia. Esperó a estar seguro de que no era un encuentro casual y durante una de sus visitas se lo dijo a la madre. El primer impulso de ésta fue llamar inmediatamente a Inés y preguntarle quién era el muchacho y dónde lo había conocido; pero el padre la convenció de que era mucho más prudente averiguar antes por su cuenta y de mutuo acuerdo decidieron preguntarle primero a Fernando si sabía de quién se trataba, pues el padre pensaba que Inés debería haber conocido al muchacho por medio de su hermano.

La escena tuvo lugar en la biblioteca, después de cenar, cuando Inés se había retirado ya a su cuarto. Fernando respondió a la noticia con la misma sorpresa que su madre, unida a una indignación mucho mayor. Aunque al principio trató de identificar a Enrique con alguno de los amigos que antes de la llegada de Inés iban a la casa, descartó enseguida la idea y pidió, furioso, que lo dejaran averiguar quién era antes de hacer nada. El padre Anselmo, un poco alarmado, le recomendó que se calmara.

—No hay por qué asombrarse demasiado —explicó—. Después de todo, Inés ya tiene la edad suficiente para tener amigos; no tenemos ningún motivo para ver nada extraordinario en esto. El muchacho se ve tan decente como tú o como yo —agregó, sonriendo—. No hay por qué alarmarse; era algo que tenía que llegar. No querrás que tu hermana se quede a vestir santos ¿verdad?

Fernando no respondió.

—Mi opinión y mi consejo —siguió el padre—, es que tú, María, hables con ella y le pidas cordialmente, como una amiga, que te lo explique todo. Quizás Inés se siente demasiado sola, no habría nada malo ni peligroso en permitirle que sus amigos, ya que hemos visto que los tiene, la visiten en su casa. Éste es el mejor lugar que podría encontrarse. Así, tú conocerías a sus amistades, podrías juzgarlas y al mismo tiempo la tendrás vigilada.

—Inés parecía tan interesada en sus estudios y en la escuela, nunca pensé que... Aquí lo tiene todo... —dijo la madre, acomodándose nerviosamente el chal y sin atreverse a mirar a Fernando, que desde la primera intervención del padre Anselmo justificando a su hermana se había quedado con la vista obstinadamente clavada en el piso y ni siquiera parecía escuchar la conversación.

El padre Anselmo se acercó a la madre y le puso la mano en el hombro.

—Bueno, bueno, todo puede arreglarse. Mañana por la mañana hablas con ella sin regañarla, inspirándole confianza y le pides que traiga al muchacho a la casa.

—¿Y yo? —dijo entonces Fernando—. Yo soy su hermano.

—Tú nada; no tienes por qué preocuparte. Tu madre sabrá arreglarlo todo perfectamente.

—Inés no sabe lo que quiere —dijo él.

—Ya ves que sí. Lo importante es que sepamos guiarla hacia lo más conveniente —contestó el padre.

Fernando pidió permiso para retirarse y se encerró en su estudio. Ahí esperó hasta que los ladridos de los perros le indicaron que el padre Anselmo se había retirado y sólo entonces regresó a la casa. Alcanzó a su madre en la escalera, la besó en la mejilla y sin comentar nada se metió a su cuarto; pero en lugar de acostarse esperó un largo rato inmóvil, sentado en la orilla de la cama y luego, a través de la puerta del baño, entró al cuarto de Inés. Ella estaba acostada ya, leyendo uno de los libros de Fernando y ni siquiera se sobresaltó al verlo entrar. Dejó el libro abierto todavía a su lado y lo recibió sonriendo.

—¿Qué pasa?

Fernando se detuvo un momento turbado; luego, avanzó hacia ella y se sentó en la orilla de la cama. Inés intentó tomarle la mano, pero él la apartó casi con violencia.

—¿Qué te pasa? —dijo ella otra vez.

—Nada. ¿Cuándo piensas quitar esas muñecas?

—Nunca. Me gustan mucho. ¿Por qué? —contestó ella.

—Me molestan.

Por primera vez, a Inés le pareció que ella era más grande que él. Volvió a tomarle la mano y a pesar de su resistencia la mantuvo entre las suyas.

—Dime qué te pasa —insistió.

Él retiró la mano otra vez.

—Quería verte. Mamá va a hablar contigo mañana, pero yo quiero saberlo antes. ¿Quién es ese amigo tuyo?

—¿Qué amigo? —dijo ella, consciente de la importancia de que Fernando tuviera que preguntarle algo y esperar su respuesta.

—Uno con el que te ha visto el padre Anselmo —dijo él, sin mirarla.

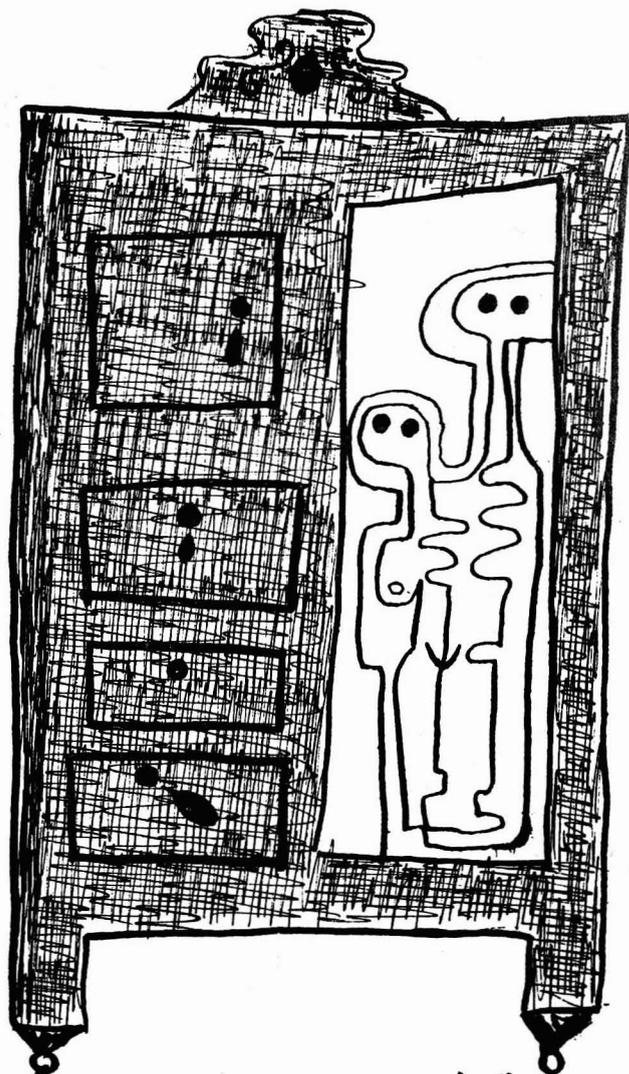
—No sabía que me hubiera visto. Debe ser Enrique... Es un amigo que conocí a la salida de la escuela.

—¿Cuándo? —preguntó él.

—Hace dos meses. ¿De eso querías hablarme?

—¿Por qué no me lo habías dicho?

—No sé. Pensé que no te interesaría. Es sólo un amigo.



Pero es muy simpático. Estudia también en la universidad, medicina. ¿Tú no tienes amigos en medicina? Quizás alguno lo conozca.

—No, no conozco a nadie ahí.

—Y mamá ¿qué dijo al saberlo? ¿Se enojó?

—No lo sé. Va a hablar contigo mañana.

Inés se quedó callada un momento, sin mirar a Fernando.

Luego se volvió hacia él y preguntó:

—¿Te molesta a ti que lo vea?

—¿Te gusta? —contestó él.

—Qué te importa —dijo entonces Inés, sonriendo.

Fernando se levantó violentamente y se dirigió hacia la puerta. Inés salió de la cama para detenerlo, pero cuando llegó a la puerta él ya había salido, cerrando tras de sí.

Al día siguiente, Fernando salió de la casa antes de que ella se levantara y no regresó en todo el día. Durante la comida, la madre habló con Inés. Ella acababa de contarle a Enrique que los habían visto juntos y quizás tendría que dejar de verlo; pero él le aseguró que estaba dispuesto a hablar con su madre y por primera vez le dijo que la quería y le pidió que fuera su novia. Inés no supo qué contestar. Sin embargo, luego, dejó que le tomara la mano, consciente de que en parte lo hacía porque Fernando no había ido a llevarla a la escuela, y al despedirse le prometió a Enrique que de todas maneras seguiría viéndolo.

Cuando la madre le dijo que no pensaba prohibirle la amistad con Enrique y sólo quería pedirle que se lo presentara y lo viera en la casa en lugar de en la calle, se levantó para besarla y pocos días después Enrique entró por primera vez a la casa.

Con las visitas de Enrique, la vida de Inés cambió por completo. De vez en cuando, Graciela iba también a verla a su casa y algunas tardes, con el permiso de su madre, las dos salían con Enrique al cine o a tomar un helado. Fernando dejó de ir a recogerla a la escuela y a pesar de la prohibición de su madre, Enrique la acompañaba hasta la esquina de la casa todos los días. Aunque todavía no había aceptado ser su novia, Inés dejaba entonces que le tomara la mano; pero en una ocasión él intentó besarla y ella se apartó instintivamente, casi con violencia, asustada.

—No iba a hacer nada malo —dijo Enrique, sorprendido y un poco avergonzado—. Te quiero.

—Ya lo sé —dijo ella, arrepentida, sin poder explicarse a sí misma por qué había reaccionado así—. Y también creo que no es nada malo; pero no puedo hacerlo ahora. Tienes que esperarme.

—Pero ¿me quieres?

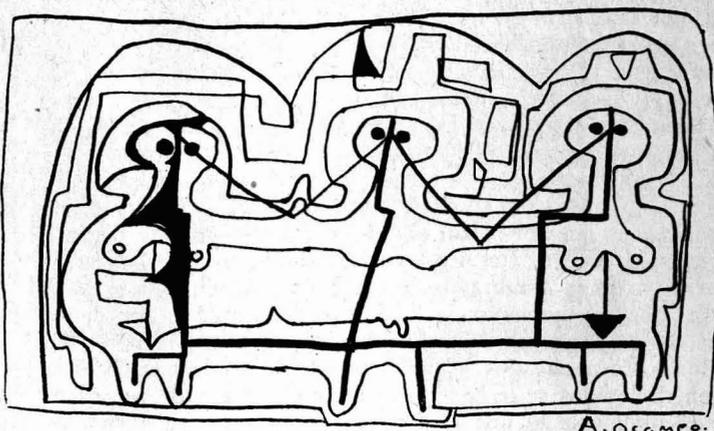
Inés lo miró un instante y movió la cabeza afirmando:

—Creo que sí. Pero déjame ahora —dijo.

Y corrió hacia la casa, sin volverse a mirar a Enrique, que se quedó parado en la esquina, mirándola alejarse.

Después, a solas, en su cuarto, se prometió a sí misma dejarse besar la siguiente vez que él lo intentara; pero cuando llegaba el momento algo la detenía y casi contra su voluntad, terminaba negándose. Entonces creía que lo que pasaba en realidad era que no quería a Enrique, aunque tampoco se sentía capaz de enfrentar la posibilidad de dejar de verlo, porque de alguna manera sentía que ella lo había cambiado por Fernando la noche en que éste fue a su cuarto y ahora tenía que dejar que ocupara su lugar.

En la escuela, hablando con Graciela, o en la casa, cuando los dos estaban solos, pero el conocimiento de que la madre lo vigilaba desde el salón y podía entrar en cualquier momento a preguntarles si no querían tomar algo o a sugerirles que prendieran la luz impedía incluso que él le tomara la mano durante algo más que unos cuantos minutos, todo parecía fácil y natural. Enrique hablaba interminablemente y mientras lo escuchaba, en el ambiente que la había rodeado toda su vida, mirándolo sentado en uno de los sillones de cuero donde también se habían sentado su padre y su hermano, Inés podía examinarle atentamente los labios y seguir sus movimientos, advirtiendo lo diferente que era de los suyos o los de Fernando y pensando que él también terminaría siendo parte de la casa y no habría ya nada que temer. Pero conforme pasaba el tiempo, Enrique era cada vez más exigente. En lugar de hablar de la universidad o de sus amigos insistía en que Inés le demostrara que lo quería y protestaba continuamente por lo que consideraba tonterías de ella y de su familia. Al principio había tomado con naturalidad la indiferencia casi grosera de Fernando, que se había limitado a saludarlo el primer día y desde entonces jamás había pasado de ese saludo distante; pero ahora le molestaba y sobre todo insistía en que ella debería dejarse besar.



—Es lo que hace todo el mundo y yo soy como todos y te quiero. Voy a casarme contigo.

—No digas eso.

—¿Por qué?

—Falta mucho.

—No tanto.

Entonces la voz de Enrique se hacía suave otra vez:

—Tú no sabes lo que es para mí estar contigo. Todas las tardes llevo temblando; por eso quiero sacarte de aquí.

Inés volvía a mirarle atentamente los labios y por la noche, mientras cenaban, trataba de recordarlos comparándolos con los de su hermano, que comía en silencio. Pero al fin, Enrique logró vencer su resistencia. Habían terminado las clases y los días eran cada vez más cortos. Por la mañana, Inés vagaba por la casa sin saber qué hacer, separada de todos y sintiéndose ajena a ella. A veces se encontraba con Fernando, pero él se limitaba a preguntarle cómo estaba y volvía a dejarla sola enseguida. Entonces, Inés sentía que era injusto y lo odiaba por hacerle las cosas tan difíciles. Desde la primera visita de Enrique su actitud era siempre la misma. En lugar de reclamarle se había limitado a hablarle a ella con la misma indiferencia con que lo saludaba a él, y aunque Inés se negaba a admitir sus verdaderos sentimientos y trataba de ver el rencor de su hermano como un triunfo suyo, su desprecio disminuía a Enrique ante sus ojos. Por eso, como una especie de venganza, una tarde en que su madre había recibido visitas y no podía negarle el permiso, en lugar de quedarse en la sala de juegos, salió con Enrique al jardín, consciente de que él intentaría besarla enseguida. El sol se había ocultado ya, pero las siluetas oscuras de los cipreses se recortaban todavía contra un cielo claro y despejado. Inés tomó a Enrique de la mano y lo llevó hacia la alambrada, contra la que los perros ladraban inútilmente. Ahí, él le tomó la cara con una mano y acercó sus labios a los suyos. Pero en lugar de cerrar los ojos como él, Inés trató de verle los labios hasta el último momento, como si tratara de reconocerlos.

Al día siguiente, mientras Fernando dormía, regresó al estudio de su hermano por primera vez desde que Enrique había empezado a ir a la casa. Había esperado siempre que el barro estuviera seco y más que ninguna otra cosa, le dolió comprobar que Fernando se había ocupado de él. Miró un instante las nuevas figuras que no conocía, palpándolas suavemente con la punta de los dedos con una mezcla de alegría y nostalgia, guardó bajo la cama los libros esparcidos por todos lados tratando de sacudirles el polvo, y de pronto se echó sobre la cama y rompió a llorar, cubriéndose la cara con las manos sucias, furiosa consigo misma.

De regreso, en el patio, se encontró a Fernando. Él se quedó parado a unos cuantos pasos de ella, turbado.

—¿Estuviste ahí? —dijo al fin, señalando con un movimiento de cabeza el estudio.

—Sí. Te guardé los libros —dijo Inés.

Fernando extendió una mano y le pasó los dedos por la mejilla.

—Tienes la cara sucia.

Instintivamente, ella inclinó la cabeza, sujetándole la mano contra su cara con el hombro.

—¿Por qué eres así conmigo?

Él retiró la mano y se encogió de hombros.

—No puedo evitarlo.

—Pero yo no he hecho nada malo —dijo ella—. Enrique es un muchacho como todos los demás.

—No es eso. Antes estábamos juntos. Ahora es diferente. Tú no puedes entenderlo.

Inés lo miró, desconsolada, y se frotó los ojos con la mano.

—Pero yo quiero que estemos juntos otra vez. Si tú fueras un poco más amable con Enrique todo sería más fácil, estoy segura.

—Voy a hacerlo, te lo prometo. Pero quitate la mano de los ojos —dijo él de pronto, sonriendo por primera vez.

Le separó la mano de la cara, dejándola entre la suya y regresaron juntos a la casa.

Después de comer, Inés subió al cuarto de él a conversar, como antes, sin advertir el paso del tiempo, y cuando llegó Enrique los dos bajaron juntos. Fernando se quedó una hora con ellos, conversando con Enrique mientras Inés los escuchaba excitada, casi sin intervenir. Luego él dijo sonriendo que ellos querían estar solos y a pesar de las protestas de ella, los dejó; pero antes, aceptó la sugestión de Enrique de que al día siguiente salieran los tres juntos, con Graciela. Fueron al cine y aunque Fernando aceptó también la invitación de Graciela para ir a una fiesta una semana después y prometió que le sacaría a su madre el permiso para Inés, ésta se dio cuenta de que jamás le dirigía la palabra a ella directamente y en toda su actitud había algo forzado que la hacía sentirse incómoda y triste.

Sin embargo, Inés no se atrevió a decirle nada y a media semana él bajó a la sala de juegos para decirle a ella y Enrique que ya había conseguido el permiso para la fiesta. Enrique, que ya había comentado con Inés el cambio de actitud de Fernando y creía ver en él una prueba del interés de ella por que las cosas fueran más fáciles, se levantó, bromeando, a abrazarlo. Por un instante, Inés sintió que lo odiaba y tuvo que vencer el impulso de levantarse a separarlos, pero durante los días siguientes la excitación de la fiesta le hizo olvidarlo todo e incluso dejó que Enrique volviera a besarla en una ocasión, abandonándose por un momento del todo en sus brazos, volviendo a sentir que él tenía una realidad que le pertenecía por completo, la llevaba a descubrir nuevas cosas y la hacía sentirse distinta.

La noche de la fiesta, Enrique pasó a la casa por ellos, aunque iban a ir en el coche de Fernando. Antes de que él llegara, Inés había entrado al cuarto de Fernando para enseñarle su vestido; pero él apenas la miró y sólo le preguntó sonriendo forzosamente si sabría bailar. En cambio, a Inés le fue muy fácil descubrir la admiración en los ojos de Enrique cuando la recibió en la sala. Los tres pasaron por Graciela y Enrique e Inés se pasaron atrás cuando ésta se subió al coche.

En la fiesta, al principio, Inés se sintió un poco turbada. La música sonaba demasiado alto y la sala resultaba insuficiente para el número de parejas, que chocaban de continuo entre sí. Al llegar, ellos se quedaron un momento aislados en un rincón, pero luego Enrique le pidió a Inés que bailara y mientras le pasaba el brazo por la espalda ella vio a Fernando que se levantaba también a bailar con Graciela. Enrique acercó la cara

a la suya, abrazándola estrechamente. Ella perdió de vista a su hermano y se dejó llevar. Mucho después, su mirada se encontró de pronto con la de él. Fernando bailaba también con la cara pegada al pelo de Graciela, pero al mirarle los ojos Inés se dio cuenta de que no había dejado de seguirla con ellos y en realidad estaba bailando con ella. Desde ese momento, ella también buscó de continuo su mirada, consciente de la presencia de Enrique sólo por la necesidad de guiarle los pasos para provocar el encuentro. En una ocasión, Inés le sonrió mientras se veían mutuamente a los ojos; pero él no contestó a su sonrisa y cuando los cuatro volvieron a estar juntos e Inés le pidió que bailara con ella se negó resueltamente, afirmando que prefería bailar con Graciela, pero volviéndola a buscar con la vista enseguida.

En el camino de regreso, Inés volvió a encontrar sus ojos en el espejo retrovisor. Enrique la llevaba tomada de la mano, pero ella era ajena por completo a su presencia y sabía que Fernando lo entendía también. Primero, fueron a dejar a Graciela y luego Fernando intentó llevar a Enrique, pero cuando él se negó, no insistió y aceptó que los acompañara hasta la puerta de la casa sin intentar discutir.

Al despedirse de ella, mientras Fernando encerraba el coche, Enrique la besó en la mejilla. Los perros se habían salido a la calle y giraban alrededor de ellos, moviendo la cola y gruñendo de placer, alejándose unos cuantos metros y volviendo enseguida a su lado. Fernando los obligó a entrar antes de despedirse de Enrique y luego cerró la puerta tras de ellos.

La casa, completamente apagada, se veía como una enorme mancha oscura, semioculta por los árboles. Fernando tomó a Inés ligeramente del brazo y caminaron unos cuantos pasos en silencio. Luego, ella se apoyó un poco más en él y preguntó:

—¿Estás conmigo?

—Sí —contestó él.

—Me hubiera gustado mucho bailar contigo. ¿Por qué no quisiste? —siguió ella.

—No sé —dijo él—. Me gustaba mirarte.

En lugar de responder, Inés le apretó la mano contra su costado con el brazo.

Entraron a la casa por la cocina y Fernando se sentó en la sala, sin prender la luz.

—Es muy tarde —dijo Inés—. Voy a ver si mamá está dormida.

Fernando no contestó. Inés subió las escaleras y cuando regresó él seguía en el mismo lugar, con la cabeza echada hacia atrás, apoyada en la parte superior del respaldo del sillón. Inés se sentó a su lado, en el brazo del mismo sillón y vio que él tenía los ojos cerrados.

—¿Qué te pasa? —dijo, tocándole suavemente los párpados con la punta de los dedos.

—Estoy pensando —dijo él.

—¿En qué?

—En ti; en mí.

Ella le tomó la mano y tiró suavemente de él, invitándole a ponerse de pie.

—Ven.

—¿A dónde?

—Ven.

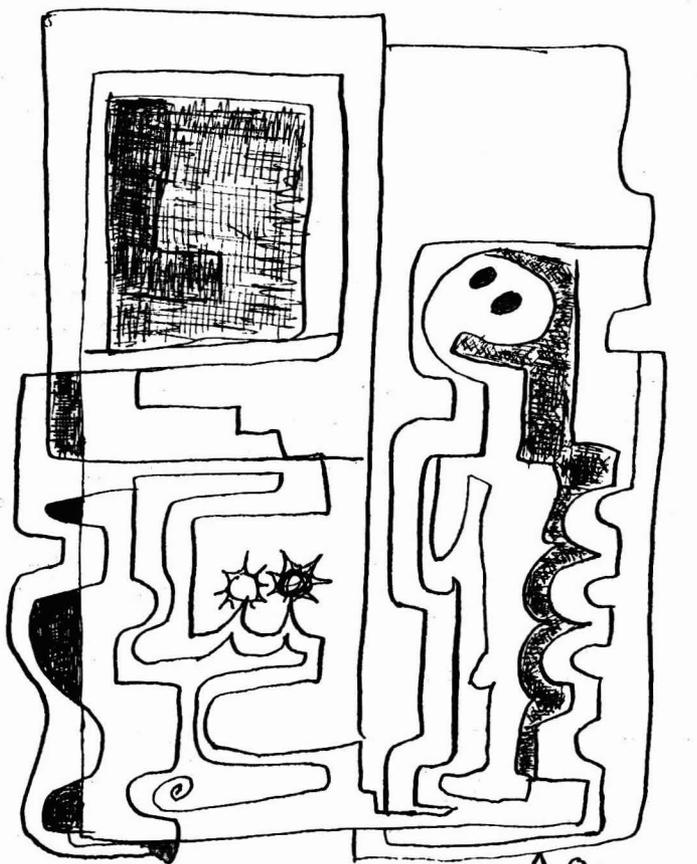
Lo llevó de la mano hasta la sala de juegos y se quedó parada junto a él.

—Quiero que bales conmigo. Yo soy la que quiere.

Bailaron sin música, en silencio, entre las sombras oscuras y conocidas de los muebles. Inés sintió su mano abandonar la suya y subir por su brazo para abrazarla por completo y cerró los ojos para esperar la boca que respiraba apenas contra su mejilla. Cuando llegó, supo que lo que había esperado siempre era ese viaje hacia atrás, hacia sí misma, donde todo era conocido y el tiempo dejaba de existir.

Para Enrique, con el tiempo, Inés se convirtió en el recuerdo de algo que había sido siempre imposible. Durante muchas semanas, primero sorprendido, desilusionado y un poco ofendido después, trató que las cosas siguieran adelante; pero Inés, sin ni siquiera rechazarlo abiertamente, ponía entre ellos una distancia infranqueable y al fin, una tarde, pálida y seria, le pidió que no volviera. En el transcurso de esas semanas había adquirido una seguridad que lo desarmaba y él ya no se sintió capaz de insistir.

Mucho después, un día, cuando ya había olvidado todo, vio que habían tirado la casa y el terreno cubierto de escombros estaba en venta.



A. Ocampo.

# España 1962

## (El ensayo como género literario)

Por Ricardo GULLÓN

Los españoles, dicen los técnicos, no se distinguen como autores de ensayos. El ensayo —para escribirlo en otros términos— es género que interesa poco a los españoles. ¿De veras? ¿Y por qué no exactamente lo contrario? Oigamos cómo suena la versión heterodoxa: el ensayo es el género literario más adecuado para expresar la fecundidad imaginativa y la aversión al sistema características del genio español. Al redactar un ensayo el escritor instala en el centro su yo y desde él, desde su sentir, creencias, ideología..., lanza sobre cuanto le rodea miradas curiosas, tiñendo el mundo del color de su pensamiento y viendo cada cosa en función de lo que respecto a él representa. Sí; como tú, lector, harías si escribieras; pues arrastrado por el deseo de conocerse y revelarse, el hombre utiliza el escenario y los decorados como pretextos para poner al descubierto reacciones personales. Sócrates en su jardín; Montaigne pugnando por captar lo ondulante y diverso del humano cuya forma se le escapaba; Bacon analizando en el cristal de la inteligencia; Feijóo buscando la clave del “no sé qué”, y tantos más, dan testimonio de esa verdad.

Así, el español en cuanto hombre, y tal vez también por estímulos derivados de lo que vagamente y con reservas pudiéramos llamar el carácter nacional, no está menos calificado que cualquier otro para ejercitarse en el arte de ensayar. Desde el siglo XVIII la corriente no cesa y cuando al inventariar la actualidad literaria española repaso mentalmente los libros recientes, advierto sin sorpresa que las obras más interesantes de los últimos meses pertenecen al género llamado “ensayístico”. Razones de espacio limitan mi selección, y tendré que contentarme con reseñar dos libros que considero importantes. Y antes de referirme a ellos apuntaré algunas observaciones sobre el ensayo en general.

La fluidez e indeterminación del género obliga a preguntar: en definitiva, ¿qué es ensayo? La vaguedad de la calificación resulta evidente y según mi experiencia personal (en las reuniones del Jurado encargado de conceder los premios de la Crítica) no es fácil poner de acuerdo a la gente sobre la significación de la palabra: desde el tratado teológico al artículo periodístico, todo puede pasar por ensayo. Quizá una serie de negaciones, una serie de sucesivas eliminaciones, ayudará a encontrar la solución: el ensayo no es novela, ni poesía, ni drama, ni reportaje, ni biografía..., aun cuando pueda tener algo de todo esto, pero las fronteras se diluyen y tienden a desaparecer si lo relacionamos con la crítica artística o el estudio literario. ¿Quién diría cuándo y dónde empieza el ensayo si antes no nos arriesgamos a definirlo? ¿Y cómo correr ese riesgo si sabemos cuántas notables excepciones se evadirán de la por fuerza floja red?

Buena parte de cuanto se escribe aparece en forma de ensayo, es decir, en el de una prosa libre y flexible en que el escritor opina sobre temas que le interesan. Pues el ensayo es suma de opiniones, emanación natural de nuestra toma de contacto con la vida, expresión de una experiencia personal, que para reflejarla adecuadamente y atraer al lector, intenta conciliar la profundidad y la gracia. Nadie necesita tanto como el ensayista lo que Marichal llama voluntad de estilo.

Leslie Fiedler ha observado que el ensayo, benjamín de los géneros literarios, nació ayer, como quien dice, y señala con razón a Michel de Montaigne como inventor del género. Si así es (y así lo creo), podría adaptarse a su historia lo afirmado por Joan Miró respecto a la pintura: que está en decadencia desde la época de Altamira. O, dicho de otro modo: nació perfecto y nadie ha podido —o sabido— superarlo. Surgió como transformación y compendio de otras muchas cosas; tratado filosófico, biografía, autobiografía, etopeya, crítica social y literaria, impresiones de viajes o paisajes, carta familiar..., y de todas ellas fue adquiriendo algunos rasgos. En constante proceso de mutación, su proteísmo le hace adaptable a apetencias espirituales muy diversas, a situaciones intelectuales harto diferentes.

Hasta la novela se ha teñido de ensayismo y la que Montanos llama novela-ensayo, modelo de la cual podría ser *Amor*

y *pedagogía* de Unamuno, está compuesta en gran parte por exposición, comentario y discusión de teorías, doctrinas y opiniones. Con frecuencia el ensayo tiene carácter errático, pues el autor no escribe siguiendo un plan, sino el zigzag del pensamiento y presenta ante el lector las derivaciones, a menudo insospechadas, por donde va configurándose la idea. Escribir un ensayo “a lo que salga” —como Unamuno hacía— no quiere decir que será San Antón si barbudo, y la Purísima Concepción si imberbe; significa, simplemente, que en este género el margen concedido a la divagación y al capricho es mayor que en cualquier otro. De ahí su flexibilidad y su espontaneidad, notas muy estimulantes, pues gracias a ellas el lector puede captar —o hacerse la ilusión de captar— el movimiento natural del pensamiento, el fluir de la idea, el impulso mental en momentos anteriores a la cristalización. Por esta razón es fácil entender el ensayo como soliloquio puesto sobre el papel, como parte de un diálogo con el lector en donde la intervención de éste es omitida, si no diluida en las palabras de quien escribe.

Juan Marichal, en la jugosa nota editorial antepuesta a uno de los libros que comentaré más adelante, señala cómo Pedro Salinas explayó “su personalidad literaria más sociable, su yo de gran conversador, en ensayos generales”, y la relación entre el juego de la palabra hablada y la palabra escrita es en este caso evidente, incluso en la calidad del material, extraído de la lengua que se habla y no de la lengua que se escribe. Con lo cual llegamos a precisar una condición que, junto a las de flexibilidad y espontaneidad, contribuye a caracterizar el género: el empleo de ese lenguaje vivo, presente, que con la viveza y soltura de su andar compensa el relativo desorden a que frecuentemente le condena su erratismo. Y si recordamos que la brevedad es otro de los rasgos definitorios, no sólo matizaremos el boceto sino apuntaremos a una de las razones que explican el auge del ensayo en esta época.

Si el drama fue la forma de expresión más popular en el siglo XVII y la novela en el XIX, el género literario más favorecido es hoy el ensayo. Extenso en ocasiones, pero más generalmente breve, como llamado a insertarse en revistas y publicaciones periódicas donde es forzosa la limitación de espacio, refleja con acuidad y urgencia problemas actuales y eternos según la perspectiva de nuestro tiempo y se adapta sin dificultad a las exigencias de quien escribe. Pues insisto en que no se debe perder de vista el acento entrañable del ensayo, coloreado por lo personal aun cuando aspire —y no siempre ocurre así— a la objetividad. El estudio “objetivo”, del que pretende excluirse al yo “satánico”, es fácilmente discernible y separable del ensayo, y no solamente por la acumulación de datos y sobrecarga de pruebas, sino por aspirar a una imparcialidad a que el ensayista renuncia con ostensible impertinencia. El publicista de vocación académica preferirá el estudio, cuanto más abarrotado de notas mejor, mientras el escritor imaginativo optará por el ensayo y aceptará el riesgo de opinar basándose en sus experiencias y en sus ideas: más vale correr el albur de equivocarse por cuenta propia que el de acertar por cuenta ajena.

Al ensayista le reconocemos por la indomable tendencia a pensar en voz alta, a decir su parecer sobre cuanto le interesa. Gracias a esa libertad de discurso puede ver y presentar los problemas desde ángulos insospechados, fecundándolos en todo caso, y estimulando la actividad mental de los lectores. Rompe las estructuras convencionales y hasta cuando se revela arbitrario sirve para desencadenar reacciones saludables, incitando a revisar lugares comunes, a discutir ideas recibidas. El ensayista, empeñado en la tarea de conocerse, busca imágenes que le ayuden a identificarse; mientras describe un paisaje, comenta una película, recuerda islas perdidas o analiza las vicisitudes de un personaje, está proyectando sobre lo exterior la sustancia de sus preocupaciones, la sombra de sus inquietudes.

La tradición española del ensayo se remonta, quizá, a Fray Luis de León. Propongo al lector una lectura de *Los nombres de Cristo* partiendo de las consideraciones expuestas y espero su reacción. Y en el siglo XVIII ensayo son, bajo extravagantes rótulos, buena parte de los escritos de Jovellanos, algunos de

Cadalso, y desde luego los del padre Feijóo, en cuyo *Teatro crítico* y *Cartas* se hallan algunas de las más curiosas muestras del género. Y desde el modernismo acá, la corriente ha engrosado por las mismas razones que ensanchó y creció en otras partes: abundancia (relativa) de publicaciones periódicas y limitación del tiempo dedicado a la lectura. Basta repasar los catálogos de las editoriales españolas e hispanoamericanas para percatarse de la abundancia de libros clasificados oficialmente bajo la rúbrica "ensayo", y de la diversidad de temas tratados en ellos. Parte de esos libros son colecciones más o menos trabadas, más o menos coherentes, de ensayos publicados antes en diarios o revistas, y la razón alegada para reunirlos en volumen suele ser la unidad que les proporciona el punto de vista y el temperamento del autor.

Ganivet y Unamuno son, ante todo y sobre todo, ensayistas, y de ensayismo se tiñen sus novelas y piezas dramáticas. Ortega es un ejemplo extraordinario de penetración por vía ensayística en la entraña de los temas. Ensayos de varia lección llamados a los incluidos y proyectados bajo el título de *Meditaciones*, y al referirse a ellos advirtió que el afecto que le movía a escribirlos era el más vivo que encontraba en su corazón. "Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, yo le llamaría *amor intellectualis*", y ese amor intelectual se propone llevar cada hecho "a la plenitud de su significado". Pues, añadía, "hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliárla, para que logre esa plenitud. Esto es amor — el amor de la perfección de lo amado". Y conseguirla, la ambición última del ensayista. Juan Ramón, Machado, Baroja, Marañón, Américo Castro, Salvador de Madariaga, Pérez de Ayala, Azorín, Eugenio d'Ors, Manuel Azaña, Ramiro de Maeztu, Benjamín Jarnés —cuyos relatos son más de una vez novelas-ensayos—, Antonio Espina, Juan Larrea, Javier Zubiri, Juan David García Bacca, Ramón Gómez de la Serna, Guillermo de Torre, Pedro Salinas, Dámaso Alonso, Ángel del Río, José F. Montesinos, Melchor Fernández Almagro; más recientemente Francisco Ayala, Pedro Lain, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco, Manuel Granell, Ildefonso Manuel Gil, José Luis Aranguren, Julián Marías, Guillermo Díaz Plaja, José Antonio Maravall, Manuel Durán, Juan Eduardo Cirlot, José Luis Cano, Segundo Serrano Poncela, Juan Marichal, Camilo José Cela, Francisco Pérez Gutiérrez, Max Aub, José María Castellet, José Ferrater Mora, Miguel Enguídanos, María Zambrano, Paulino Garagorri y bastantes más, hacen la lista prácticamente inacabable, ya que poetas, dramaturgos, novelistas, críticos y periodistas coinciden en ese terreno común del ensayo.

#### Pedro Salinas

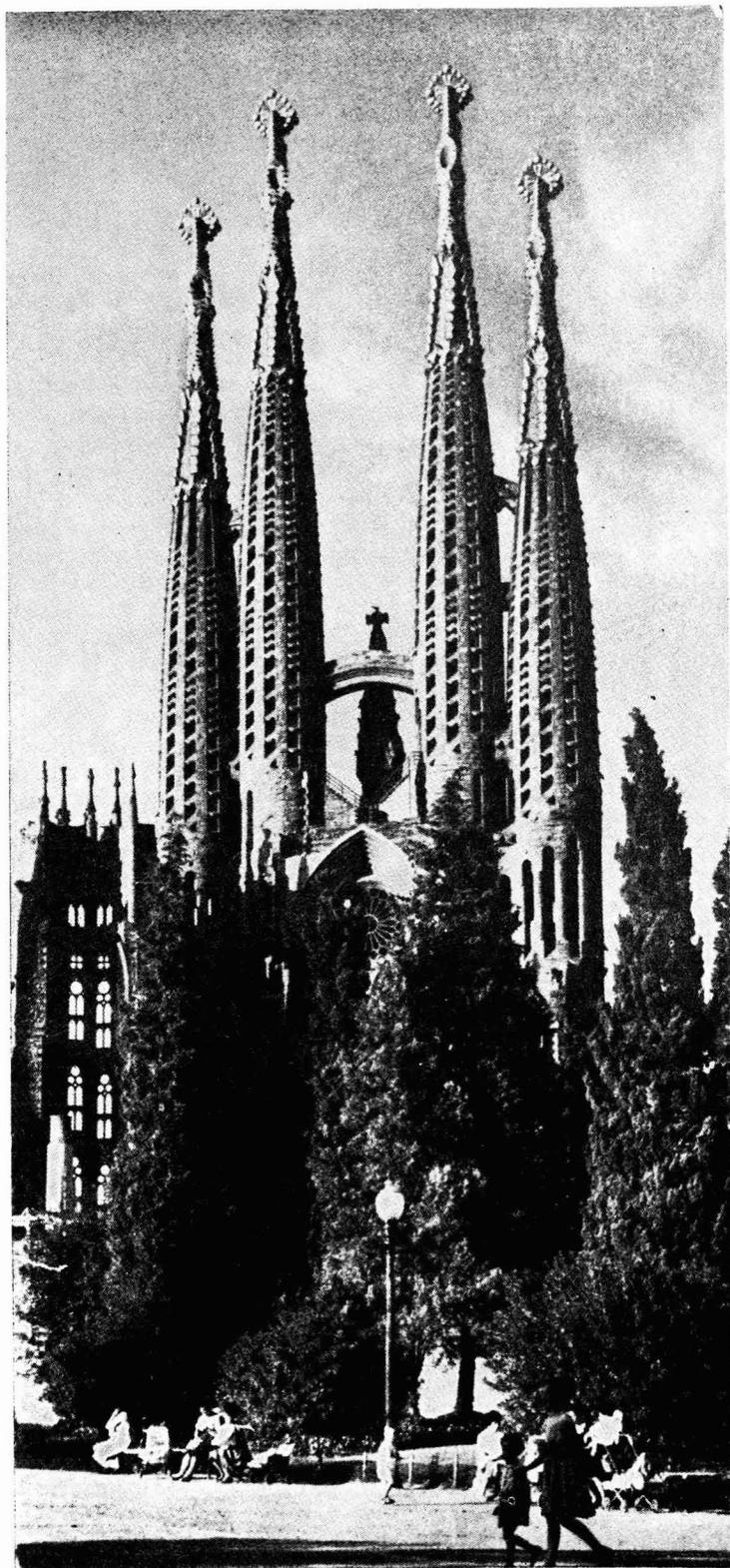
En los últimos meses, la Biblioteca Breve (Editorial Seix y Barral, de Barcelona), una de las colecciones literarias mejor planeadas y dirigidas del país, publicó tres excelentes libros de ensayos, dignos de ser destacados y recomendados al lector. El primero de ellos, *La aventura estética de nuestra época y otros ensayos*, de Guillermo de Torre, lleva extenso prólogo mío, y esta circunstancia me impide comentarlo, para que los maldicientes no me acusen de juzgar pleito en que soy parte. Si me será permitido, por lo menos, afirmar que esta selección antológica de escritos aparecidos a lo largo de veinte años constituye una excelente exposición de los problemas estéticos, correlato de los sociales y aun de los morales, planteados en este siglo.

*La responsabilidad del escritor*, de Pedro Salinas, incluye cinco trabajos admirables: *Aprecio y defensa del lenguaje*, *Los nuevos alfabetos*, *La gran cabeza de turco o la minoría literaria*, *Reflexiones sobre la cultura* y *Los poderes del escritor o las ilusiones perdidas*. En todos hallamos la inteligencia rápida, el ingenio agudo y la expresión airosa propias de quien fue, además de gran poeta, uno de los prosistas más ocurrentes y legibles de nuestro tiempo. Su defensa del lenguaje fue inicialmente un discurso pronunciado en la Universidad de Puerto Rico, año 1944, y es todo lo contrario de los reóforos académicos al uso. Lo declaró taxativamente: el tema le importa por cuanto el lenguaje es vida, y vida personal, no como material para estudios filológicos o lingüísticos. La palabra le parecía potenciada por doble y oscura fuerza: letal en una dirección; vivificante en la otra. Es preciso conocerla a fondo, darse cuenta de cuál es su valor, cambiante según las asociaciones en que reverbera, para distinguir cuándo es utilizada para decir —y dar— verdad, y cuándo para el engaño. Poeta, y muy fino, conocía y saboreaba el gusto significante de la palabra, que si es

diestramente manejada declara secretos que no rendirá a quien se limite a utilizarla a ciegas, conformándose con el "poco más o menos" de la expresión aproximada.

La toma de posesión del mundo a través de la palabra es un lugar común poético, tan poco discutido como el hecho de que el lenguaje sea el instrumento natural para la comunicación, pero en manos de Salinas (que ya lo había cantado en un poema) el tema canta a fuerza de imaginación y de lirismo. Para la utilización de anécdotas y citas, siempre útil para realizar la gracia del ensayo, puso Salinas a contribución su gran memoria y, lo que es mejor, un instinto selectivo que le permitía escoger lo más inspirado, el cuentecillo o la frase que a la vez corroboraban lo expuesto en el discurso y sugerían derivaciones y variaciones cargadas de sentido.

El arte de la cita es un don, pues no se trata de acumular por el gusto de la acumulación o por alarde erudito, sino para incorporar al texto algo que lo prolonga y lo ilumina: algo que literalmente trae más luz al punto debatido. A veces se aporta la opinión ajena para corroborar la nuestra, como argumento de autoridad, y en ese caso más la convocamos pensando en legitimar lo personal que en ilustrar al lector. Salinas no da esa impresión: las historietas o frases citadas empezaron por deleitarle a él, y las menciona para comunicar ese deleite; por eso,



La Sagrada Familia (Barcelona) — "El arte de la vida es un don"

aunque se sucedan con abundancia, ni parecen inútiles, ni excesivas, incorporándose de modo espontáneo a la corriente de la prosa, fundiéndose con el pensamiento a cuya exposición contribuyen.

¿Y cómo podría hablarse, por ejemplo, del "diálogo" sin mencionar adecuadas ilustraciones, sin recordar los casos más notables que de conversaciones en la vida y la literatura guarda la memoria? ¿Cómo tratar éste y cualquier tema sin que la memoria convoque automáticamente imágenes que aun cuando procedan de la literatura no habrán sido menos vividas y experimentadas por el ensayista? El diálogo es convivencia, civilización, instrumento para la formación del hombre. Salinas analiza su significación y estudia luego la lengua poética y la misión del poeta en cuanto al idioma. La extensión de esta crónica no me permite entrar en detalles sobre este punto, intermedio entre los comentados y otro apartado en que Salinas afirma el deber de gobernar la lengua, desde dentro de cada hombre, defendiéndola contra el barbarismo, la prisa y el esquematismo mental, y contra la increíblemente estúpida creencia de que igual da hablar con precisión y gracia que de manera deslavazada y floja; como si fuera lo mismo utilizar para la comunicación un lenguaje natural y propio que una jerga de aluvión. No; no es lo mismo el inglés que el jamaicano.

Quizá el segundo ensayo: *Los nuevos analfabetos*, es el más ingenioso y ameno, y hasta el más profundo de este volumen. En él se trata uno de los obsesivos problemas de nuestro tiempo: la aparición del neoanalfabeto, coincidente en estructura y comportamientos con el señorito satisfecho y el especialista bárbaro, denunciados por Ortega. El humor de Salinas puede dar la impresión de que está hablando de un asunto trivial, pero el tono no engañará a quien capta el desgarro, la herida bajo la ironía: "Algunos [lectores] se extralimitan y se aventuran diez o quince minutos por las reseñas de deportes, género periodístico benemérito entre todos, porque ha venido a ser el último lazo que une a muchos hombres con el ejercicio de la lectura. Suprimase del periódico esa copiosa sección —y perdónese que insinúe siquiera la conjetura de semejante desastre para la humanidad, por fortuna tan poco probable como el fin del mundo en los cien mil años venideros —y millares de personas renunciarán al uso del don de la lectura."

Salinas clasifica los neoanalfabetos en totales y parciales y dentro de cada grupo establece las subdivisiones necesarias para reflejarlos en su notable diversidad. El neoanalfabeto de lo gráfico (el que sólo "lee" imágenes, caricaturas, tirillas cómicas) crece de día en día, y con la televisión en casa va alejándose la funesta manía de leer, no menos funesta y no menos manía que la de pensar, y acercándose al sumo *confort* de vivir en el limbo intelectual. Singularmente agudas son las páginas dedicadas al lector de revistas, seducido por las sirenas de la variedad y el ingenio, atraído hoy por el artículo sobre la civilización incaica, en seguida por la divagación sobre la guerra atómica, más allá por el análisis del tiempo en Proust, en la otra página por el comentario sobre la inmortalidad del cangrejo... Tiene razón Salinas: "La tarea de este lector (tú y yo, por supuesto) mueve a compasión. Porque cuanto más lea, más y más se pierde en ese mar sin límites que cada semana crece unos metros en altura y que no tiene litorales discernibles." Y el ensayo zigzaguea, presentando facetas diferentes del tema y enriqueciéndose al aumentar su poder de sugestión.

En *La gran cabeza de turco* hallamos una inteligente defensa de las minorías literarias que, como todas las empresas intentadas contra el gusto y el poder mayoritarios, no deja de parecer —y tal vez de ser— arriesgada. Tomando como punto de partida una obra del crítico norteamericano Van Wyck Brooks, campeón del filisteísmo literario, Pedro Salinas estudia la literatura primaria y la de minoría, el escritor *lowbrow* o masificante y el *highbrow* o distinguido, y resume brevisísimamente algo de cuanto a lo largo de los siglos fueron creando los grupos minoritarios, explicando sus razones de ser y los riesgos derivados de su anulación. Hoy tal vez daría el autor nuevo sesgo a sus reflexiones, pues en los años últimos el producto literario masificado impuso su predominio a través de la mentalidad *middlebrow*, con cuanto ésta tiene de pretenciosa, vulgarizante y falaz.

José Luis Aranguren

El otro libro y el otro autor de quien me propongo hablar en esta crónica coincide con Salinas en la seriedad del propósito; difiere en el tono y desde luego en los asuntos. *La juventud europea y otros ensayos*, de José Luis Aranguren, es la obra de un hombre de fe, y de buena fe. No son la ironía y el humor

las armas esgrimidas para atraer al lector; en los trabajos incluidos en este volumen la intención política-social es más visible que en los de Salinas. No faltaba en éstos, pero la presentación sonriente disimulaba la gravedad de los hechos. Aranguren, veinte años después, sintiendo la urgencia de los acontecimientos a que se refiere, sacrifica el ingenio a la eficacia, intentando explicarse y explicar algunos graves problemas de nuestro tiempo, persuadido de la imposibilidad de resolverlos sin tener conciencia de sus causas. Tal obvia verdad es tan frecuentemente negada por los políticos, que incluso se hace preciso destacar la intención de cumplirla.

El ensayo que da título al volumen es el más notable de la colección. Trata de la juventud, y específicamente de la juventud europea, espejo donde podemos ver la dramática situación de los hombres que mañana regirán el mundo. Escutar sus ideas, actitudes y modos de vida, es tarea apasionante y digna de la atención aquí puesta en juego. ¿Será verdad que la generación actual no cree en nada, como afirma el padre Danielou, citado por el autor? Y, si así ocurre ¿no serán responsables de tal escepticismo los rectores políticos y espirituales de esta generación? La respuesta de Aranguren a la segunda pregunta es terminante, y la tendencia de los jóvenes a desinteresarse de los asuntos públicos es natural derivación de su falta de fe en principios e ideales que consintieron el mundo concentracionario y la bomba H. La privatización de la vida exige, como aquí se muestra, una onerosa contrapartida: el conformismo. Después de todo, parecen pensar los jóvenes, ¿qué más da? Si el poder corrompe, como Francisco Ayala muestra en sus ficciones, ¿para qué esforzarse en ayudar a los en apariencia mejores? ¿El triunfo —piensan— les hará parecer a sus antagonistas?

Es un error dramático, una costosa simplificación, pues el precio del escepticismo es la libertad. Las anti-utopías de hace treinta años empiezan a realizarse, si bien menos espectacularmente de como se anunciaron, pero el cambio en la mentalidad general es evidente, y el villano de la historia ya ni precisa la pistola para la rúbrica final en la nuca del disidente: le bastan los medios de suave persuasión que permiten acondicionar los cerebros y dictar desde dentro las conductas: si el televisor es más necesario que la libertad, puede prescindirse de esta vaga ilusión a trueque de aquel mágico artefacto. Los jóvenes y los maduros han derivado al utilitarismo, como lógica prolongación de su escepticismo, y ahí arraigan sus actitudes frente a la sociedad y frente al prójimo.

El análisis de las actitudes de la juventud actual respecto al matrimonio y al sexo, al trabajo y al estudio, la moral y la llamada vida espiritual, está lleno de incitaciones, de puntos de arranque para la reflexión y la discusión. Toda generalización es arriesgada y yo no suscribiría algunas afirmaciones de Aranguren, pero su planteamiento del problema es correcto y pienso como él que los jóvenes desconfían de los auto-designados tutores que les vigilan, y o ponen en juego un sistema de cautelas cada vez más compacto, o se lanzan a una oblicua rebeldía por los caminos de la droga y sus sucedáneos — el sexo, el jazz, el baile, ¡hasta el deporte!, tomados como estupefacientes.

En *El porvenir del catolicismo español* trata de precisar cómo se es católico en España, para determinar las posibilidades de la religión en un futuro cercano. El hecho terrible de que el gobernante español, desde Felipe II por lo menos, vaya sustituyéndose "en el lugar de la Providencia, haciéndose, como suele decirse, 'más papista que el papa', y confundiendo sus propios designios —sinceramente al servicio de la fe— con los designios de Dios", basta para explicar el recelo con que el ciudadano común oye a quienes se definen como portavoces de la divinidad. Poner la religión al servicio del poder político, utilizarla para detentar ese poder, constituye una ofensa contra la religión misma, así degradada al nivel del instrumento.

El "catolicismo abierto, integrador, moderno", trata de abrirse camino en España. ¿Lo conseguirá? Aranguren sugiere la respuesta: si la Iglesia española supera "esa vida orientada en el temor y no en la esperanza", que ahora vive; si sustituye a la coacción el ejemplo de la caridad activa; si renuncia a su vinculación con los grupos reaccionarios que la utilizan —a cambio de innegables ventajas materiales—, el catolicismo multiplicará "su fuerza, plenamente espiritualizada ahora y puesta al servicio de fines puramente religiosos".

Esta crónica es ya demasiado larga y no queda sitio para comentar las ideas expuestas en los restantes ensayos de Aranguren. Acabaré, pues, destacando su honradez intelectual, su sinceridad, y junto a ella la reflexiva moderación que le impulsa a buscar la verdad y a declararla sin estridencia, en ese tono de voz a la vez firme y tranquilo que es el suyo.

# Poesía española

---

## José Agustín Goytisolo: Orden de registro

No miren por aquí  
 todo son libros. Creo  
 que ustedes se confunden.  
 No es entre los papeles  
 ni en la mesa  
 donde pueden hallar  
 algo escondido. Eso  
 tan sólo son poemas,  
 versitos, letra muerta.  
 Nada hallarán, les digo,  
 que no pudiera estar  
 en cualquier casa  
 de la ciudad. No sigan,  
 por favor, me da pena  
 verles perder el tiempo.  
 ¿Cuánto cobran ustedes

mensualmente? No, nada,  
 pensaba en lo que vale  
 este registro. En fin,  
 ya son las tres. ¿Qué esperan  
 encontrar? Es tristísimo.  
 Sí, de acuerdo, retiren  
 lo que deseen. Vamos  
 abajo, pues. Aguarden,  
 me olvidaba el abrigo.  
 Adiós, mujer, no pongas  
 esa cara. Te digo  
 que están equivocados.  
 Son sólo unos poemas,  
 tontería. Vete a dormir,  
 es tarde, no me esperes.  
 Yo regreso ahora mismo.

## José Ángel Valente: John Cornford, 1936

Only in constant action was his constant certainty found.  
 He will throw a longer shadow as time recedes.

John Cornford, veintiún años  
 ametrallados sobre el aire  
 en que han nacido estas palabras.

El corazón de los fusiles  
 siguió latiendo inútilmente,  
 cuando ya nunca alcanzaría  
 el rastro claro de tu sangre.

Esto fue en Córdoba, en diciembre,  
 en las montañas, combatiendo.  
 Después cayó, como dijiste,  
 la noche larga sobre Europa.  
 Los poetas retrocedieron  
 a su pasión consolatoria  
 y aquellas horas de amistad  
 en un ejército del pueblo

fueron borradas con la cola  
 subrepticia de la tristeza  
 en el tumulto repentino.

Así pasó, en efecto, todo.  
 Los años treinta en estampida  
 with the unemployed demonstrators  
 carrying "the coffin" to the Station.  
 Palidecieron los retratos.  
 Cedió el viento y se fue el público  
 y cundió la desesperanza.

Otros cayeron.

Entre el humo  
 de las ruinas y otras cosas  
 no apaciguadas por el tiempo,  
 se levanta tu cuerpo joven.  
 De tú a tú puedes hablarnos,  
 John Cornford, hermano nuestro,

de tú a tú como se hablan  
en la verdad los hombres vivos.

Al rehacer aquella hora  
cuento despacio tus palabras.  
La inteligencia aún se pasea  
en tren de lujo por los versos  
mientras espera que otros caigan  
para sentir horror de pronto.

Mas para ti sólo fue uno  
el camino de la certeza.

No quisiste huir de la vida  
con el disfraz del pensamiento.

Así estás igual a ti mismo  
con la pasión que aquí te trajo.  
Un solo acto vida y muerte,  
la fe y el verso un solo acto.  
Ametrallados, no vencidos,  
veintiún años, en diciembre,  
Córdoba sola, un solo acto  
tu juventud y la esperanza.

## Claudio Rodríguez: Ciudad de meseta

Como por estos sitios  
tan sano aire no lo hay, pero no vengo  
a curarme de nada.  
Vengo a saber qué hazaña  
vibra en la luz, qué rebelión oscura  
nos arrasa hoy la vida.  
Aquí ya no hay banderas,  
ni murallas, ni torres, como si ahora  
pudiera todo resistir el ímpetu  
de la tierra, el saqueo  
del cielo. Y se nos barre  
la vista, es nuestro cuerpo  
mercado franco, nuestra voz, vivienda,  
y el amor y los años  
puertas para uno y para mil que entrasen.  
Sí, tan sin suelo siempre,  
cuando hoy andamos por las viejas calles,  
el talón se nos tiñe  
de uva nueva, y oímos  
desbordar no sé qué aguas  
el rumoroso cauce del oído.

Es la alianza: este aire  
montaraz con tensión de compañía.  
Y a saber qué distancia  
hay de hombre a hombre, de una vida a otra,  
qué planetaria dimensión separa  
dos latidos, qué inmensa lejanía  
hay de la boca al beso.  
¿Para qué tantos planos  
lóbregos, de ciudades bien trazadas  
junto a ríos, fundadas  
en la separación, en el orgullo  
roquero?

¿De qué han servido tanta  
plaza fuerte, hondo foso, recia almena,  
amurallado cerco?  
El temor, la defensa,  
el interés y la codicia, el odio,  
la soledad: he aquí lo que nos hizo  
vivir en vecindad, no en compañía.  
Tal es la cruel escena  
que nos dejaron por herencia. Y ahora,  
¿cómo fortificar aquí la vida  
si ella es sólo alianza?

No veo tus murallas,  
fronteriza ciudad, a la que siempre  
el cielo sin cesar desasosiega.  
Esto no es monumento  
nacional, sino luz de alta planicie,  
aire fresco que riega el pulmón árido  
y lo ensancha, y lo hace  
total entrega renovada, patria  
a campo abierto. Aquí no hay costas, mares,  
norte ni sur; aquí todo es materia  
de cosecha. Y si dentro  
de poco llega la hora de la ida,  
adiós al fuerte anillo  
de aire y oro de alianza, adiós al cerro  
que es ya fiel compañía, porque todo  
se rinde en derredor y no hay fronteras,  
ni distancia, ni historia:  
sólo el voraz espacio y el relente de agosto  
sobre estos altos campos  
de nuestra tierra.

# MUSICA

Por Jesús BAL Y GAY

## La autocrítica de los compositores

Es cierto que a los compositores se los conoce por sus obras; pero ese conocimiento puede profundizarse con lo que ellos mismos dicen de ellas. Sus autocríticas arrojan más luz sobre sí mismos que sobre su música. El tono en que un compositor hable de una obra suya es siempre revelador de su mentalidad y de su textura moral.

En contraste con las críticas y análisis que hacen los musicógrafos, casi siempre propensas a la fantasía más o menos poética o filosófica, las autocríticas de los compositores suelen ceñirse de modo sobremanera objetivo a lo puramente musical. Por eso constituyen una decepción para los aficionados que las buscan esperando hallar en ellas revelaciones extraordinarias. Esto parece contradecir lo que afirmé arriba, pero no lo contradice, ni mucho menos. Las revelaciones que muchos esperan hallar en las autocríticas de los compositores son de orden íntimo, de esas que se refieren a lo afectivo o al mecanismo de lo que, en lo más profundo del alma, determina el ser de una obra. Puede que el compositor dé por supuesto como de índole inefable el proceso que, partiendo de eso que llamamos "inspiración", conduce a la creación musical; el caso es que no suele aludir a él, ni mucho menos trata de explicarlo en sus autocríticas. En cuanto a lo afectivo, también es frecuente que el compositor guarde un discreto silencio. Y, parejamente a la sencillez con que suele exponer las intenciones y el ser de cada obra suya, no es raro que hable con modestia de su capacidad como compositor. De Bach a Ravel, lo de "esto que yo hice lo podría hacer cualquier otro músico que se tomase el trabajo que yo me tomé", es un estribillo bastante frecuente en la historia de la música.

Ejemplo de todo eso fue Maurice Ravel. Cada vez que tuvo que aludir a alguna obra suya lo hizo con la mayor discreción y yendo al grano, como suele decirse.

Con respecto a su *Pavana para una infanta difunta*, obra primeriza, escribió en 1912, es decir, cuando ya tenía en su haber *Juegos de agua*, el *Cuarteto en Fa*, *Espejos*, la *Sonatina*, *Historias naturales*, *Rapsodia española*, *La hora española*, *La madre Oca*, *Gaspard de la Nuit*, los *Valses nobles y sentimentales* y *Dafnis y Cloe*: "No me molesta hablar de ella, pues es lo bastante antigua para que la distancia la haga pasar del compositor al crítico. De tan lejos, no veo ya sus cualidades. Pero ¡ay! percibo demasiado bien sus defectos: la influencia de Chabrier, demasiado flagrante, y la forma, bastante pobre. La interpretación notable de esta obra incompleta y falta de audacia contribuyó mucho, creo yo, a su éxito." Y en cuanto al motivo inspirador de la obra, Roland-Manuel nos dice que el compositor solía echar por tierra las fantasías de muchas jovencitas y muchos literatos, con esta afirmación: "Al juntar las palabras que componen el título, no

pensé más que en el placer de hacer una aliteración." (Ravel ciento por ciento.)

De una obra de música pura, como es el *Cuarteto en Fa*, no va a expresarse, claro está, en términos que no sean estrictamente musicales. Pero, además, la objetividad, patente en su juicio de la *Pavana*, volverá a aparecer ahora para autorizarle a decir esto: "Mi *Cuarteto en Fa* responde a una voluntad de construcción musical imperfectamente realizada, sin duda, pero que aparece mucho más clara que en mis composiciones anteriores."

El tono de esas dos autocríticas podría interpretarse como el de un hombre excesivamente modesto, o tan afanoso de perfección que no viese en su música más que los defectos. Pero con motivo de los *Juegos de agua*, le escribió lo siguiente a Pierre Lalo, que demuestra hasta qué punto Ravel tenía conciencia clara de lo que hacía y de lo bueno y original que había en ello: "Se extiende usted bastante acerca de una escritura pianística bastante especial y cuya invención atribuye usted a Debussy. Ahora bien, los *Juegos de agua* aparecieron a principios de 1902, cuando no había de Debussy más que las tres piezas *Para el piano*, obras por las que tengo —no necesito decirselo— una admiración apasionada, pero que, desde el punto de vista puramente pianístico, no aportaban nada de verdaderamente nuevo."

Pero las novedades de escritura que había en *Juegos de agua* no habrían de convertirse en una prisión para el estilo de su autor. Cuando está proyectando *Espejos* confiesa a sus amigos: "Me gustaría mucho hacer algo que me liberase de los *Juegos de agua*." Y cuando aquellas piezas se hallan concluidas, declara: "Los *Espejos* forman un cuaderno de piezas para piano que marcan en mi evolución armónica un cambio lo bastante considerable para desconcertar a los músicos más acostumbrados hasta entonces a mi manera. El primero en fecha y más típico de todos es, a mi juicio, el segundo del cuaderno: los *Pájaros tristes*. Evoco ahí a pájaros perdidos en el torpor de un bosque muy sombrío a la hora más cálida del verano."

Acerca de los *Valses nobles y sentimentales* no quiere decirnos más que esto: "El título indica suficientemente mi intención de componer una tanda de valsés según el ejemplo de Schubert. Al virtuosismo que constituía el fondo de *Gaspard de la Nuit* sucede una escritura netamente más clarificada, que endurece la armonía y acusa los relieves." E indirectamente hará hincapié en la novedad de esa escritura con esta noticia: "Los *Valses* fueron ejecutados por primera vez, entre protestas y abucheos, en el concierto sin nombres de autores de la S. M. I. Los oyentes votaban por la atribución de cada pieza. La paternidad de los *Valses* me fue reconocida por una débil mayoría."

Recordará el lector cómo trató Ravel su *Pavana* y cómo en ella vio una exce-

siva influencia de Chabrier. Pero ahora veremos que no renegaba de tal influencia, sino del grado excesivo en que podía manifestarse. Al hablar de la *Habanera* para piano —que luego, orquestada, formará parte de la *Rapsodia española*— dice así: "En 1895 escribí las primeras obras publicadas: el *Minueto antiguo* y la *Habanera* para piano. Estimo que esta obra contiene en germen varios elementos que habían de predominar en mis composiciones ulteriores y que la influencia de Chabrier (por ejemplo, la *Canción para Juana*) me había ayudado a precisar."

Aun en aquellos casos en que se trata de música de inspiración literaria, Ravel apenas rebasa en su autocrítica la frontera de lo estrictamente musical. Así, por ejemplo, cuando habla de los *Tres poemas de Mallarmé*: "Quise transponer en música la poesía mallarmeana, y particularmente ese preciosismo lleno de hondura que es tan propio de Mallarmé." Y al referirse a la tercera de esas piezas, añade: "*Surgi de la Croupe et du Bond* es el más extraño, si no el más hermético, de sus sonetos [de Mallarmé]. Para esta obra tomé más o menos el aparato instrumental del *Pierrot lunaire* de Schoenberg." Es todo.

Algo análogo sucede con las *Canciones malgaches*. A la hora de hacer la autocrítica de esa música extraña, llena de una pasión contenida, inspirada en los versos de Parry, el poeta al que Voltaire llamó "Mi querido Tibulo", Ravel no pierde su objetividad: "Las *Chansons madécasses* —escribe— me parece que aportan un elemento nuevo, dramático, erótico incluso, que el tema mismo de las *Canciones* de Parry introducen. Es una especie de cuarteto, en el que la voz tiene el papel de instrumento principal. En él domina la sencillez y se afirma la independencia de las voces, que se hallará más acusada en la *Sonata para violín y piano*", obra de la cual se expresará en los siguientes términos, que retratan de cuerpo entero la actitud del compositor ante la realidad de la materia sonora: "Aquí se afirma la independencia de las voces; al escribir una sonata para violín y piano, instrumentos incompatibles y que, lejos de equilibrar sus contrastes, acusan aquí esa misma incompatibilidad, me impuse a mí mismo esa independencia de las voces."

Y para concluir con estos ejemplos ravelianos de autocrítica musical, citaré lo que el compositor escribió sobre *Dafnis y Cloe*: "Dafnis y Cloe —dice—, sinfonía coreográfica en tres partes, me fue encargada por el director de la compañía de los ballets rusos. Mi intención al escribirla fue componer un vasto fresco musical, menos cuidadoso de arcaísmo que de fidelidad a la Grecia de mis sueños, que de bastante buen grado se emparenta con la que imaginaron y pintaron los artistas franceses de fines del siglo XVIII. La obra está construida sinfónicamente, según un plan tonal muy riguroso, por medio de un corto número de motivos cuyos desarrollos aseguran la homogeneidad de la obra."

Tal es, en fin, el estilo autocrítico que adopta uno de los compositores contemporáneos más personales y clarividentes. El aficionado que soñó con cosas misteriosas y ultramusicales al escuchar las obras de Ravel aquí mencionadas, dirá que todo eso es bien poco. Ravel le habría respondido que eso es *todo*.

# EL CINE

Por Emilio GARCÍA RIERA

## Sobre Chaplin

Al acucioso —y ocioso— investigador que se le ocurriera hacer tan inútil investigación, le sorprendería sin duda el que en seis años de escribir de cine para periódicos y revistas no haya yo dedicado a Charlie Chaplin sino una que otra línea y nunca un artículo completo. Eso no deja de asombrarme y de preocuparme un poco. Ya sé que entre Chaplin y el espectador se interpone la literatura más abundante que exista sobre la obra de un cineasta; que el escribir sobre Chaplin ha sido el deporte favorito de muchos corazones desgarrados por el humanismo de Charlot; que, curiosamente, esa literatura suele ser legítima, porque el margen de interpretación de la obra chapliniana es tan amplio que da validez a las más variadas y opuestas exégesis; que tiene tanta razón quien llamó a Chaplin "el último padre de la ternura", como Robert Payne, que en su libro *El gran Charlot* hizo hincapié en la crueldad del personaje; que en nuestro medio, Francisco Pina se ha ganado a pulso —con un buen libro y muchos buenos artículos— el título de chaplinista número uno, reduciéndonos a los demás, como es lógico, al grado de chaplinistas secundarios; que es casi imposible, a estas alturas, hablar de Chaplin sin caer en el lugar común.

Pero todas estas consideraciones no disminuyen la vergüenza que siento ante el hecho de haber eludido —consciente o inconscientemente— un análisis siquiera parcial de la obra de Chaplin. Porque (y eso es lo trágico de la cuestión) he descubierto que sigo siendo un ferviente admirador del llamado por alguien "genial mimo".

Lo he descubierto gracias al ciclo "Homenaje a Chaplin" que hace poco ha programado el Cine-club de la Universidad. De pronto me di cuenta de que estaba viendo a un Chaplin en cierto modo nuevo, un Chaplin de primera mano, ajeno incluso a las más acertadas conceptualizaciones que haya provocado su obra. El misterio de Chaplin lo plantea precisamente esa comunicación directa que es capaz de establecer con un espectador tan solitario como lo es el espectador de cine. Chaplin elimina en nosotros lo que tenemos de público, desde el momento en que la relación con él nos remite a nuestras experiencias más íntimas, a una suerte de complicidad afectiva que se hizo tácita desde el primer momento, prácticamente desde que vivimos. En realidad, creo que no he escrito sobre Chaplin, entre otras cosas, por la misma razón por la que no escribo sobre mis parientes o mis amigos. Escribir sobre Chaplin es siempre hacer un poco de autobiografía lírica.

Por eso es legítimo y comprensible que quienes escriben sobre Chaplin olviden frecuentemente el análisis cinematográfico específico. Fascinados por el personaje admiramos en él el reflejo propio, la proyección de nosotros mismos. El simple hecho de haber logrado la comunicación en forma tan directa y natural

nos halaga hasta el punto de que lo primero que se nos ocurre ante Chaplin es darle las gracias por existir.

Son tales evidencias las que suelen propiciar, al mismo tiempo, una actitud iconoclasta. Muchas veces he tenido ganas de enviar a Chaplin al demonio por el orgulloso prurito de proclamar la independencia incluso de mis afectos. E incluso, he creído "conveniente" sospechar que, como cineasta, como realizador de cine, Chaplin no puede compararse a los grandes; que toda su grandeza reside en el personaje por él creado, un personaje capaz por su sola presencia de su-



Chaplin — "un gran cineasta"

perar las limitaciones del cine convencional y rutinario en que actúa. Durante mucho tiempo pensé que el cine de Chaplin estaba como tal muy por debajo del de sus contemporáneos de la época muda, Eisenstein y Muranu, por ejemplo. Que el "caso Chaplin", por interesante que fuera, se situaba al margen de la evolución de la estética cinematográfica.

Pero basta ver *El peregrino* para convencerse de que Chaplin no ha sido sólo el creador de un gran personaje, "el padre de la ternura", el cruel héroe casi surrealista que en él vio Payne, el amigo que nos espera siempre para hacer vibrar nuestras más sensibles fibras humanas, sino que también ha sido un gran cineasta. Es decir, un hombre que ha sabido utilizar magistralmente toda la serie de recursos expresivos que el cine proporciona, que sabe muy bien lo que significan el corte, el montaje, el encuadre y la iluminación, que es capaz de utilizarlos para dar a sus personajes —y sobre todo, al suyo propio— esa respiración que hace del cine un verdadero arte, vivo y trascendente. Y es más: que Chaplin no hubiera podido ser llamado "el padre de la ternura", etcétera, de no ser por encima de todo un cineasta de primera fila.

No he citado antes *El peregrino* por azar. Esta película de 45 minutos de duración, realizada en 1923 para la First National, tiene la virtud de marcar un punto decisivo en la carrera de Chaplin, un punto en el que confluyen lo que ha sido hasta ese momento y lo que será en el futuro. Gracias a ello, *El peregrino* facilita una visión de Chaplin más o menos total, y tiene la ventaja sobre *El chico*, el largo-metraje realizado tres años antes, de estar libre de la escoria sentimentaloides que debe apuntarse en el pasivo de Chaplin y que tan fáciles haría en el futuro las severas críticas a *El gran dictador* y *Candilejas*. *El peregrino* es un film de construcción rigurosa y clásica, lógica y sólidamente narrado sobre la base del equívoco que da origen a su trama.

El equívoco —punto de partida anecdótico de casi todo el cine burlesco— convierte en este caso a Chaplin en un pastor protestante. Ello da al realizador la oportunidad de hacer un retrato vitriólico de la sociedad puritana y, a la vez, de establecer los dos últimos destinos contradictorios de su personaje. Hay en Chaplin una evidente vocación por la respetabilidad social, que se deduce no sólo de un repertorio de gestos característicos sino de su atuendo mismo. Chaplin, como personaje, no es nunca un rebelde consciente, sino un hombre que pretende ser respetable y que no logra adecuar sus actos a tal pretensión. En *El peregrino* las circunstancias lo llevan a aparentar el más alto grado de respetabilidad y el realizador Chaplin acentúa esa apariencia dando al personaje vestido de pastor una personalidad plástica, por decirlo así, ligada íntimamente al medio en que lleva a cabo su impostura. Es decir: el personaje alcanza, en lo aparente, la satisfacción máxima de su vocación. Y es precisamente ahí donde su naturaleza íntima lo traiciona hasta el extremo más cruel. En 1923 el personaje ha recorrido ya un largo trayecto en el que ha conocido las más divergentes contingencias y diríase que en *El peregrino* le es imposible ya creer en la posibilidad de una impostura duradera. Hay en sus gestos y actitudes, en su codicia desenfrenada que le lleva, durante el servicio religioso, a no perder de vista los cepillos con que se ha hecho la colecta, una profunda desconfianza en sí mismo. Es ahí, en esa secuencia, donde Chaplin debe decir el clásico sermón que él convierte en la versión mímica de la historia de David y Goliat (la escena, sin duda, inspirará años más tarde uno de los actos de Marcel Marceau). La "traducción" profana del sermón es indicadora, por ello, no sólo del valor picaresco del personaje, sino de sus antecedentes cinematográficos y nos remite a toda una tradición del gag.

Cuando la impostura es descubierta, el *marshall* encargado de aprehenderlo se compadece de Chaplin. Pero también su compasión es equívoca. La cárcel no basta para un hombre que ha llevado al límite su tendencia a afectar la respetabilidad, y por ello es condenado al destierro. La película termina, como muchos recordarán, con la imagen de Charlot caminando por la frontera mexicana sin osar quedarse en ninguno de los dos países limítrofes. He aquí, pues, que Chaplin se anticipa a su destino como personaje y como ciudadano.

Más allá de las obvias y fáciles consideraciones sociológicas que la anécdota sugiere, lo que asombra en *El peregrino* es un equilibrio logrado a partir de una constante contradicción del personaje consigo mismo y del personaje con su medio. Se trata de un juego de adecuaciones aparentes y de oposiciones íntimas que sólo podía resolverse en la ambivalencia humorística, en la diversidad de puntos de vista que dan al film su riqueza. Quiere esto decir que Chaplin no pudo contentarse con vestir a su personaje de pastor y hacerlo obrar en consecuencia, sino que hubo de descubrir co-

rrespondencias secretas entre su figura y un mundo puritano formalmente opuesto a su naturaleza.

Así, quizá sea posible entender por qué Chaplin ha sido tan norteamericano y al mismo tiempo no serlo; por qué el accionista y fundador de una gran compañía (la United Artist) llegó a ser considerado elemento subversivo; por qué un individualista romántico y sentimental ha logrado a través del cine una audiencia no comparable a la de cualquier otro creador de este siglo. Empezamos a conocer al hombre cuando nos asomamos a sus contradicciones.

nar esa parte oscura del hombre que es su inconsciente.

Es bien sabido que Jung fue uno de los más entusiastas seguidores de las teorías psicoanalíticas freudianas, pero muy pronto se libró de esta influencia, para formular sus propias teorías. Este pensador original y profundo, al apartarse del campo ortodoxo de la psicología sexual, dedicó su atención a la psicología del espíritu. Jung no consideraba al inconsciente como un fenómeno limitado sólo a la mente del individuo, sino que tenía una proyección universal y colectiva. A Jung le interesaba en especial el proceso de la maduración emocional y espiritual del hombre, y observar la manera como alcanzaba su individualidad.

La *Simbología del espíritu* está dedicada a estudiar los símbolos del inconsciente que se encuentran en un amplio sector de la historia del pensamiento humano, en etapas que podrían denominarse "primitivas", cuando la mente se hallaba más ligada al inconsciente, y no existía una conciencia tan clara como la que poseemos hoy sobre la naturaleza y sus diversos fenómenos. Pero nuestro desarrollo de la conciencia no implica un mayor dominio de las fuerzas inconscientes que el que lograron los antiguos, sino que sucede lo contrario; ahora más que nunca los conflictos neuróticos se han generalizado, al mismo tiempo que ha aumentado la conciencia del mal, y de las contradicciones inherentes a la condición humana. Por esto el interés de los analistas (como Jung y otros muchos seguidores suyos) en descifrar el oculto lenguaje de las figuras mitológicas que no son casi nunca fantasías o divagaciones de ignorantes (como pretendían ver en ellas los espíritus positivistas), sino al contrario, fruto de un gran conocimiento de las leyes que rigen la mente. Los sabios antiguos comprendieron la gran importancia del dominio de las fuerzas misteriosas que movían al hombre, y aunque no lo llamaban inconsciente, sino Satanás, Mercurio, etcétera, sus observaciones son muy valiosas.

Una de las grandes virtudes de Jung fue que, aunque grandemente atraído por los temas de la religión y de la metafísica, supo mantenerse en el terreno de la psicología, y no pretendió dictaminar sobre religión, sino sólo observar su influencia en la mente. Las religiones le causaban un profundo respeto, y reconocía su poder "curativo" cuando eran practicadas con propiedad.

Jung se enfrentó en su juventud con un medio que consideraba charlatanería cualquier intento de interpretar los sueños como lenguaje del inconsciente. A pesar de los años transcurridos desde entonces, en muchos medios intelectuales aún les es imposible advertir que los símbolos religiosos y míticos expresan, si se sabe interpretarlos, la más profunda realidad del hombre, conocimiento que es relativamente pobre a pesar de los avances de la ciencia.

El lenguaje de Jung puede comprenderlo la mayoría del público, y son pocos los términos especializados que emplea. Es evidente que el deseo de Jung de ayudar a los hombres en sus problemas, lo impulsó a buscar un lenguaje no sólo comprensible, sino bello y atractivo.

CALIFICACIÓN: Magnífico.

—C. V.

## LOS LIBROS ABIERTOS

REFERENCIA: Alejo Carpentier, *El siglo de las luces*, Cía. General de Ediciones, S. A., México, 1962. 300 pp.

NOTICIA: Alejo Carpentier es tal vez el novelista cubano que mayor sorpresa ha causado entre los públicos lectores de Norteamérica y Europa. *El reino de este mundo* lleva seis ediciones en francés, y *Los pasos perdidos* once ediciones en francés y seis en inglés. *El acoso* causó el mismo impacto. Carpentier también es cuentista y ensayista.

EXAMEN: *El siglo de las luces* es una novela culta que puede leer todo el mundo. Quizá por su calidad se harán traducciones a muchos idiomas. El contenido, que se apoya en documentación profunda y en el estudio de los acontecimientos de la época, encuadra hábilmente acción y forma. El lector puede sentirse atraído por los personajes desde la primera página, porque sus caracteres quedan expuestos sin necesidad de la descripción minuciosa, sin que el autor recurra a subjetividades gratuitas; los tres muchachos (Sofía, Esteban, Carlos) son personajes convincentes, que revelan matices inesperados y a la vez concretos: se sumergen, se desplazan, acometen la vida según sus capacidades y energías naturales e internas; Víctor Hugues, el político astuto, el hombre audaz, el aventurero consciente; Oge, el negro progresista, mezcla poco usual de mago y letrado.

En *El siglo de las luces* Carpentier deja que su imaginación fluya por un río de palabras, pero sin olvidar por un instante que el caudal debe rodear, perfilar a los personajes, a la acción y su escenario. Esto podría ser la intención de su estilo (página 152): "...hallar la Vida en todas partes, balbuciente, retoñando, reptando, sobre rocas desgastadas como sobre el tronco viajero, en una perenne confusión entre lo que era de la planta y era del animal; entre lo verdadero, flotado, traído y lo que actuaba por propio impulso." La relación de los hechos es un alud de instantáneas que se acomodan por sí solas en la mente del lector, que implícitamente puede captar la corriente de pensamientos: Esteban es, al mismo tiempo, el relator y el protagonista. Es parte de lo que sucede, pero a través de la acción va adquiriendo conciencia de su realidad: por sus ojos vemos las Antillas, sus ciudades, sus entrañas, su gente y también el curioso entretejido de ideales y acontecimientos históricos y políticos de la Revolución

Francesa que influyeron en América. Sólo al cerrar el libro (prueba definitiva de que Carpentier domina al lector por medio de la narración: ambición máxima de cualquier novelista) se da una cuenta de que Esteban es el autor, la conciencia, un hombre perceptivo que apoya sus nociones del tiempo y de los hechos en algo más que en la intervención accidental y pasiva.

Con respecto a los demás personajes, Carpentier logra dibujos completos, prudentes, sin caer un instante en la exageración. Hugues es, ante todo, un hombre de su época. A pesar de que la trama ofrecía un ambiente propicio para recrear figuras excitadas, el político y sus ambiciones (naturales, por lo demás) jamás dejan de ser verosímiles, lógicas. (La forma, por ejemplo, en que Hugues pierde toda capacidad para vivir con plenitud los valores íntimos de su existencia y cómo resulta impotente para retener a su lado a Sofía, descubridora de una nueva y subyugante libertad.)

Aquí Carpentier no es el mismo de sus obras anteriores; sin embargo, sigue siendo una gran figura de las letras latinoamericanas. *El siglo de las luces* es importante suceso en la novelística de nuestro Continente, no porque habla de Latinoamérica (como han tratado de hacernos ver algunas opiniones), sino porque sabe para quiénes escribe: lectores que han aprendido a captar la realidad y el lenguaje del arte a través del ritmo del cine y del periodismo gráfico. Carpentier, conocedor de las letras europeas, sabe que el documento novelado o la novela enciclopédica han perdido vigencia en la actualidad. Por eso nos entrega una novela viva, torrencial accesible.

CALIFICACIÓN: Notable.

—A. D.

REFERENCIA: C.G. Jung, *Simbología del espíritu*. Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis. Fondo de Cultura Económica. México, 1962. 352 pp.

NOTICIA: C. G. Jung (1875-1961) nació en Suiza; la mayor parte de su vida la dedicó a la enseñanza de la psiquiatría; autor de unas treinta obras científicas y de numerosos artículos y ensayos.

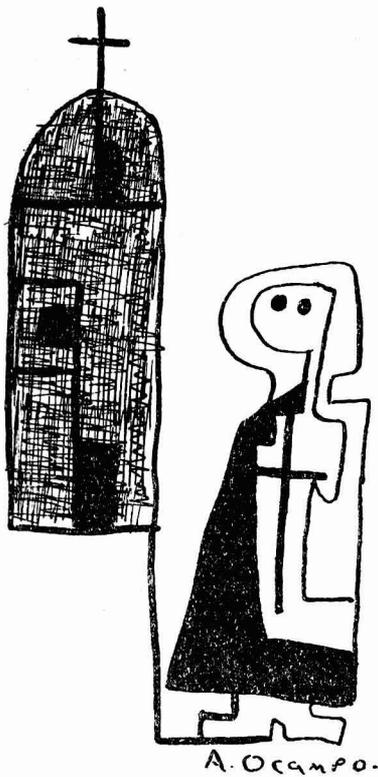
EXAMEN: En el presente volumen el autor analiza símbolos que se encuentran en los cuentos, en los textos de alquimia y en los mitos religiosos, a fin de ilumina-

## SIMPATIAS Y DIFERENCIAS

Se ha dicho que uno de los fenómenos artísticos de nuestra década es que las películas se parecen cada vez más a las novelas — y día a día las novelas se aproximan al cine. Así, Alain Robbe-Grillet, novelista y teórico del *Nouveau roman*, después de su experiencia en *L'Année dernière à Marienbad*, ha realizado su propio film: *L'immortelle*. La prensa francesa recibió con poco entusiasmo la inicial incursión de Robbe-Grillet por un terreno que, en rigor, está muy lejos de pertenecerle. Nuevamente se formuló la sabia pregunta: ¿Quién es el autor de un film: El guionista o el director? *Marienbad*, se puede responder, es de Robbe-Grillet, como *Hiroshima* de Marguerite Duras — pero también y sobre todo, las dos películas son de Alain Resnais. Si esto se dudara — comentó *L'Express*— *L'immortelle* viene a confirmarlo de un modo deslumbrante... Para la realización de *L'immortelle* Robbe-Grillet trabajó en Estambul. La historia que narra su película no puede juzgarse por el fácil esquema a que la han reducido los cronistas. Se ha dicho, en síntesis: 1. Que es una obra tonta, pretenciosa y sin contenido ninguno, pero apta a demostrar quién es, en definitiva, el creador auténtico de un film. 2. Que Robbe-Grillet se lanzó a esta aventura con la certeza de que Resnais se había limitado a poner en escena lo que escribió el novelista de *Le voyeur*, y que su fracaso demuestra las diferencias que todavía (y por fortuna para ambas partes) separan cine y literatura. Alain Resnais no permaneció inmune a la acometida contra Robbe-Grillet, y replicó: "Me gusta infinitamente la primera película que Alain ha realizado y concebido por entero. Es perfectamente inútil oponerla a *Marienbad* o insinuar que *L'immortelle* es una especie de subproducto de *Marienbad*. El tema de *L'immortelle* ya había sido imaginado por Robbe-Grillet antes que yo eligiera, entre cuatro de sus guiones, el que me sirvió para realizar *Marienbad*. Se piensa, por otra parte, que los escritores no deben mezclarse con el cine. Parafraseando a Lautréamont podría decirse: "El cine debe ser hecho por todos, no por uno", ya que no es de ninguna manera el dominio exclusivo de especialistas y técnicos en estado de gracia. Al contrario, vamos hacia la creación de nuevos géneros cinematográficos (el ensayo, el poema), y la participación de los escritores y poetas en el desarrollo del cine es esencial. Por lo que a mí se refiere, me gustaría ver realizar films a Henri Michaux, Julien Gracq o Mandiargues; y, debo decirlo, lamento un poco que el André Breton de *Nadja*, el Aragon de *Paysan de Paris* no hayan podido hacer películas en su tiempo... En todo caso, Alain Robbe-Grillet nos lo acaba de demostrar: un escritor bien puede crear un film original, y no solamente conformarse con redactar el guión. Un día le pregunté si era posible sacar una novela de *Marienbad*, y él contestó:

'seguro que no: es inconcebible'... Todo lo que puede decirse de *L'immortelle* es que es un film y nada más que un film. Robbe-Grillet hará otros, sobre todo conmigo."

Hace cien años, el 12 de marzo de 1863, nació Gabriele D'Annunzio. Difícilmente podrá encontrarse un escritor menos afín a los tiempos que vivimos. Más difícil aún será hallar quien lo siga leyendo. Para nosotros D'Annunzio semeja, más que un gran escritor y uno de los mayores poetas de la lengua italiana, un desmedido personaje del cine mudo que avanza desde un fondo poblado de rosas y divanes neoclásicos para subirse a un avión y bombardear con textos de propaganda, nacidos de su pluma, los campos enemigos; o para, brusco *condottiero*, lanzarse sobre el Fiume a fin de que empiecen a renacer las glorias imperiales de Roma. Un retrato de D'Annunzio tendría que parecerse a esas



postales de corazones que sangran al paso de una flecha y que oponen al carmesí el sepia o el color azul-cielo. Sin embargo, su influencia fue grande (llegó hasta las actitudes y la prosa de nuestro Valle Inclán) y su obra todavía nos puede dar muchas sorpresas. El poeta, cuando menos, aseguró con los *Laudi del cielo, del mare e della terra* que no iba a morir del todo. El novelista sembró el escándalo en Europa con varias novelas (hoy francamente ilegibles) como *Il Piacere*, que es más o menos la defensa e ilustración del libertinaje, o *L'Innocente*. Sus amores con Eleonora Duse lo llevaron ya en la madurez a escribir para el teatro. El *Sogno di un mattino di primavera* fue causa de una indignación que ahora nos parece injustificada; en cambio obras como *La Città Morta* o *La Figlia di Iorio* (de una intensidad trágica, en el más alto sentido de la palabra, apenas mitigada por la muerte de

una retórica — a fin de cuentas tan perecedera como la de estos días) harán que alguna vez se vuelva a admirar el nombre de Gabriele D'Annunzio (né Gaetano Rapagnetta): hijo de dos siglos, confusa mezcla de superhombre nietzscheano y aventurero renacentista.

El debate soviético no se aparta de la actualidad artística y literaria. Mientras tanto, carecemos de una adecuada versión de los poemas que ha escrito Evtuchenko, y que ha vendido por millones en su país. Pronto, en cambio, va a publicarse en México *Un día en la vida de Iván Denisovich*, la novela de Alejandro Solzjenitsyn, que a fines de 1962 apareció en Moscú, dentro de las páginas de *Novy Mir (Nuevo Mundo)*, y que es el relato de la vida de los prisioneros políticos en los campos de concentración establecidos por el régimen staliniano. En Nueva York, Marc Slonim (autor de un reciente *Breviario sobre La literatura rusa*) escribe: "El gran mérito literario de *Un día en la vida de Iván Denisovich* es su unidad de tono y su originalidad estilística. Los pensamientos y las impresiones de Shújov (el personaje, a quien antes se ha definido como *a simple heart, a beloved russian type from Turgenev to Tolstoy*) están dados en un lenguaje que mezcla el habla popular con el dialecto de los prisioneros; de allí resulta un idioma muy efectivo y directo, que desaparecerá en las traducciones." En París, Piotr Rawicz dice acerca de este libro: "Su estilo hace aparecer a Solzjenitsyn como un descendiente legítimo de la gran línea de Gogol, Leskov y Sochtchenko. Un descendiente que en ningún momento parece un epígono. ¿Será prueba de optimismo excesivo ver en él un precursor de la resurrección, del despertar de una literatura magnífica, sumergida desde hace tanto tiempo en una hibernación artificial y absurda?"

*Algunos libros:* En tanto que en Alabama la discriminación vuelve a convertirse en agresión racial y el Ku-Klux-Klan infama otra vez el suelo norteamericano, aparece un nuevo libro del joven novelista negro James Baldwin: *The Fire Next Time*. Contiene, nos dice Dan Wakefield de *The New York Times Book Review*, los elementos del sermón, el ultimátum, la confesión, el testamento y la crónica, en la tensa y brillante prosa de James Baldwin. Se divide en dos "cartas": *Letter From a Region of My Mind* y *Letter to My Nephew*... Julien Green nos da a conocer *Partir Avant le Jour*, una autobiografía de su niñez, de los conflictos que determinaron su vida. Se ha comparado este volumen a *Si le grain ne meurt* de André Gide... André Pyere de Mandiargues edita en Gallimard otra novela: *La Motocyclette*. Dice Alain Jouffroy: "Mandiargues se parece al maestro zen que enseñaba a un alemán el arte caballeresco del tiro al arco, y el que, tras de meses desesperados en los cuales el discípulo no alcanzaba el blanco como debía, le dijo violentamente una vez: 'Tire a cualquier cosa.' Sí, Mandiargues ha tirado a cualquier cosa, pero el paso de su flecha queda indefectiblemente marcado en la memoria como un surco de fuego."