

REVISTA CENTRO

Y AHORA... DESARROLLO ECONOMICO
ELENA RODRIGUEZ

LA NARRACION DE LA HISTORIA
CARLOS CORREAS

PARABOLA
JUAN CARLOS FRANCO

SUTIA
BERNARDO CAREY

COMO BOLA SIN MANIJA
FRANCISCO URONDO

DOS POETAS PORTUGUESES CONTEMPORANEOS
RODOLFO ALONSO

NOTA SOBRE LA CONCIENCIA Y EL YO EN LA
FENOMENOLOGIA DE SARTRE
ERNESTO VERON

PSICOLOGIA SOCIAL DEL MIEDO
KURT RIEZLER

NOTAS: *Pasternak y el calendario de la Revolución*, Isaac Deutscher; *Malraux o la mistificación de Occidente*, Sofía Fisher; *Quasimodo y las bocas calladas*, Jorge Raúl Lafforgue; *Leopoldo Lugones y Juan Carlos Ghiano: anti-mercantilistas*, Oscar Masotta; *Toribio Torres: un hombre argentino*, Juan José Sebrelli; *Borges, o de la filosofía argentina*, Marcelo N. Abadi.

Cuarto trimestre 1959

BUENOS AIRES

NUMERO 14

REVISTA CENTRO

Dirección:

JORGE RAÚL LAFFORGUE

Consejo de Redacción:

CELIA DURRUTY
PEDRO PASTURENZI

SOFÍA FISHER
MARÍA LUZ ROMERO
JUAN CARLOS FRANCO

Suscripción por tres ejemplares:

Argentina	55.— m\$ _n
Sur América	60.— m\$ _n
Otros países	3.— U\$A.

Número suelto

Argentina	20.— m\$ _n
Sur América	25.— m\$ _n
Otros países	1.— U\$A

© by Revista CENTRO

Regí'stro de la propiedad intelectual, número 532608

La responsabilidad de los juicios emitidos queda a cargo de sus autores

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

Viamonte 430 (subsuelo)

Buenos Aires — Argentina

TRES NOVEDADES PAIDOS

H. J. Eysenck: **Estudio científico de la personalidad.** Calificada como "uno de los estudios más representativos de la psicología de hoy" el objetivo de esta obra es el conocimiento de la personalidad a través de su estudio científico. Se explica en ella el método del análisis dimensional y su aplicación a la selección de alumnos, el pronóstico de rendimiento laboral, adaptación del obrero al trabajo, relación neurosis-psicosis, valor de los esquemas tipológicos, etc.

Geza Roheim: **Magia y esquizofrenia.** Primera obra que se publica en castellano de esta gran figura contemporánea. Una importante y valiosa contribución a la comprensión del pensamiento esquizofrénico, basada en una brillante síntesis de datos psiquiátricos, psicoanalíticos y antropológicos.

E. Anstey: **Test de Dominos** (para la medida de la capacidad intelectual). Test de celebridad mundial que logra la más pura medición de la capacidad intelectual general. Se presenta en equipos listos para su aplicación individual o colectiva en sujetos de 10 años en adelante. Un instrumento indispensable en la clínica psicológica, gabinetes escolares, de orientación vocacional y selección profesional.

SEIS REEDICIONES DE LIBROS DE GRAN EXITO

A. Adler: **El carácter neurótico.**

Herbert Read: **Educación por el arte.**

L. Klages: **Los fundamentos de la caracterología.**

Erich Fromm: **El miedo a la libertad.**

F. Kunkel y R. Dickerson: **La formación del carácter.**

Otras importantes obras de próxima aparición

L. Klages: **Escritura y carácter.** (2ª edición).

M. Dufrenne: **La personalidad básica.**

M. Mégret: **La guerra psicológica.**

M. Reuchlin: **Historia de la psicología.**

D. Lagache: **El psicoanálisis.**

LIBRERIA PAIDOS

CENTRAL DEL LIBRO PSICOLOGICO

CABILDO 2454

T. E. 76 - 2440

PARAFINA DEL PLATA

S. A. C. I.

PARANA 791 - (5º piso)

Fábrica: Estación Gutiérrez
(Ferrocarril N. Gral. Roca)

**Sociedad elaboradora de aceites minerales
y parafinas cristalinas y microcristalinas**

Cía. Gral. MERCANTIL

S. A. C.

PARA EL COMERCIO
INTERNO
E INTERNACIONAL

BELGRANO 510 - (Entre piso)

FILOSOFÍA
LITERATURA



FOLKLORE
LINGÜÍSTICA

LIBRERIA VERBVM

VIAMONTE 411 • T. E. 31-2255

BUENOS AIRES

LIBRERIA LETRAS

VIAMONTE 472 — T. E. 31-2612

NOVEDADES EN:

Colección Penguin

Les cours de Sorbonne

GALATEA

Viamonte 564

10 % de descuento a
los universitarios



Importación directa
de libros franceses

Filosofía - Psicología
Arte - Literatura

H O T E L TRES SARGENTOS

- Departamentos con baño privado
- R a d i o
- Televisión
- Teléfono
- Aire acondicionado
- Agua caliente y helada
- Calefacción

**Tres Sargentos 345
T. E. 32-6081 - Buenos Aires**

Premios Nacionales 1956 - 1958

Dos obras publicadas en la colección "Compendios Nova de Iniciación Cultural" han merecido el premio nacional de crítica literaria 1956-1958.

CARMELO M. BONET:

El realismo literario.
(1er. premio)

RAUL H. CASTAGNINO:

Teoría del teatro.
(3er. premio)

Editorial NOVA

PERU 858 BUENOS AIRES

PAN LACTAL

**DELICIOSO EN SANDWICHES
Y PARA TOSTADAS**

Solicítelo a los concesionarios de

PANIFICACION ARGENTINA

CANALEJAS 753

T. E. 90 - 1000

Revista del Mar Dulce

Nº 10 - NOVIEMBRE

- IV Congreso de FUA.
- Los estudiantes y la estructura social.
- **A. M. Hurtado de Mendoza:** El 23 de febrero y la realidad argentina.
- **J. C. Chiaramonte:** "Contorno" y el frondizismo.
- **C. E. C. E.:** Las inversiones y el plan de estabilización.
- **A. Ciria y J. M. López:** Cine argentino, de la "revolución libertadora" al "estado de derecho".
- **J. J. Hernández Arregui:** Arte militante.
- Conversación con Del Cioppo sobre Brecht.
- Notas universitarias, de cine, teatro, libros.

Adquiera su ejemplar en los centros, quioscos y librerías.

TAREA

•
una revista periodística
y universitaria

aparece los lunes

\$ 5.—

El Grillo de Papel

Revista literaria

Número 2

•
Cuentos de A. Gigli y M. Mombrú

Poemas de Silvain, Nina Cortese y Natale

Reportajes a D. Viñas, A. Munk, Kalondi, L. Franco, H. Juárez

Cine - Teatro - Bibliográficas -
Grillerías

•
MAZA 1511, 2º C, Busnos Aires

T. E. 93 - 0986 y 82 - 6780

SOLUCIONES

Semanario político

Dirigen: Ismael Viñas, Jorge Cooke, Isidoro Gilbert, S. Barberis, Lisandro Caballero.

☆ ☆ ☆

•
Aparece todos los jueves



EUDEBA

LA EDITORIAL DE
LOS ESTUDIANTES

Presenta su Colección **CUADERNOS**

1. — **Las bases físicas y químicas de la herencia**, G. W. Beadle.
2. — **La universidad de Utopía**, R. Hutchins.
3. — **Forma y simetría**, K. L. Wolf y D. Kuhn.
4. — **La orquesta**, L. Aubert y M. Landowski.
5. — **La investigación científica**, V. Kourganoff.
6. — **La expresión corporal del comediante**, J. Doat.
7. — **Introducción a la topología combinatoria**. M. Fréchet y Ky Fan.
8. — **Sócrates**, R. Mondolfo.
9. — **La edad crítica**, P. Guilly.
10. — **Los fracasos escolares**, A. Le Gall.

\$ 27 el ejemplar

Se venden en todas las librerías y en los
stands instalados en cada Facultad

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

" AUXILIO FAMILIAR "

ES LA PRIMERA COOPERATIVA ARGENTINA
DE SEGUROS CREADORA DE ESTE SISTEMA

que supera actualmente los 18.000 socios, y ha pagado en concepto
de seguro más de

\$ 5.000.000

*PROTEJASE HOY MISMO
Y PROTEJA A SU FAMILIA*

El importe total del seguro es pagado inmediatamente
(tanto por invalidez como por fallecimiento) no entra
en sucesión, es inembargable y está libre de impuestos.

**Personería Jurídica Acordada por Decreto del Poder Ejecutivo de
la Nación N° 2441, del 17-2-54**

**Autorizada por la Dirección General de Cooperativas. Inscripta
bajo Matrícula N° 2953. Acta N° 4256.**

**Inscripta en la Superintendencia de Seguros de la Nación
bajo el N° 290.**

**CASA MATRIZ: Tucumán 650 - 2º piso. (Sede propia)
T. E. 31-8097 y 1571**

AGENCIAS EN TODO EL PAIS

Los hombres del mundo entero se benefician hoy con planes similares y como ejemplo de uno de los países más adelantados en previsión, ponemos al de EE. UU., donde una sola Asociación, la "National Fraternal Congress of America", con sede en Chicago, Illinois, cuenta con 10.500.000 asociados hasta el 1º de enero de 1956, con previsión por 10.506.876.668 dólares. En el último año se asociaron 987.680 personas.

su automóvil . rural . pick-up
micro-coupe . motocicleta o motoneta

A

SEGRELO en el

AUTOMOVIL CLUB ARGENTINO

A TARIFAS REDUCIDAS

ROBO

\$ 5.- ANUALES

POR CADA 1.000 PESOS
DE SU VALOR ACTUAL

EJEMPLOS

SEGURO POR (X)	COSTO ANUAL
\$ 50.000.-	\$ 250.-
.. 100.000.-	.. 500.-
.. 250.000.-	.. 1.250.-
.. 350.000.-	.. 1.750.-
.. 500.000.-	.. 2.500.-
.. 1.000.000.-	.. 5.000.-

(X) EL SEGURO SE AJUSTA AL VALOR ACTUAL DEL VEHICULO

INCENDIO

POR IGUAL CAPITAL AL
QUE SE ASEGURE EN ROBO **GRATIS**

RESPONSABILIDAD CIVIL HACIA TERCEROS

RIESGOS Y CAPITALES ASEGURABLES		COSTO
LESIONES CORPORALES Y MUERTE A PERSONAS	DAÑOS MATERIALES A COSAS	PRIMA ANUAL
\$ 50.000.-	\$ 30.000.-	\$ 560.-
.. 100.000.-	.. 30.000.-	.. 675.-
.. 150.000.-	.. 30.000.-	.. 735.-
.. 200.000.-	.. 30.000.-	.. 800.-



INFORMESE EN LAS REPRESENTACIONES Y DEPENDENCIAS
DE TODO EL PAIS Y EN CASA CENTRAL
AVDA. LIB. GRAL. SAN MARTIN 1850 - BUENOS AIRES
80 - 1109 80 - 1837

**LAS DIFERENCIAS DE COSTOS CON SUS SIMILARES CUBREN
HOLGADAMENTE LAS CUOTAS SOCIALES DE TODO EL AÑO**

Está en venta
el N° 3 correspondiente al año 1959 de la

REVISTA DE PSICOANALISIS

Editada por la Asociación Psicoanalítica Argentina

Publicación trimestral.

Redacción y Administración: Anchorena 1357, T. E. 84-3391

Suscripción anual: \$ 300.—

Suscripción semestral: \$ 150.—

Este número incluye, entre otras, las siguientes colaboraciones: Mauricio Abadi: *Las Sociedades Secretas. - Contribución Psicoanalítica a su Esclarecimiento*; Alberto Fontana: *Vinculaciones de la Fantasía de Regresión Intrauterina con la Hipocondría y la Psicopatía*; León Grinberg: *La Rivalidad y los Sueños Legendarios de José*; Enrique Racker: *Contrarresistencia e Interpretación*; Luisa G. de Alvarez de Toledo: *Actualización*; Notas y Comentarios. Resúmenes de libros y revistas.

VAN RIEL

Galería de arte

FLORIDA 659

BUENOS AIRES



CASIMIRES

HALIFAX

**Nobleza
de
la
Industria
Argentina**

ACABA DE APARECER

FENOMENOLOGIA y MATERIALISMO

DIALECTICO \$ 140.—

por **TRAN - DUC - THAO**

Un original ensayo de indudable interés.

PROXIMAMENTE

CIENCIA VERSUS

IDEALISMO

por **MAURICE CORNFORTH**

Un importante aporte al estudio del marxismo

EDITORIAL LAUTARO S.R.L.

T. E. 87 - 6139 — SANCHEZ BUSTAMANTE 68

Revista de

POLITICA INTERNACIONAL

- La actualidad internacional
- Las Américas en el Cable
- Colaboraciones:
 - Radiografía de la Operación Panamericana
 - Una Clave para el "disengagement"
 - EE. UU.: reservas monetarias y política exterior
 - Antártida Argentina: importancia política y económica de la pesca de la ballena
 - Estado actual del Concepto de Neutralidad
 - Panamá: canal y soberanía
 - Folklore y Relaciones Internacionales
 - China vista por un diputado argentino
- Estudios - Documentos - Bibliografía

Publicación mensual.

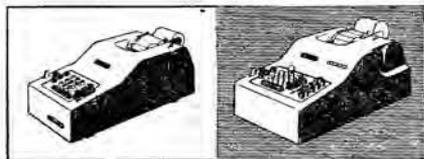
Precio del ejemplar \$ 20.—

Suscripciones: **FUCHS** y **CIA.** - Avda. R. S. Peña 760 - Bs. Aires

Olivetti

Olivetti Argentina S. A.
anuncia que - por primera vez
en Sudamérica - está en marcha
la fabricación de calculadoras
eléctricas.

Una técnica de vanguardia, conocida en todo el mundo con el nombre de Olivetti, que está basada sobre medio siglo de experiencias y de búsquedas, hace de estas máquinas medios de rendimiento absoluto, destinados a simplificar la actividad de cualquier oficina y librar a quien trabaja de la esclavitud del cálculo mental. Las necesidades de nuestro país están desde ya aseguradas, por las dimensiones del establecimiento Olivetti: la "Elettrosomma" y la "Divisomma" dirán, en cada momento, la verdad del cálculo y darán en cada momento, la certeza necesaria a la previsión industrial y comercial.



Elettrosomma

Divisomma

olivetti

Olivetti Argentina S. A.
Buenos Aires - S. Martín 550

REVISTA CENTRO

Para la adquisición de los siguientes números puede consultarse en el local del C. E. F. Y. L.

VERBUM Nº 90

CENTRO Nº 1 (XII-1951) a 8 (VII-1954)

CENTRO Nº 9 (VII-1955) a 12 (X-1956)

REVISTA CENTRO Nos. 13 y 14

NUMERO 10: Francisco Romero, *Algunas reflexiones sobre la filosofía Hispanoamericana*; Risieri Frondizi, *La libertad no basta*; Roberto Giusti, *Un maestro: Alejandro Korn*; Héctor P. Agosti, *Los recuerdos actuales*; David Viñas, *Solamente los huesos*, y otros artículos \$ 20.—

NUMERO 11: Juan Ramón Jiménez, *Quemarnos del todo*; Noé Jitrik, *Desencuentro con la poesía: Girri*; Edmundo Sustaita, *Crónica de un viaje*; Ernesto Verón, *Reflexiones universitarias*; Jean-Marie Domenach, *Los intelectuales y el comunismo*, y otros artículos \$ 10.—

NUMERO 12: Leopoldo Zea, *El mundo occidental y el liberalismo como filosofía de expansión*; María Mombrú, *Ultimo acto*; Gino Germani, *Informe preliminar del Instituto de Sociología sobre las encuestas entre estudiantes universitarios*; Rodolfo Mario Pandolfi, *Bolivia, Revolución Nacional*, y otros artículos \$ 10.—

REVISTA CENTRO 13 (tercer trimestre 1959): Ismael Viñas, *Brujas en la Argentina*; Oscar Masotta, *Roberto Arlt - La Plancha de metal*; Jorge Raúl Lafforgue, *Las Avispas*; Marcelo N. Abadi, *La cobardía*; Juan José Sebreli, *Crónica de la prisión 1957*; Eugenio Pucciarelli, *Sobre la palabra filosofía*; Jean Paúl Sartre, *La trascendencia del Ego*; Daniel Lagache, *Fascinación de la conciencia por el yo*; Tulio Halperín Donghi, *Para una imagen revisionista de la Revolución de Mayo* (Agotado)

CON SU SOLA FIRMA...

EN CUOTAS MENSUALES
LE OFRECEMOS

CREDITOS
TRES AMERICAS, LIBROS

Para que usted pueda ampliar su biblioteca con obras de carácter universal, diccionarios y obras de texto fundamentales:

Ortega y Gasset: Obras Completas (6 tomos)

Arnold J. Toynbee: Estudio de la Historia (8 vols.)

Diccionario Enciclopédico Larousse Universal Ilustrado
(3 tomos).

García Lorca: Obras Completas

S. Freud: Obras Completas

W. Jaeger: Paideia

Hegel: Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (3 t.)

Ferrater Mora: Diccionario de Filosofía.

Jaspers: La Filosofía (2 tomos).

N. Hartmann: Ontología (3 tomos).

W. Stern: Psicología General.

Arnold Hauser: **Historia Social de la Literatura y el Arte**
(3 tomos).

Diccionario Enciclopédico Abreviado Espasa Calpe
(7 tomos).

SAN MARTIN 1015

T. E. 31 - 5630

La EDITORIAL LUZ DE AMERICA se especializa
en obras de teosofía y estudios afines.

Títulos publicados:

El desarrollo integral del hombre	\$ 10.—
El sistema del Cuarto Camino	„ 30.—
Los siete cosmos	„ 30.—
Budismo esotérico	„ 60.—

Otros títulos en preparación

SOLICITELOS EN C.E.F.Y.L.

**N I C O L A S
B A B I N I**

Arquitecto

Córdoba 2540 (6º,O)

A R T U R O I. B A S

**E s c r i b a n o
N a c i o n a l**

Montevideo 1545
T. E. 42 - 3255 y 42 - 9977

**F R A N C I S C O
P. L A P L A Z A**

A b o g a d o

Buenos Aires

N. N.

Donación

FABREMET

**E D G A R D O
S L E M E N S O N**

Ingeniero
Civil

**VENTA DE PASAJES
AEREOS Y MARITIMOS**

**T U R I S M O
V L A D I M I R O**

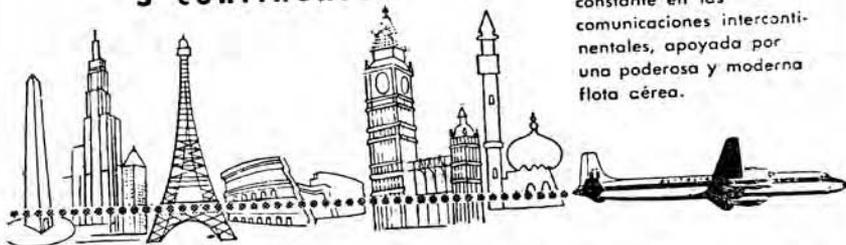
Florida 377 2º of. 37 - Bs. Aires
Tel. Est. 49 - 2803 — 49 - 1795

N. N.

ALITALIA...

la red aérea que abraza

5 continentes



Cinco continentes abarcados por ALITALIA en un esfuerzo gigantesco para acercar a los pueblos, representan la magnitud de una labor constante en las comunicaciones intercontinentales, apoyada por una poderosa y moderna flota aérea.



Salidas: MIERCOLES Y SABADOS

ALITALIA

LA COMPAÑIA NACIDA DE VUESTRAS PREFERENCIAS

PAGINAS REVELADORAS Y DESCONOCIDAS DE NUESTRA HISTORIA PATRIA

Memorias del Gral. Tomás de Iriarte

Prólogo de E. de Gandia - 5 grandes tomos

- 1º La tiranía de Rosas y el bloqueo francés.
- 2º Historia trágica de la campaña libertadora de Lavalle.
- 3º El sitio de Montevideo y la política internacional en el Río de la Plata
- 4º Juan Manuel de Rosas y la defensa de Montevideo
- 5º J. M. de Rosas y la intervención de Francia e Inglaterra.

PIDA INFORMES

Nombre

Apellido

Dirección

Teléfono

Localidad

Distribuidora Universal
de libros

Teníamos una historia de loas, de símbolos y de salvas de artillería.

Hoy empezamos a tener una historia de verdad.

D U L

Rodríguez Peña 336, 8º, 84
T. E. 89-4948

REVISTA CENTRO

CENTRO ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

SUMARIO

	PÁG.
ELENA RODRÍGUEZ	Y ahora... desarrollo económico 3
CARLOS CORREAS	La narración de la historia 6
JUAN CARLOS FRANCO	Parábola 19
BERNARDO CAREY	Su tía 66
FRANCISCO URONDO	Como bola sin manija 71
RODOLFO ALONSO	Dos poetas portugueses contemporáneos .. 73
 <i>Discusión</i>	
ERNESTO VERÓN	Nota sobre la conciencia y el yo en la fenomenología de Sartre 81
 <i>Textos</i>	
KURT RIEZLER	Psicología social del miedo 102
 <i>Notas</i>	
ISAAC DEUTSCHER	Pasternak y el calendario de la Revolución 117
SOFÍA FISHER	Malraux o la mistificación de Occidente .. 135
JORGE RAÚL LAFFORGUE	Quasimodo y las bocas calladas 141
OSCAR MASOTTA	Leopoldo Lugones y Juan Carlos Ghiano: antimercantilistas 147
JUAN JOSÉ SEBRELI	Toribio Torres: un hombre argentino ... 163
MARCELO N. ABADI	Borges, o de la filosofía argentina 170

Y ahora... desarrollo económico

a I. V.

La más reciente literatura económica, sociológica y de cualquiera de las disciplinas afines a éstas trata con marcada preponderancia problemas de los "países subdesarrollados" y temas vinculados a "procesos de desarrollo económico". A América Latina toda, y a Argentina en especial, el problema le toca muy de cerca; las posibilidades de que nuestro país realice a la brevedad su demorado y ya impostergable proceso de desarrollo económico y el análisis de los elementos con que cuenta para hacerlo son temas que han alcanzado en los últimos años un alto grado de virulencia.

Nociones como "países periféricos", "estrangulamientos" y, sobre todo, "desarrollo económico" se usan todos los días, son expresiones poco menos que sobreentendidas. Todo el mundo se refiere a ellas y todo el mundo parece comprender de inmediato su sentido. Sin embargo esos conceptos se han cargado de significación hace relativamente poco tiempo, ya que los textos, los planes y toda la economía como disciplina hasta no más de quince años atrás se mantenía en los moldes clásicos. Para nosotros el problema comenzó a tener vigencia con la aparición de material bibliográfico ofrecido por organismos internacionales.

¿Qué se entiende en la Argentina de 1959 por "desarrollo económico"? La expresión ha cobrado múltiples acepciones y es usada con la ambigüedad requerida por la posición político-económica de quien la enuncia y en muchos casos sirve para crear zonas de vacío en el seno de la opinión, verdaderas ciudadelas de silencio donde las palabras no dicen nada. Pero en general mientras unos entienden referirse con ella a las estructuras reales del país y a la necesidad de romper los lazos de dependencia que las aprisionan, otros piensan en automóviles y materiales plásticos para todos, bueno, para todos los que se "mantengan en el lugar que les corresponde". Conocemos a estos últimos: son quienes redescubren hoy entre nosotros el lugar común del realismo político que les hace creer que el fin justifica los medios —y que por supuesto se ocultan cuidadosamente que de haber una verdad en ese realismo, al mismo

tiempo los medios anticipan y ponen al descubierto la significación de los fines—, en fin, son nuestros neoteóricos de la libreempresa como panacea universal, la carne del servilismo de los cuerpos representativos, los legalistas de las huelgas ilegales, los sordos a la proscripción de los partidos políticos.

Se ha hecho del desarrollo económico el objeto mítico de una ciencia difusa e inaprensible, pero, si bien es cierto que como toda disciplina técnica es manejada con mayor precisión por los especialistas, la diferencia estriba en que mientras no se sufren cotidianamente las consecuencias de las distintas teorías sobre genética o filología, en economía las repercusiones de las teorías son casi inmediatas, y que la fría significación de las cifras pesa sobre aquellos que no *piensan* la economía, sino que la *viven*.

Partimos de que somos un país en proceso de desarrollo y que, por múltiples razones que van desde el nivel de vida de nuestro pueblo hasta el lugar que queremos ocupar y creemos merecer en el concierto mundial, debemos acelerar al máximo el ritmo de este crecimiento. Hay diversos sistemas para lograrlo o para acercarnos al ideal, a ese país de utopía que en teoría parece ser un país desarrollado; estos sistemas incluyen, de uno a otro extremo, el más ortodoxo sistema socialista y el absoluto sistema libreempresista, en medio de tales extremos pueden ubicarse todos los matices.

Como muy rara vez las soluciones económicas se pueden dar separadas de las políticas, y mucho menos en América Latina, se nos ofrecieron desde el plano político diversas opciones para contribuir a realizar este proceso. Optamos por una de esas salidas, que para nosotros llevaba implícita distintas medidas tendientes a corregir lo que Keynes —el economista contemporáneo más importante del capitalismo, sin lugar a dudas— denominaba “principales inconvenientes de la sociedad económica en que vivimos o sea la arbitraria y desigual distribución de la riqueza y de los ingresos”.

Y bien, hecha la elección se nos vende ahora otra cosa. Los que dicen “desarrollo” a cualquier precio como los liberales del 90 decían “progreso” nos palmean con condescendencia y nos explican que nuestro error no estaba al nivel del análisis de las coyunturas económicas, sino al de la elección de los medios, nos recuerdan que estamos en una zona fría y que es preciso cambiar de ropa antes de morir por falta de calor, nos reconviene por no haber tomado mejor la temperatura de nuestro país y nos empujan hacia una nueva suerte de “revisiónismo histórico”. Desde ya habría que tirar hoy por la borda lo que ayer se tenía en la cabeza, pero, ¿y mañana? “Si las jóvenes generaciones argentinas no quieren caer en incomprensiones, errores y desviaciones, de-

ben estudiar nuestra historia, particularmente la contemporánea. Ello es indispensable pues lo que sucede en una época es el resultado de fuerzas que nacen en el pasado y a su vez lo que ocurre en un momento prepara los elementos de las épocas posteriores" ¹.

Todo comenzó en el noventa bajo el símbolo del progreso, y en adelante nuestras crisis fueron el reflejo de las crisis cíclicas de los países centrales; la historia se repite, el cambio en las características generales obedece a la hora en que vivimos. Ya no interesan hoy las inversiones en servicios públicos —si hasta se puede expropiar el canal de Suez—, las diferencias se originan en el cambio de dependencia que no es más que el resultado lógico del pase de testimonio en la posta de la hegemonía mundial.

No nos creemos poseedores de la verdad revelada, y es posible que seamos muy sinceros pero algo torpes, estamos dispuestos a dialogar, no pretendemos revoluciones sociales por decreto; pero no es muy aventurado prever que aunque logremos el autoabastecimiento de petróleo, aun cuando vengan capitales, el país ha de quedar, de nuevo, totalmente desfigurado. Porque los hechos económicos, como el tiempo, son indivisibles e irreversibles: "A su vez, la economía integra el vasto proceso de la vida humana, ya se la considere en cuanto vida de la persona, vida de una nación, vida de toda la humanidad. Es decir que, aunque el hecho económico se lo aisle para estudiarlo mejor, debe tenerse en cuenta que él forma parte, como lo espiritual, lo político y lo social de la historia de la cultura" ².

¹ A. FRONDISI, *Petróleo y Política*, 2da. ed. Buenos Aires, Raigal (seis primeras líneas de la página 1).

² *Op. cit.*, pág. 2.

La Narración de la Historia

A Celia Durruty

1

El viernes 10 de abril de 1959 Ernesto Saviđ se sintió perturbado por la lectura de la revista *Radiolandia* y por la noticia del casamiento de un actor. No había dormido la noche anterior y ya por la mañana había decidido ir al cine *Colonial*, en Avellaneda; quería ver una película de ficción llamada *Rodán*.

Era un día nublado y había viento. A la tarde comenzó a lloviznar. Ernesto llegó al cine y entró en la mitad de la primera película; se sentó al lado de un jovencito y por accidente se tocaron bruscamente las piernas. En el intervalo, Ernesto buscó bastante, casi desesperado. Fue al baño. En el hall del cine vio a un muchachito delgado, con una cara extraña, oriental; como un soldado asirio o babilónico o un esclavo al servicio del rey. Pero luego, no lo pudo encontrar. Cambió de sitio en el cine y fue a sentarse al lado de uno que parecía joven, con la cara picada de viruelas y un zurrón con ropa que apoyaba sobre los muslos. Ernesto le rozó un poco las piernas pero el otro no atendía; luego hablaron, comentando la película. En el intervalo, el otro se levantó y se fue.

Luego Ernesto vio *Rodán*: una especie de pájaro prehistórico que vuela a velocidad supersónica y destroza ciudades enteras; finalmente muere en la erupción de un volcán.

Cuando terminó la película Ernesto vaciló un poco y salió del cine. Eran las 19 y 30. ¿Qué hacer? Tenía sueño pero también una tensión vigilante. Pensó ir a Lanús. Caminó hasta la esquina de las avenidas Mitre y Pavón; había mucha gente a esa hora en Avellaneda.

En la esquina, Ernesto vio a un grupo de estudiantes secundarios que habían salido de un colegio cercano y esperaban para tomar algún vehículo. Se acercó con disimulo para verlos de cerca y escuchar la conversación. Al rato llegó un amigo de ellos al que llamaron Alberto; éste había faltado a la clase del día y ahora venía a reunirse con sus compañeros. Era morocho, flaco y tenía un saco sport grueso de un tostado suave, remera roja y *blue jeans*. Luego llegó una muchacha rubia que tenía que encontrarse con él y se fueron los dos juntos. Él

era vivaz y afable; había comprado un paquete de cigarrillos en un kiosco cercano. Ernesto quiso gritarle: "¡Alberto!", cuando se iba, con un pasito saltarín. Ya tenía novia, ya iría a algún club a bailar; viviría por cuanto tiempo en ese pueblo. Hoy, desde luego, viernes, no había ido al colegio. Sus travesuras de adolescente de 18 años. Ernesto, el ocioso, el inútil, lo miraba. Hasta el lunes Alberto no volvería al colegio. Era un joven estudiante con padres; tendrá algún hermano, con el que se verán en ropa interior. Ya habrá descubierto su sexo dentro de sí; ya sabrá que lleva el Mal ahí. Ya recurrirá a los preservativos que talleres secretos fabrican para él, para sus necesidades, para que se cuide de sí. Era sensible e inquieto. Ernesto podría apoyar sobre esa espalda juvenil sus manos húmedas, hinchadas, venosas y arrancarlo de esas calles y hacer estallar ese futuro.

Ernesto volvió a observar a los estudiantes que seguían en la esquina; conversaban sonriendo y con ademanes desenvueltos y enérgicos. Se quedó inmóvil, mirándolos. ¡Dios mío! Ya tenían ese aspecto de reproductores. Cuando se pongan a engendrar... ¿cómo impedirlo?

En vez de viajar hasta Lanús, Ernesto decidió ir a Constitución, caminando por la calle Montes de Oca. Cruzó el puente sobre el Riachuelo y pasó junto a los depósitos y las fábricas; era un paraje solitario. Pensaba en la novia de ese estudiante. Era una muchacha hermosa y, quizá, alegre. Seguramente se ruborizaría con facilidad y además soñaría con los momentos en que se encontrase llena de él. También Ernesto llegaría a tener una mujer; algún día y después de varios años aceptaría para él una muchacha flaca y casi sin pechos que se dejara poseer con indiferencia.

Tomó por la calle Montes de Oca y caminó con lentitud. Sentía deseos sexuales muy fuertes. Eso le sucedía por haberse quedado tantos días en su casa; cuando volvía a salir, todo se le caía de nuevo encima de la cabeza. Ahora estaba indefenso y asustado por esos pensamientos. La falta de sueño también lo debilitaba.

Ernesto entró al hall de la estación de Constitución por la puerta de la calle General Hornos; eran las 20 y 40. Caminó un poco; entre la gran cantidad de hombres que llenaban el lugar vio dos o tres rostros que le parecieron atractivos; fue al baño y luego volvió al hall. Entonces descubrió a un muchachito moreno, que hablaba con otro. Vestía una campera de cuero amarillo, camisa desprendida en el cuello, *blue jeans*, medias negras y mocasines castaños; sonreía ampliamente. Ernesto dio una vuelta y regresó. Ahora el chico estaba solo. Ernesto lo observó y el otro siguió la mirada, dando un pequeño giro. Ernesto se sobresaltó y se apartó, yendo hasta la pequeña locomotora de juguete encerrada en una caja de vidrio. El chico se le acercó y echó una moneda e hizo funcionar el aparato. En seguida, encendió un cigarrillo y miró a Ernest-

to; éste sacó a su vez un cigarrillo pero no se atrevió a pedirle fuego. El morochito, entonces, dio media vuelta y se fue; se miraron una vez más a través del vidrio de la pequeña locomotora.

Ernesto lo siguió hasta que llegaron a la salida de la calle General Hornos; allí el chico habló por teléfono. Ernesto lo esperó. Luego aquél volvió y fue hasta el bar, donde tomó un jugo de frutas. Salió, dio unos pasos y se detuvo junto a una balanza automática. Ernesto se quedó a un costado; el morochito miró a su alrededor y se dio cuenta nuevamente de la presencia de Ernesto. Otra vez encendió un cigarrillo. Entonces Ernesto se acercó y le pidió fuego. En ese instante apareció un viejo que se puso a mirarlos. Ernesto pasó al otro lado del morochito y murmuró: "Ese viejo está mirando". El morochito, con todo aplomo, se volvió al viejo y dijo en voz alta: "¿Qué pasa?" El viejo alzó las cejas, asombrado y se sonrojó; comenzó a mirar distraídamente una estantería de artículos para el hogar y luego desapareció. El chico dijo: "Me molesta que me estudien. Sean policías o no, que vengan a hablarme".

Siguieron hablando y el chico le contó que había estado en Mar del Plata, vendiendo café helado en la playa, pero que la vida le resultaba muy cara; el hotel y la comida eran costosos. A la noche, caminaba alrededor del Casino y de las confiterías de lujo pero no tenía suerte y por último tuvo que volverse. Era santafecino. Había trabajado en La Plata y en Balcarce. Ernesto pensó que era como un reserito moderno, un pequeño aventurero. Ya que lo había conseguido, quería sacarlo de la estación de ferrocarril. Además, temía que algún conocido los viese.

Salieron y caminaron por la calle Brasil hasta la entrada del Balneario Municipal. En el trayecto, el morochito le contó que había vivido un tiempo en Temperley, en casa de un tal Rodolfo Ponce de León, profesor de Ciencias Económicas, que le compraba ropa y le daba dinero. El profesor estaba casado pero la mujer tenía ciertos vicios y realizaban reuniones en las que participaba el chico. Éste, en una oportunidad, había invitado a un amigo y entonces hicieron un grupo los cuatro. Ernesto, como de costumbre, le habló de su padre muerto. (Ernesto pensaba que si él no tenía hijos se le terminaba la dinastía a ese inmigrante.) "Mi padre era muy severo —dijo—. De esos que obligan a uno a guardarlo todo en el interior; de tal modo, que cuando uno se libera se vuelve loco." El chico también le habló del padre, que había muerto alcoholizado; desde entonces él podía ir por cualquier sitio y hacer lo que quisiera. Tenía 17 años. Vaciló un instante y miró a Ernesto de reojo; luego dijo que en las relaciones sexuales él era macho y no otra cosa. Ernesto respondió que éso era evidente porque el morochito tenía esa mirada penetrante que poseen los hombres y de la que carecen los invertidos. El morochito sonrió, divertido, y le pidió el sombrero negro a Ernesto; éste se lo dio y el morochito se lo puso y dijo que así era como un gangster

de Chicago. Dijo que a veces a él le daban sermones. Así, un día en que estaba comprando un pasaje de ferrocarril en la estación de Quilmes, el empleado le había dicho: "Sacate el cigarrillo de la boca, negrito, no estamos en Chicago".

Entraron en el Balneario Municipal y siguieron hasta la avenida Costanera. Al chico el lugar le recordaba Mar del Plata. Pasaron junto a la fuente de Lola Mora y miraron las estatuas. Después fueron a ver el río. El morochito dijo que a él le gustaba mucho leer. Llegaron a un recreo al aire libre donde estaban ofreciendo un número de varieté. Ernesto dijo: "El recreo se llama Juan de Garay. Acordate". Adentro sólo había una mesa ocupada pero afuera había gente mirando la representación. Vieron a un actor cómico que contaba chistes pornográficos y que luego imitó a un invertido. El morochito se reía a carcajadas y se divertía muchísimo.

Siguieron caminando. El chico cantó una canción mejicana. En ese instante pasaron dos policías en motocicleta. Ernesto cantó también y le enseñó al chico "el brindis" de la ópera *La Traviata*. El morochito cantaba y bailaba en mitad de la avenida. Sólo había algunos pescadores. Se sentaron en un banco de madera; estaban casi solos. Nuevamente pasó la motocicleta con los policías. El chico llevaba en la mano un envoltorio de papel de diario; dentro había una camisa sucia. Ernesto se le acercó y quiso tocarlo un poco pero el chico comenzó a hablar de otras cosas; dijo que le apasionaba tirar al blanco en las kermeses; cuando tenía dinero lo gastaba totalmente ahí. Le explicó a Ernesto cómo debían apoyarse los revólveres en la cadera para evitar que el retroceso del arma perjudicase la puntería. También habló de drogas y de la manera de aplicar las inyecciones de cocaína y la adquisición gradual de la tolerancia.

Hubo un silencio y el chico preguntó adónde iban y dijo que a las 2 de la mañana tenía que estar en San Martín, donde dormiría en casa de un amigo.

Comenzaron a salir del Balneario por la calle Cangallo. "¿Entonces, no podemos hacer nada ahora?", dijo Ernesto. "Aquí no; no hay seguridad", dijo el chico. Ernesto bajó la cabeza, angustiado. "Y si yo te acompañara a San Martín... ", dijo. "Sí, dijo el chico, hay calles oscuras y además está la avenida General Paz."

Ernesto se emocionó con ese morochito de 17 años. Quizá se dejase besar. Irían hasta San Martín, a calles oscuras y desconocidas donde Ernesto lo abrazaría contra su pecho.

Volvían a Constitución. Allí tomarían un ómnibus. Pasaron junto al Ministerio de Hacienda y entraron en el subterráneo; eran las once de la noche. Hablaron del idioma inglés. Ernesto le enseñó algunas palabras; el chico se reía mucho y decía: "Kiss me, please, kiss me".

Ernesto dijo que sólo tenía dinero para el viaje pero el chico contestó

que no importaba. Habían estado en los lugares sombríos, ocultos y abandonados del Balneario Municipal y de la Costanera y ahora iban hacia las luces, al encuentro con los demás hombres. Ernesto se sentía avergonzado y hubiera querido esconder al morochito de las miradas de los tipos con los que se cruzaban. El chico tenía las uñas sucias, una boca de labios gruesos y largos, dientes muy blancos y un suave bigote. Ernesto vestía un traje gris, camisa blanca y corbata azul.

En el subterráneo hablaron de los dioses y héroes mitológicos. El chico mencionó a Júpiter, Venus y Marte. Ernesto le contó la leyenda de Faeton y de las hermanas convertidas en álamos. Bajaron en la estación *Avenida de Mayo* y cambiaron para tomar el subterráneo a Constitución; mientras esperaban, Ernesto fue al baño. Vio a dos o tres invertidos maduros que conocía. Se lo contó al chico y éste dijo que no le gustaban los viejos aunque tuvieran dinero. Eso le agradó a Ernesto. En el andén había varios marineros brasileños sacándose fotos. Felizmente, en el subterráneo no había ningún conocido. Conversaron de política. El chico nombró a Lenin y a Trotsky. Ernesto le habló con entusiasmo y con fervor de la revolución rusa.

Llegaron a Constitución. Ernesto tenía miedo de que el morochito quisiera volver al hall de la estación de ferrocarril, a ver a los tipos que estaban en ese momento, a buscar a otro, pero el chico se quedó a su lado. Salieron a la calle y el chico gritó: "¡Ahí está el ómnibus!" y corrió. Ernesto lo siguió y subieron al ómnibus; pagó los boletos. Iban hasta las avenidas General Paz y Lope de Vega.

El chico se sentó y Ernesto le puso su sombrero negro sobre las piernas. Luego se pudo sentar él; el viaje era largo y temía que el chico se aburriera. Le dijo que durmiera y que él lo despertaría cuando llegaran. Luego Ernesto sacó de un bolsillo un libro de Historia Romana que llevaba y se lo dio. El chico se entretuvo mirando las láminas y haciendo comentarios. Ernesto le habló de Nerón y de la vida desordenada de los emperadores. Le contó la historia de Salomé, que al chico le impresionó mucho. La cabeza del profeta en la bandeja de plata y el beso en la boca agria de Iokanaán, y la muerte de Salomé bajo los escudos de los soldados. El morochito escuchaba serio y con los ojos muy abiertos.

Abandonaron el ómnibus y entraron por los terraplenes de la avenida General Paz; caminaron en la oscuridad, sobre el barro. Orinaron los dos en unos matorrales. El chico abrió el paquete que llevaba y se metió la camisa sucia debajo de la campera. Ernesto se puso el impermeable. El chico se le acercó y le dijo que se ajustara el impermeable si tenía frío. Cruzaron la avenida hacia San Martín. El morochito le señaló un árbol que había en la mitad de la avenida General Paz y donde él había dormido a veces; cantó una canción española, palmoteó las manos y bailó golpeando los tacos contra el suelo. Ernesto tenía miedo; pasaron por

un terreno baldío y cruzaron varias calles desiertas. Ernesto ahora le daba cigarrillos y fumaban los dos. Buscaban un lugar donde quedarse. El chico dijo que San Martín se parecía cada vez más a Chicago. Se acercó a Ernesto y le puso una mano en la nuca y lo acarició delicadamente; dijo que Ernesto tenía una piel muy fina. Le preguntó si sentía frío, si no estaba cansado y si iba a saber volverse ya que él tenía que ir a casa del amigo. Llegaron a una esquina y se detuvieron debajo de un foco de alumbrado. El chico se acercó, se puso un dedo entre los dientes y dijo, mirando a Ernesto con fijeza: "¿Sos ardiente?"

Dieron vuelta por una calle y caminaron hacia un terreno completamente oscuro que el morochito conocía; en el trayecto contó una pelea que había tenido con un tipo en Santa Fe. El chico le había clavado al otro un cortaplumas en el brazo izquierdo aunque en realidad le había tirado al pecho, al corazón. El otro, con una botella rota le había abierto un terrible tajo en el cuello. El morochito tuvo que quedarse encerrado tres meses en su casa hasta que se curó del todo. Le mostró la cicatriz en el cuello, muy ancha y más oscura que la piel. Ernesto se la acarició un poco. El chico dijo que le daba una sensación extraña cuando se la tocaban.

El morochito tenía puesto el sombrero negro. Ernesto temblaba de miedo. Quizá lo llevaba adonde vivía el amigo; éste podía salir de cualquier parte y le robarían y lo desnudarían. Quizá el chico lo traicionaba. Entraron al terreno y siguieron un camino junto a una fila de casas. Apenas había luz. Había varios perros que ladraban fuertemente. Ernesto dijo que no seguía más. El chico insistió para que fueran más adelante. Ernesto lo siguió: "Es por mi propia seguridad y por la tuya", dijo el chico.

Se quedaron de pie uno frente a otro. Ernesto extendió el impermeable en el suelo y volvió a mirar al chico. Éste sonrió y llevó una mano a la cadera. Ernesto se estremeció y pensó que en las manos del morochito ya aparecía un revólver o un cortaplumas pero el morochito, en cambio, se abrió el cierre relámpago del *blue jeans*. Ernesto sonrió y se acercó al chico y le pasó los brazos por el cuello y luego por la cabeza y lo despeinó. El chico dijo: "Así hacen todos". Ernesto lanzó una pequeña carcajada y lo abrazó. El morochito se separó y se tendió sobre el impermeable y desde allí lo miró. Ernesto se acostó junto a él. En seguida se abrazaron nuevamente. Ernesto le apretó con fuerza la espalda y el cuello. Sentía el corazón dilatado y golpeándole en la garganta y una fiebre intensa en las manos y en la cara. Las bocas quedaron sobre las orejas; Ernesto le besó las mejillas y luego deslizaron los labios suavemente hasta que se encontraron y se besaron. Ernesto oprimió unos labios blandos y muy frescos. Abrieron las bocas y se tocaron las lenguas. El chico abrió grandemente la boca y abarcó toda la de Ernesto. Lo besó en la

mandíbula y en los ojos. Cuánto hacía que Ernesto no besaba. Ahora un chico de 17 años lo había besado en la boca.

Se acariciaron durante un rato y el morochito insinuó la posibilidad de poseerlo a Ernesto pero éste se negó diciéndole que le resultaba muy doloroso. El chico, amablemente, desistió. Luego hubo una precipitación para terminar. Ernesto le pidió que lo masturbara y el chico accedió. Se limpiaron los dos con la camisa sucia del morochito. Éste, entonces, dijo que Ernesto ya estaba frío y que había perdido interés en la situación. Pero Ernesto negó y el chico comenzó a masturbarse a su vez. Ernesto le besaba el pecho, los pequeños pezones, el vientre y los costados.

El tiempo pasaba y el chico seguía masturbándose. A Ernesto se le entumecían los labios y comenzaba a dolerle mucho la lengua de tanto pasársela por la piel. Entonces se sentó en el suelo y lo miró. El morochito tenía un sexo pequeño y pálido, que todavía no tenía marcas ni manchas. "Mírame, dijo; a mí me gusta que me vean gozar."

Luego Ernesto vio en el puño del morochito unas gotas muy blancas en la oscuridad y espesas que resbalaron lentamente hacia la muñeca. El chico se limpió nuevamente con la camisa sucia y los dos se pusieron de pie. El morochito tenía que estar en casa de su amigo antes de las dos de la mañana. Sonreía y comenzó a dar saltos y quiso levantar a Ernesto por los hombros. Se afirmó en el suelo, lo tomó a Ernesto por los sobacos y consiguió alzarlo. Ernesto lo alzó a su vez. Luego el chico lo levantó en los brazos, caminó unos pasos y los dos jugaron a que estaban casados y entraban en su futuro hogar. Ernesto, nervioso, lo levantó a su vez, con más facilidad de la que había creído. Dio una rápida vuelta, le dejó caer la cabeza como en una acrobacia y lo soltó del todo. Cuando el morochito se enderezó le pegó una palmada en las nalgas.

Se abrazaron y se besaron nuevamente y salieron del terreno. El chico miraba a todas partes porque decía que había que estar muy atento. Llegaron a la calle iluminada. El chico se puso el impermeable y el sombrero negro y jugó a que era un gangster de Chicago. Para poder tocarlo así vestido, como se los ve en la calle, en todas partes, Ernesto se puso detrás del morochito, le besó la nuca y deslizó las manos por la cadera, el vientre y las ingles, por sobre el pantalón, la tela azul del *blue jeans*.

En la esquina se despidieron. El chico le devolvió el impermeable y el sombrero negro y le indicó cómo debía volver para no perderse. Ernesto tomó el sombrero negro y se lo puso al chico en la cabeza. "Es tuyo", dijo. Él hizo un gesto para rechazarlo pero Ernesto dijo que era un sombrero viejo y que apenas servía para un regalo. Quedaron citados para el próximo domingo a las 20, junto a la pequeña locomotora de juguete de la estación de Constitución. El morochito le pidió alguna ropa usada: pantalones, camisas, ropa interior y medias. Ernesto le prometió

llevarse. Se despidieron. Alzaron las manos y hablaron en voz alta del lugar de la cita. El chico se fue saltando y corriendo, con el sombrero puesto.

Ernesto ya había decidido no ir a la cita. No podía llevarle ropa tampoco; su madre se daría cuenta. El morochito se llamaba Juan Carlos Crespo. Ernesto le dijo que él se llamaba Osvaldo y que estudiaba Derecho. El chico le calculó 22 años y Ernesto le dijo que tenía 24. Antes, el chico había dicho que se notaba que Ernesto era un estudiante por los gestos y por la manera de hablar.

Ernesto se volvió por la mitad de la calle, por temor a un asalto. Se cruzó con dos o tres tipos, pero no pasó nada. Al contrario, hubo uno que se apartó de él. Llegó a la avenida General Paz. Hubiera querido caminar más para poder pensar, quizá hasta Liniers, pero no conocía la distancia y decidió tomar el ómnibus en el que habían llegado. Tomó el que salió a las dos de la mañana, luego de esperar en un bar.

Ernesto se sentía desconcertado por la libertad del chico. Esa libertad joven, graciosa y arbitraria. Además, el chico parecía tener esa vehemencia ciega y egoísta de los adolescentes. Pero, por sobre todo, era tierno, cariñoso y necesitado de cariño; un hombrecito maduro y aterciopelado, como una fruta. Ernesto, a su lado, en cambio, era un viejo y ávido pederasta con una homosexualidad que ya se había hecho automática. El morochito, desde luego, era bastante homosexual. Ernesto había descubierto y podría seguir descubriendo muchas de sus debilidades y hasta, quizá un día, poseerlo. Cuando se despedían el chico había dicho: "¿Cómo tenemos que hacer para que yo sea para vos y vos seas para mí?" Ernesto habló de fidelidad y de que él, económicamente, no podía hacer nada por el chico pero éste sólo quería que lo ayudaran y la amistad y la presencia de Ernesto.

El gusto de su boca, su olor era el mismo olor de otros muchachitos de su edad que Ernesto había logrado conseguir: un olor rudo, fresco, árabe. El olor que debía de tener Ernesto a la edad de ellos. Habrá otros que recibirán toda la soledad del chico y su fragilidad, su figura, su manera de caminar, sus caderas sólidas y sus piernas duras.

Por supuesto, Ernesto no podría quejarse nunca. Un chico de 17 años se había colocado en sus manos. Todo se lo había dado sin que Ernesto lo mereciera. Un adolescente argentino se le había ofrecido y entregado. Todo había sido innecesario.

Al día siguiente, mientras estudiaba, Ernesto sentía a veces y repentinamente, como un recuerdo, el olor del morochito: crudo, carnal, leve e insistente. Olor de adolescente griego. Un olor griego. "Vivo en medio de una mitología", se dijo Ernesto.

Una semana más tarde, una noche, Ernesto se encontró nuevamente con Juan Carlos Crespo en Constitución. El chico se disponía a dormir en uno de los bancos de los andenes de la estación. Salieron los dos y caminaron por la calle General Hornos hasta Barracas.

Ernesto le contó que era amigo de un viejo mendocino, dueño de un restaurante, que lo mantenía. Se acostaba con él dos o tres veces por semana y el viejo le daba doscientos o trescientos pesos pero ya se estaba cansando de Ernesto e iba en busca de los más jóvenes. Ernesto ya estaba listo. El morochito quería que entre los dos lo asaltaran al viejo y en caso de que se resistiera podían terminar matándolo. Ernesto se negaba, diciendo que le tenía lástima y repugnancia al viejo.

Llegaron a una plaza en Barracas y se sentaron en un banco de piedra. Ernesto lo besó de pronto y el chico se rió, complacido.

—Tengo que conseguir un trabajo —dijo—, pero yo no puedo durar mucho en ninguna parte. Trabajé en una compañía de tabacos. Me tenían confianza y me encargaban que cuidara el dinero de la Caja —sonrió—. Pero me pagaban poco y yo me desquitaba traicionándolos.

Ernesto sacó el paquete de cigarrillos. Le dio uno y comenzaron a fumar. El morochito lo miró de reojo, dudó un momento y sonrió misteriosamente, como si estuviera solo. Luego dijo:

—Vos aparecés y desaparecés. Me explicás muchas cosas y me contás historias. Pero yo no sé nada de vos; parece que vos tenés derecho a interesarte en mí pero yo en vos no. De todos modos, vos acostumbrás a venir a Constitución, y a pasearte por la estación y por la plaza.

Ernesto apretó las mandíbulas y sintió que enrojecía.

—Yo no tengo costumbres —dijo—. Me horroriza tener costumbres. Y no tengo historia, tampoco. Ni tengo evolución.

El morochito lanzó un breve silbido y empezó a echarse el humo del cigarrillo en las manos.

—Yo sé quién sos —dijo—. Uno de esos tipos fracasados que se vuelven viejos arrastrándose por las calles y hablando en los cafés y cambiando de amigos todos los días.

Ernesto lanzó una carcajada.

—Muy bien dicho —dijo—. Alguien te lo habrá enseñado pero no es así. Yo no soy de esa clase de hombres. —Bajó la cabeza y frunció las cejas, como si recordara algo desagradable; una antigua preocupación. Algo de lo cual había querido huir durante toda su vida y que había terminado por llevarlo a esa noche, a esa plaza y a ese muchachito que lo escuchaba—. Yo no soy Erdosain —dijo, como para sí mismo.

—¿Quién es ése? —dijo el morochito.

—Un personaje de una novela —contestó Ernesto—. Un pobre tipo equivocado. Un maniático pensativo. Algo inmundado.

El chico comenzó a cantar suavemente. Ernesto fumaba, con aire abstraído y miraba el suelo. Se sentía absolutamente solo.

—Yo he querido otra cosa —dijo, con la cabeza gacha—. He querido ser un hombre duro y libre. Algo así como un hombre solitario que camina por la noche: disponible y dispuesto a todo. Que va, desde luego, a su casa pero que puede desviarse en cualquier momento hacia otra parte; tal vez para siempre. Sin compromisos, sin costumbres, sin gustos, de ninguna manera típico. Que puede volverse o seguir adelante. Solamente acosado por el hambre, el sueño o la suciedad y por el miedo de que a pesar de todo pueda tener *una vida*. Algo que los demás pudieran mencionar como “La vida de...”, sin agregar nada más. Pero no sé por qué estoy diciéndote esto.

—Es demasiado complicado para mí —dijo el chico—. Yo no pienso tanto. No me hace feliz pensar siempre lo mismo, pero yo tengo algunas ideas que te voy a decir después.

De pronto, Ernesto alzó la cabeza.

—Hay una música de *jazz* que me gusta y que también te gustaría a vos —dijo—. Se llama *Chicago*.

El morochito no respondió y siguió con su canto. Ernesto se puso de pie.

—Volvamos a Constitución —dijo.

Volvieron y entraron en un bar junto a la estación. Ernesto pidió cerveza y el morochito café con leche y pan y mermelada. Por un pedido de Ernesto no se robó el cuchillo que había llevado el mozo. Éste rondaba cerca, lustrando las mesas con una servilleta pero en realidad los vigilaba y Ernesto comprendió que temía que se fueran sin pagar. Ernesto se sentía muy bien y disfrutaba con la situación. Por último llamó al mozo y pagó.

Salieron y cruzaron la calle hasta la plaza. Dieron una vuelta y se sentaron en un banco. Pero en seguida, el chico se puso de pie. Dio unos pasos, estirando las piernas y se detuvo frente a Ernesto y alzó los brazos, como desperezándose. Ernesto lo miró y sintió una especie de vértigo: parecía ver algo que estaba mucho más allá del chico. “Un cuerpo masculino, pensó; un cuerpo estricto, resplandeciente y riguroso”.

—Tengo ganas de bailar —dijo el morochito—. Me gusta tanto. Esta mañana me bañé y me lavé la cabeza con un jabón especial.

Ernesto lo seguía mirando y no respondía: “No comprendo cómo hacen para vencer el tiempo, se dijo; y además, ese amor por el movimiento que tienen”.

—Vos parecés un monaguillo serrano —dijo Ernesto—. Un cordobesito o un coyita.

— El chico dio una rápida vuelta sobre un pie y se plantó frente a Ernesto, con las piernas abiertas.

—Estoy pensando —dijo—. Estoy pensando que vos y yo...

Ernesto rió alegremente y sacó el paquete de cigarrillos. Nuevamente se sentía muy bien. Se dijo que él se divertía con el chico.

—Vos estás pensando que vos y yo, ¿qué?

El morochito se puso serio y se quedó un momento silencioso. Luego dijo:

—Yo he trabajado en muchas partes y he tenido amigos. He conocido a mucha gente, sobre todo cuando trabajaba en los puertos. En Rosario y en Buenos Aires. Conocí a muchachos extranjeros: alemanes rubios, noruegos, suecos, canadienses. Es entretenido tener aventuras con ellos porque es difícil entenderse. No tienen ropa y están siempre borrachos de whisky. Yo siempre quise... vivir con uno de ellos y trabajar los dos e ir a los bares en los puertos y luego viajar. Ir a Asia y al África y a un puerto que se llama Hamburgo. Pero nunca tuve la oportunidad y otras veces ellos no querían.

—Esa es gente pura —dijo Ernesto—. Los marineros noruegos y suecos, los leñadores canadienses, los nadadores australianos. Si nosotros fuéramos como ellos también seríamos puros.

—Yo no sé —dijo el chico—. Pero yo tengo que hacer algo, y eso es lo que verdaderamente busco. Lo que yo quiero es no sentirme mediocre.

—¿Y entonces? —dijo Ernesto.

—Entonces lo podríamos hacer vos y yo. Yo soy libre. Si vos fueras libre podríamos trabajar juntos y... no sé... Compartir la vida.

Ernesto miró al chico con gratitud y luego irguió la cabeza, animado.

—Yo sé tocar el piano —dijo—. Podríamos trabajar en un bar de la calle 25 de Mayo o de la calle Viamonte. Hay uno que se llama *Chicago*. Vos podrías cantar o tocar la guitarra. Yo te enseñaría.

—¿Tendríamos éxito? —dijo el chico.

—Seguro. Nos los tragariamos a todos. Y además cambiaríamos de vida. Hasta ahora sólo hemos sido dos tipos en busca de acción. Trabajaríamos juntos y a la madrugada iríamos a dormir a nuestro departamento que estaría muy cerca. Vendrían a vernos todos los días y a la larga terminarían pensando que el mundo se compone solamente de vos y yo. Vos les gustarías mucho a los tipos y mujeres que van ahí porque aunque sos inocente tenés un aspecto sospechoso.

—Y tendríamos dinero —dijo el morochito—. Podríamos ir por cualquier calle y entrar en cualquier sitio. Y tomar siempre whisky. Con mucho dinero podríamos vivir en todas partes.

—Ya lo conseguiremos —dijo Ernesto—. Algún día tendremos bastante dinero como para comprar esta ciudad y tirarla al río.

El chico dejó de bailar y volvió a sentarse. Se acercó a Ernesto y dijo:

—A lo mejor es una suerte que nos hayamos encontrado. Los demás se acuestan conmigo y se van. Vos podrías quedarte. Además, yo creo que te quiero.

Ernesto le puso una mano en el hombro. Le introdujo los dedos en las orejas, luego en la nariz y por último le pasó un dedo por los dientes y por las encías.

—Tu saliva es dulce —dijo.

—La tuya, en cambio, es salada —dijo el morochito.

Ernesto le apretó el cuello y el chico comenzó a ponerse rojo y a ahogarse.

—Somos dos hombres que se dicen el gusto de sus salivas —murmuró Ernesto y lo soltó.

—O podrías trabajar únicamente vos. Yo te acompañaría todos los días al trabajo, que es adonde uno siempre va tan solo. Luego te esperaría en casa, te haría la comida, te lavaría la ropa —dijo Ernesto con un tono burlón—. Y nos acostaríamos solamente cuando vos quisieras; es decir, nunca. Porque yo te desearía constantemente. Además, seríamos una pareja; como hay tantas. Y una pareja es algo fuerte, amenazante, que hace sentirse débiles a los que están solos. Vos pondrías tu naturalidad, tu violencia y tu inconsciencia sana de chico proletario y yo mi refinamiento, mi cultura y mi cinismo. Vos serías el bárbaro conquistador que finalmente termina vencido y conquistado, como dice la historia.

—¿Y yo, entonces, sería tu... tu hombre, tu macho?

—Oh, ya nos entenderíamos. Pero, verdaderamente, vos serías mi chiquito, mi muñeco, mi chongo.

Ernesto agachó la cabeza y se frotó las manos con fuerza. “No me respeto a mí mismo, se dijo; me acuesto con todos éstos porque no respeto ni mi cuerpo ni mi sexo”.

Luego se despidieron. Eran las cuatro de la mañana. Quedaron citados para el otro día en el mismo bar donde habían estado. Ernesto le dio cincuenta pesos y el chico dijo que iba a Quilmes, a casa de otro amigo.

—Hasta mañana —dijo el morochito—. Yo te espero.

—Adiós —dijo Ernesto—. Y no hagas nada que no pueda hacer yo.

El chico se echó a reír otra vez y se fue.

Ernesto volvió a su casa caminando con paso vivo. Tenía un cigarrillo en la boca y sonreía al aire fresco de la madrugada. Con el morochito había usado un lenguaje audaz, imperial, poderoso. Había estado solemne y patético. Ese chico era una revolución para él; era algo nuevo y querido. El chico lo cambiaba pero él debía dejarlo. Y si no era así, Ernesto caía en el fracaso total. “No puedo, no debo desearlos, se dijo. Desearlos a ellos es como si también deseara a mi padre, o a mi hermano o a mis compañeros de la Facultad”.

Al día siguiente, insoportablemente asediado por el recuerdo de la conversación con el morochito, Ernesto salió nuevamente de su casa; bajo el calor y un sol aplastante. Fue al cine a ver películas policiales. Luego caminó lentamente por la calle Corrientes. Caminó hasta quedar rendido, hasta sentir que reventaba. Tenía miedo de volver a su casa. Sabía todo lo que le esperaba en su habitación. La noche anterior con el chico fue casi irreal e increíble. Ernesto parecía un sueño.

Se detuvo a mirar una vidriera y entonces, repentinamente, decidió ir a Constitución, en busca del chico. Se disponía a tomar el subterráneo y en ese instante se encontró con Enrique Vidal (h.) y un compañero de éste llamado Mario, según le dijo después Enrique Vidal. Los dos jóvenes venían de la escuela de baile del teatro Colón.

Ernesto ya se había cruzado varias veces en la calle con Mario. Se dijo que era a éste y no a Vidal a quien debió haber seguido. Mario era un muchacho de boca gruesa, africana, y andar macizo y vibrante. Más tarde, cuando se quedó solo, Ernesto tuvo, por un momento, un vago sueño de estar con Mario en Mar del Plata o en Chapadmalal, junto al mar. Convivir con él por unos meses. Una imagen que pasó ante sus ojos. Ya lo vería. Tenía la piel oscura y era áspero y sinuoso. Parecía un cubano o un portorriqueño. Ya lo encontraría.

Ernesto acompañó a Enrique Vidal hasta la estación de Retiro y luego fueron a San Isidro; a casa de Vidal, donde pasó lo de costumbre.

A Ernesto le agrada mucho Enrique Vidal, que es muy joven y suspira y gime cuando lo aprietan y lo abrazan. Podía comprenderse muy bien con esos muchachitos y siempre le divertía esa mezcla desconcertante de vanidad sexual y de complejo de castración que tenían.

Ernesto era feliz al volver de San Isidro en el último tren de la 1 y 40 de la madrugada. Había esperado en la estación desierta y ahora viajaba en un tren vacío y brillantemente iluminado. Iba sentado junto a una ventanilla abierta y le daba el viento en la cara. Tenía puesta su remera blanca.

Bajó en Retiro, tomó una Coca-Cola y volvió a su casa. Estaba satisfecho. Sabía que al día siguiente ya no se acordaría de nada. Y además se sentía contento y feliz, a diferencia de su crispación luego de las palabras con el chico de Constitución. Ahora era como si hubiese estado con una mujer: tranquilo, liberado, de acuerdo consigo mismo. Luego, en su casa, pudo dormir bastante por primera vez en mucho tiempo.

Parábola

A Perla.

I PARTE

EL PUEBLO Y EL BOSQUE ENCANTADO

Érase un bosque que el mundo conocía por encantado. Un bosque inmenso que no dejaba ver los árboles. Espeso, homogéneo, animal casi, una gran masa verdinegra posada sobre la ladera de una montaña empinada, inaccesible. Y la montaña era incircunscrible, como si estuviese al borde del horizonte.

Érase un pueblo que descansaba a dos millas del bosque encantado. Pueblo de casitas bajas, con jardines y fondos muy amplios, con buenos sótanos cargados de víveres y sabrosos vinos; pueblo rodeado de viñas y pomares, cruzado por susurrantes acequias y brisas benignas. Cada casita tenía una chimenea que despedía su humo azul: buen fuego, redondas ollas negras, enjundiosos caldos, panes dorados y crujientes.

El pueblo estaba consagrado a la montaña y al bosque encantado. Era su horizonte, su cénit. Lugar sagrado hacia el que confluían ruegos e imploraciones. Vivía bajo su sombra penetrado del terror divino, tratando de interpretar las señales por las que montaña y bosque daban a conocer sus designios. El vuelo de los pájaros, el canto lejano del bosque, las figuras de la bruma, el modo como la luna y el sol trepaban la cúspide sagrada.

Y todo el pueblo era piadoso en grado sumo. Y nadie osó jamás curiosear el bosque encantado, ni hollar la montaña, ni levantar la cabeza contra la voluntad de la divinidad. Una paz ya muy larga, ya muy agobiante, flotaba sobre el pueblo que descansaba al amparo del lugar sagrado...

EL NACIMIENTO DE JUAN

Juan nació en una de esas casitas.

Y era la casa donde nacía Juan la más hermosa de todas las de aquel pueblo; no por más rica, sino por feliz. Tenía su jardín, su fondo, su sótano, su chimenea y su fuego, y cuatro ventanas que sonreían a todos los días del año.

Una carnuda señora rubia y rosada con hoyuelos en las mejillas rientes, le puso entre sus manecitas la tierna superficie de un universo azucarado. Y a un señor moreno que se anunciaba ruidosamente, lo comenzó a ver periódicamente, cada tantas señoras blandas del azúcar.

Había además otras cuatro manos, muy suaves, que aleteaban a su alrededor y que después se unieron a dos bocas carnosas y a dos pares de ojos zarcos que se le metían por aquí y por allí; lo pellizcaban, lo cosquilleaban, lo oprimían, lo estrujaban y lo dejaban ardiente y cansado, prepotente y agresivo.

Y así Juan comenzó a vivir soñando sus días.

Pero nació en uno nefasto, pues un canto lúgubre descendía esa noche del bosque encantado. Llanto, gemido prolongado, que se venía arrasando por el valle y desolaba las almas.

LAS EDADES DE JUAN

(Los cuentos que recordó)

I

“Hace muchos, pero muchos años, antes que naciera el abuelo, antes que el padre del abuelo y el padre del padre del abuelo, había unos pícaros duendecillos, así de altos, así de malignos y traviesos, que se la pasaban molestando y haciendo rabiar a los hombres. Eran unos envidiosos y unos celosos, querían todo el mundo para sí y no dejaban a los hombres vivir en paz. Y los hombres no podían hacer nada contra ellos, porque eran muchos y saltarines y resbaladizos como ranas; estaban tristes y llorosos y se morían día a día, mientras los duendes cada día inventaban algo nuevo contra ellos. Y nada andaba bien y todo era discordia.

También, ¡si tú supieras lo que hacían esos malvados! El duende Agua, por ejemplo, corría furioso y se llevaba por delante todo; crecía cuando no se esperaba y no aparecía cuando se lo necesitaba. Uno de los más traviesos era el duende Viento. Les hacía las mil y una a los hombres. Les tiraba cosas a los ojos, le soplabá insultos en los oídos o se las pasaba cantando toda la noche. Otro bueno era el duende Fuego. ¡Si que era malo y dañino! Se escondía en el lugar menos imaginado y saltaba de pronto a dar dolor y lágrimas. Y como ellos el duende Sol, el duende Luna, el duende Estrella, el duende Árbol, el duende Piedra y todos los demás, que son tantos que no se los puede contar.

Pero un día se acabó. El Señor que ahora vive en el bosque encantado dijo basta. Esto no puede seguir. Es el colmo. Estos duendes merecen un escarmiento. No han sabido ser amigos del hombre; tienen un corazón chiquito y sucio. Los castigaré. Pero también al hombre.

Y dicho y hecho. Un día reunió a todos los duendes y a todos los hombres en este mismo lugar. Tomó una cadena larga, larga, larga; gruesa, gruesa, gruesa, y ató a todos los duendes y les dijo:

—Desde ahora serviréis al hombre.

Y a los hombres les dijo:

—También vosotros tenéis la culpa pues no supisteis haceros querer por estos diablillos. En vez de renegar y de llorar, debisteis tratar de hacer algo por la amistad de los duendes. Por eso tendréis que aprender a haceros servir.

Y les dio a los hombres la cadena con que estaban atados todos los duendes. Y los hombres cargaron con ellos y desde entonces todos los días, se esfuerzan por aprender a ser servidos.”

II

“Hubo una vez un hombre en este pueblo que a los veinticinco años todavía no se había casado. Y todo el pueblo estaba preocupado por él, pues no se debe llegar a esa edad sin mujer. Tú sabes que la ley otorga tres meses de plazo para elegir compañera, una vez cumplidos los veinticinco años. Si el plazo se cumple sin que se haya realizado la elección, los ancianos escogen una para el reacio, que puede optar entre aceptarla o salir desterrado del país y perder todos sus bienes.

Y el hombre de nuestra historia era vigoroso, bien parecido, y tenía una hermosa casa y no le faltaba nada ni había nadie cuya simiente fuera más deseable para el pueblo. Por eso todos estaban preocupados y cuando lo veían por el campo le gritaban:

—¿Has elegido ya?

Y siempre respondía:

—Todavía no...

Y la gente se impacientaba y comenzaba a tenerle mala voluntad, porque decían que seguramente abrigaba malas prácticas y que era un mal ejemplo para los jóvenes. Pero como además de eso, que podía ser cierto, muchos le tenían envidia y otros muchos se sentían despreciados, pues teniendo hijas a ninguna había escogido y a todas las había desechado, nuestro hombre comenzó a despertar hostilidad. Naturalmente, las más encarnizadas eran las mujeres jóvenes del pueblo que no perdían ocasión para gritarle injurias o hacerle algún daño en su casa o sus campos.

Por otra parte, como se acercaba el fin del plazo y la consecuente elección por los ancianos, cada padre de hija casadera trataba de ganarse la voluntad de aquéllos con miras al yerno rico. Y llovían sobre los ancianos regalos y agasajos. Pero ellos tenían otras preocupaciones.

Ocurría que el pueblo después de varios años de sequía y plagas estaba muy empobrecido. Se necesitaban muchas cosas: construcciones, silos, ca-

nales, y nadie quería trabajar si no se lo compensaba con algo, pues nadie iba abandonar sus tierras para trabajar las públicas, aun cuando fuese en beneficio común, cuando se vivía al día y mezquinamente.

Los ancianos, por lo tanto, pensaban con codicia en la fortuna del hombre enérgico y afortunado que había sabido medrar en todo tiempo. Así, pues, entre ellos fue surgiendo la idea de que era necesario obligar al soltero a expatriarse.

De este modo se llegó al vencimiento del plazo, y el hombre sin escoger. A la mañana temprano, como ordena la ley, los ancianos fueron a la casa de aquél y le dijeron:

—Se ha vencido tu plazo. Te queda una última oportunidad. ¿Has elegido?

—Todavía no...

—No tienes todavía. Desde hoy comenzamos a deliberar por ti. Pero antes el interrogatorio que pide la ley.

Este interrogatorio tiene por objeto guiar el entendimiento de los ancianos para una elección más acertada; además, de él resultan a veces circunstancias atenuantes que no hacen al cumplimiento de la ley, que en este caso es terminante, sino a la fama y buen nombre del posible desterrado.

—¿Eres apto? —comenzaron los ancianos.

—Sí, lo soy.

—¿Probado?

—No.

—¿Qué haces entonces, cuando sientes esas necesidades?

—Las padezco.

—¿Qué mujer te pareció que podía calmarlas?

—En esos momentos, todas.

—¿No te bastó esto, para elegir a cualquiera de ellas?

—No me basta.

—¿Por qué?

—Por eso, porque todas podían calmarme.

—¿Qué necesitabas sentir, entonces, para elegir una?

—No lo sé.

—¿Prefieres una mujer gorda o flaca?

—No lo sé.

—¿Alta o baja?

—No lo sé.

—¿Rica o pobre?

—No lo sé.

—Dínos, entonces, ¿fea o hermosa?

—No lo sé, os lo repito.

—Si es así, ¿te parece conveniente que deliberemos o deseas ya desterrarte?

—Prefiero que deliberéis. Quizá...

Los ancianos dejaron la casa satisfechos y desconcertados a la vez. Lo primero, porque las respuestas del hombre aseguraban el destierro y con él la fortuna para el pueblo. Lo segundo, por el carácter de las mismas muy poco comunes, por cierto.

Y comenzaron las deliberaciones. Y los ancianos tenían un solo temor, el temor de que ese loco que no sabía lo que quería se quedase con lo que ellos le ofrecieran. El miedo a acertar con lo que ese gusto indefinido podía aceptar los arrastró a largas discusiones y enconadas controversias sobre la naturaleza humana.

En el pueblo había por entonces una muchacha cuya fealdad no podía ser superada y el resultado para ella fue que su desgraciada figura vino de perillas para los ancianos. Le comunicaron que había sido la elegida y se la llevaron al hombre soltero.

—Te traemos a la que será tu mujer o la causa de tu destierro —dijeron los ancianos, empleando la fórmula tradicional para estos casos.

El hombre observó detenidamente a la muchacha. Luego dijo:

—Bien. ¿Me concederéis conversar con ella, antes de dar mi respuesta?

—Haces uso de tu derecho.

Una vez a solas, el hombre le dijo a la muchacha:

—Ellos quieren mi casa y mis tierras.

—El pueblo las necesita.

—Luego, tú sabes que no voy a casarme contigo.

—¿Cómo podría ser lo contrario?

—¿No tienes esperanza?

—No.

—¿Cómo harás entonces?

—Los ancianos no eligen para las mujeres.

—¿Te quedarás sin hombre y sin hijos?

—Serviré a los ancianos.

—¿No te hace sufrir tu condición de desechada?

—Sí.

—¿Algún hombre se calmó en ti?

—Nadie lo intentó.

—¿Te casarías con cualquiera?

—Creo que sí.

—Ciertamente, el destino no ha sido muy propicio contigo. Me parece cruel que no puedas escoger.

—Me parece hermoso que puedas elegir y que tengas en tus manos las riendas de tu vida.

—Sin embargo, no puedo esperar. Perderé casa, campos, patria, si no me caso contigo. Tampoco mi destino es envidiable.

—Es el que tú te proporcionas. Podrías aceptarme y todo para ti quedaría solucionado. En cambio, yo no puedo hacer nada y todo lo que me concierne lo deciden circunstancias que no puedo manejar.

—Sin embargo, en este caso podrías negarte a servir a los designios de los ancianos. Podrías mantenerte aislada y orgullosa y no andar mendigando un favor de las circunstancias.

—Razonas desde tu silla. Igualmente yo no podría escoger. Un tapujo no es una solución, aunque el tapujo sirva a alguien.

—En fin, ¿qué me aconsejas?

—Dejaría de pensar que tu destino es hermoso si justamente yo pudiera darte un consejo. Hasta ahora tú podías escoger, ahora ya debes hacerlo.

—¿Me destierro entonces?

—Que no sufras demasiado.

Y el hombre dejó casa, campos, patria, y marchó al destierro.”

III

“Nuestro país siempre amó la paz, pero no basta amarla para gozarla, además es necesario tener vecinos que la deseen o que no tengan injustas pretensiones o que no sean lo suficientemente tontos como para suponer que su vecino lo es mucho. Así, pues, aunque nunca quisimos la guerra, como tenemos tres vecinos, padecemos tres guerras que se alternan o suceden a través de los años.

Vosotros que sois jóvenes y que habéis tenido la suerte de vivir en tiempos de paz, no podéis imaginar lo que la guerra sea sino a través de los fuegos que arden en vuestra moza sangre. La guerra es algo más que eso, os lo dice un viejo que participó en cuatro, una de ellas la peor que debió afrontar nuestro pueblo.

Y esa guerra, por extraña ironía, se debió al motivo más trivial. Un melón, melón maduro y apetitoso, que dos hombres, uno de nuestro pueblo y el otro del pueblo vecino, se disputaron sobre las lindes de sus respectivos países.

Hacia el oeste hay una zona yerma que hace las veces de tierra de nadie entre las nuestras y las del vecino. En esta tierra creció por extraña ocurrencia de la naturaleza un bello melón. Este melón fue descubierto casi al mismo tiempo por dichos hombres. Se entabló, entonces, una discusión sobre los respectivos derechos y ninguno quiso dar los brazos a torcer o conformarse con una jugosa mitad, de manera que sus gritos y razones atrajeron a sus vecinos, que a su vez armaron otro alboroto mayor. Promediado el día ya estaban enterados los ancianos de ambos pue-

blos, que penosamente se llegaron al lugar del hecho portando cada uno su carga de rencores, que otros llaman historia.

Y que el melón pertenece a nosotros y que no, que no pertenece a vosotros. Y las cosas así, fueron pasando las horas y se hizo la noche. Y como no era un lugar para estarse discutiendo resolvieron seguir al día siguiente. Pero claro que como uno y otro bando temía que el otro robara el melón durante las horas de la luna, dejaron guardias sobre el yermo de nadie.

Y a la mañana siguiente volvieron los ancianos y siguieron la discusión y ya no se hablaba del melón sino de todas las viejas querellas que uno y otro pueblo mantenían desde siempre. Y cada vez que los argumentos decaían en puntos de vista excesivamente personales, los ancianos decían que la historia sería la encargada de juzgar de la verdad o falsedad de esos puntos de vista, sin pensar que la historia es un juez venal.

Por dos semanas los ancianos discutieron alrededor del melón, en tanto los dos pueblos alrededor de sus tareas hacían idéntica cosa, por lo que los trabajos se demoraban, los amigos se distanciaban, y el melón se podría.

Podrido ya el melón, siguieron discutiendo, porque no era el melón lo que interesaba sino el hecho general, el problema que emanaba de su presencia en ese lugar y sus consecuencias jurídicas. Pero ya estaban todos demasiado exhaustos, demasiado cansados para pensar con ingenio, y recurrieron a las últimas palabras, a los argumentos definitivos, a las amenazas.

Mientras tanto, gente de ambos pueblos mantenían altercados; salieron a relucir los palos y las piedras. Y hubo peleas y heridos. Y hoy se asaltaba una casa, y mañana se envenenaba el río, y pasado se incendiaba la provisión de trigo.

La guerra se hizo ineludible según la opinión de muchos, y la declararon. Y la hubo por tres meses, y costó la vida a la mitad de los habitantes de los dos pueblos reunidos. Se perdieron las cosechas de ese año, quedaron inutilizados casi todos los campos y los incendios destruyeron grandes bosques riquísimos.

Pero lo peor no es esto, jóvenes, lo peor fue que el melón pasó a la historia, a la larga lista de los rencores. Y sirvió y servirá para promover otras guerras."

IV

"Cuenta una vieja leyenda de nuestro pueblo que al fin de todo camino hay un arcano que contiene rico tesoro.

Nadie sabe el origen de esta creencia que se remonta a las más antiguas tradiciones. Lo cierto es que no hay viejo de nuestro pueblo

que no hable del arcano en que culmina todo camino. Sobre esta tradición se han tejido innumerables cuentos, refranes y ocurrencias. En nuestras canciones, relatos y coloquios, esta leyenda de origen desconocido ha dejado infinidad de elementos reconocibles, aunque interpretables de diferente manera, pues señalan algunos el escepticismo y otros una fe inamovible.

Si bien, como os dije, la leyenda es de origen desconocido, ha adquirido formas variadas en contextos de intención filosófica unas veces, poética otras, mixtas las más. De esta última es la siguiente:

Los antecesores más remotos del hombre gozaban de una muy peculiar naturaleza que hacía de su vida una suerte de continua somnolencia dichosa y desinteresada.

Despertaban para comer y reproducirse y esto mismo lo hacían de un modo poco humano, tal como ahora entendemos esa palabra. Faltaba a sus ojos ese brillo especial que distingue el hombre del animal. En el fondo eran animales perfectamente ligados a su medio, tal como podrían ser los hombres si se los ubicase en un sitio que no requiriese de ellos el menor esfuerzo, por estar todo a mano, o por ser ellos de una perfección inaudita.

Estos antecesores vivieron así un tiempo inmenso. En su estrecho mundo todas las soluciones les eran inherentes, como si hubiesen estado encarnadas en su naturaleza. Cazaban sin peligros, amaban sin ansiedades, se entregaban al sueño con una seguridad de dominadores, con una tranquilidad casi insolente.

Un estado de cosas tal terminó por preocupar al hacedor de estos hombres.

Aquellos seres que él había creado y ubicado se le parecían demasiado en la perfección y también en la estúpida consecuencia que resultaba de ella. Vivían en el medio restringido que él les había destinado, con la misma comodidad y con la misma suficiencia que él mismo en el seno del Universo. En realidad le resultaban irritantes, faltos de gracia y valor.

Durante mucho tiempo esta situación fue soportada por el con una resignación ambigua, más parecida a la cólera reconcentrada que a la paciencia santa. Luego comenzó a pensar cómo podía hacer de estos satisfechos animales, seres más interesantes, capaces de sufrir y de crear, de andar el mundo que se les había concedido con paso nervioso y vigilante. El hacedor quería hombres ahora, quería seres dispuestos a levantar una realidad que les perteneciera y que llevara su sello.

La única solución consistía en despertar en ellos un anhelo, una ansiedad, una insuficiencia. Misterio, incertidumbre, algo que debía ser intentado como una aventura, sin otra brújula que un vertiginoso girar de orientaciones.

Desde que esta solución se impuso en el espíritu del hacedor, los antecesores empezaron a tener sueños extraños, en los que se les decía que al fin de todo camino había un arcano. Pero ellos al despertarse comentaban:

—Tuve un sueño en el que una voz me decía que cualquier camino tiene en su terminación un rico tesoro.

—¿Qué será eso?

—¡Bah!

Y los antecesores del hombre no querían sentir curiosidad, ni les importaba el misterio y seguían gozando de su modorra con entera calma.

Pero los sueños siguieron golpeando en esas cabezas con una persistencia demoledora durante años y años hasta que un día los antecesores despertaron y se dijeron:

—Creo que ese tesoro nos enloquecerá.

—Estoy de acuerdo.

—Me parece que deberíamos ir a buscarlo.

—Estoy de acuerdo.

—¿Y qué camino seguiremos?

—El sueño dice que al fin de cualquier camino lo encontraremos.

—Bueno, yo seguiré éste que va hacia el sur.

—Y yo el que va hacia el este.

—Y yo el que va hacia el oeste.

—Y yo el que va hacia el norte.

—En cuanto a mí, como el sueño dice que todo camino es igual, sigo uno que va hacia adentro.

Y así uno a uno todos fueron eligiendo su camino y todos los espacios quedaron cruzados y roturados por los pasos de los buscadores, que buscando tuvieron que salir del lugar en donde siempre habían vivido y adaptarse a nuevas condiciones y sentir y pensar otras cosas.

Esta alegoría termina diciendo que no hay nada en el mundo que no tenga la huella del paso del hombre hacia el arcano de cada camino, y que nada que haga el hombre desde entonces no esté animado por la desesperación, la incertidumbre y el misterio que impulsa su andar sin descanso."

EL PROTEGIDO

Vivía ya Juan los dieciocho años de su vida. Y su camino era liso y toda empresa que aventuraba la terminaba con fortuna y sin mayores riesgos. Y se tenía en el pueblo la impresión de que Juan era un "protegido". Uno de los que cada tanto nacen con las riendas de su destino en las manos. Estos son los señores de sí y de los otros, los que mueven

los cursos secretos de la vida según su antojo, los que no caen por obra de los hombres sino por voluntad de lo desconocido.

Su tierra, su casa, sus árboles, su palo, sus flechas, sus músculos respondían a su voluntad con diligencia servil. Cielo, tierra, agua, fuego, cuanto elemento puede oponerse al hombre, ante él se rendía y ofrecía mansamente. Era el protegido.

Y esta palabra con que los hombres de aquél pueblo lo nombraban no era palabra santa como puede suponerse. Era una palabra cargada de oscuros sentimientos. Inspiraba terror y cólera, sometimiento y rebeldía.

Juan no era querido por nadie, sino temido. Era el señor porque no podía ser el enemigo, y todo el pueblo sabía esto y en cada alma había un rencor que se extendía a todo el universo. El hombre que nacía para convertir en sombras a sus coetáneos, liquidaba toda piedad, manifestaba la malignidad de lo secreto al hombre. Aquello que se cree que a todo gobierna se siente de pronto no como algo propicio sino como algo enemigo. Os ha sacrificado, os ha relegado.

LA ÚLTIMA DICHA

No se cuidó Juan de su virginidad y pronto la abandonó en el regazo de quien supo ser digna de ella. Y otras rodillas después de aquellas temblaron por él y para él, ciñendo el curso recio de su deseo.

Pero no se casó Juan hasta los veinte años, atrapado por un cansancio nuevo, desconocido para él. Y la mujer de Juan no era hermosa, porque no quería él mujer para lucir sino para servir de apoyo a su casa y de orbe a sus futuros hijos. Mujer amplia y vigorosa en la que descansara la incertidumbre.

Y comenzó a rodar el sol sobre la fresca tierra roturada. Y un día la luna se demostró impotente.

Gozó Juan su última dicha con la buena nueva.

EL TIEMPO DE LA ANGUSTIA

Desde hacía ya algún tiempo, Juan sentía que debía esforzarse para ser afortunado. Las cosas no respondían a su mano como antes. Se resistían. No se trataba de algo aparente; veíasele venir de lejos, envuelto en sordos ecos de catástrofe.

Sentía que algo cambiaba para él en la faz de las cosas. El mundo se le tornaba más áspero, menos flexible a su voluntad. Y nadie adivinaba esto sino él. Y lo adivinaba con un miedo que crecía día a día.

Por eso no era de extrañar que su conducta se hiciera nerviosa y atra-

biliaria. Se imponía Juan para cada minuto venidero una prueba, una ejercitación de su suerte que le llevaba a tentar toda clase de experiencias. Quería saber si realmente se estaba relajando el afortunado equilibrio que sostenía con las cosas. Si realmente comenzaba a dejar de ser el "protegido", como le decían en el pueblo.

Porque si de niño no, de joven y de hombre supo sacar placer y provecho de su rara condición. Estaba encariñado con la fortuna llovida sobre él con misteriosa intención. De noche y de día, cuando dejaba que los minutos sin ocupación resbalaran sobre él mansamente, se permitía un regodeo que dejó de ser sensato a medida que pasaban los años. La sola idea de un cambio lo aterrizzaba.

Entonces comenzó para Juan el tiempo de la angustia.

LA TRAILLA

Y Juan entabló un cotejo encarnizado con los hombres y las cosas. Al principio fue algo imperceptible. A nadie alarmó demasiado. Sólo los ancianos presintieron la vecindad de una amenaza en ese hombre que hasta entonces había sido afortunado sin arrogancia.

Una noche el pueblo vio su costado iluminarse con un incendio que le devoraba los graneros. Y Juan también lo vio. Y las llamas subían hasta muy alto envueltas en una lluvia de escamas amarillas. Y el humo se arrastraba por las calles diluyendo las líneas en presencias vagas.

Para Juan aquél incendio era una provocación. Y marchó hacia él como alucinado. Seguía el camino de todos, pero su paso tenía un ritmo distinto. No iba a ver, iba a sentirse el protegido. Cuando llegó a los graneros, no se detuvo en el círculo de los desolados espectadores. Siguió adelante, hacia el seno mismo del incendio. El chillido-crujido-tonante de las llamas ventruadas y danzantes, lo detuvo sobre el filo de la primera quemadura.

Y fue muy odiado y se lo temió más aún. Porque saltaba a los ojos que el protegido buscaba el modo de imponer su condición. Estaba haciendo gala de sí, luego quería servirse del pueblo, que de pronto, frente al incendio, se sintió ligado a la suerte de Juan, como un animal a la cuerda que lo sujeta.

EL PUEBLO DE LOS EMBOSCADOS

Juan se hizo prepotente. Y cometía maldades e injusticias con el único fin de ver a quien podía aplastar. Y todo lo hacía con ostentación y mala fe.

Apeteció en una hora los campos de un vecino y los tomó sin dudar.

Y cuando vinieron a reclamar por su proceder, provocó una reyerta de la que salió vencedor.

Y el pueblo se encogía y retraía frente a aquél con cuyo paso iba la arbitrariedad y el dolor.

No le satisfizo su mujer y la relegó al puesto de sirvienta de su casa; pero se le antojó una joven y la hizo suya de viva fuerza. Y mató al hombre que la defendía, y destruyó la casa que la cubría.

Y hubo sequía en el pueblo y Juan poseía las fuentes del agua que regaba los campos de sus vecinos. Entonces entorpeció los cauces y no dejó que la tierra ajena bebiera. Uno de sus vecinos, agazapado en la noche, en venganza, envenenó las aguas en donde abrevaban los animales de Juan. Y hubiera habido gran mortandad de aquéllos si un perro no la hubiese descubierto a costa de su propia vida. Pero Juan esta vez no quiso tomar represalias y dejó creer a todos que sus animales eran inmunes al veneno.

Andaba la justicia del pueblo, pues, en manos de un sólo hombre y ya nadie hacía nada por rescatarla. Todos estaban ocultos y el pueblo de Juan era el pueblo de los emboscados.

EL MEJOR GUERRERO

Señor de un pueblo vacío, Juan ahora sabía que había dejado de ser el protegido. Sabía además que su poder provenía del antiguo poder. Si uno solo de aquellos hombres, el más débil, el más insignificante, se hubiese animado a salir a la calle a disputarle algo, sabía Juan que ese despreciable ser lo vencería.

Y el miedo le estrangulaba las noches y los días. Y se había rodeado de abyectas criaturas con las que jugaba la parodia del aturdimiento. Y de la casa de Juan manaba la desgracia hacia todas las calles del pueblo.

Y ya no era la maldad, sino la aberración la que bajaba de la casa del protegido. Espectáculos sangrientos, violaciones criminales, juegos espantosos, entretenían la ferocidad del angustiado.

Y un día hizo reunir al pueblo frente a su casa. Y todo el pueblo concurrió con la cabeza gacha y el corazón resignado; Juan habló:

—Yo, Juan, el protegido, he resuelto que esta vida de molicie arruina a nuestro pueblo. Nuestros hombres se parecen ya demasiado a sus mujeres. Da vergüenza ver tanto antiguo esplendor convertido en floja carnaza, en femenil apetencia de blandura. Por lo tanto, he resuelto que al cabo de tres lunas se inicie la conquista de todos nuestros vecinos. De hoy hasta entonces, todo hombre apto deberá prepararse para ser el mejor guerrero. Nada más.

LA PEDANA DE BARRO

La nueva ocupación iluminó el cielo del pueblo. No era que gustase la guerra, sino que a todos les pareció que se salía de una larga noche amenazante. Aquella actividad con su sentido inmediato y compartido, les pareció a muchos como un escaparse de una trampa, como un salir al aire y al sol.

Juan mismo encontró algún placer en los preparativos guerreros. Pero él no se preocupaba de fortalecer su físico, ni de preparar sus armas, como todo el mundo. Él se las pasaba mirando y controlando a los demás. Y le satisfacía plenamente ver a los hombres marchar según el plan que les había trazado, ocupados unos en forjar, otros en ejercitarse, otros en preparar el bagaje; cada uno tenía una misión, cada paso de hombre cumplía un objetivo y nunca las calles del pueblo vivieron una agitación más ordenada, una prisa más regulada.

Cuando la guerra es un hecho imposible de detener poco importa ya el amor que se pueda sentir por la paz; cada hombre realiza lo que tiene que realizar con la sola voluntad de salvar su vida y agudizar sus reflejos. Eso ocurría en el pueblo de Juan. Y éste se sentía frente a ese mundo ocupado del modo más parecido a un ser omnipotente.

Otra cosa en la que se ocupaba Juan era en la preparación de sus atavíos de combatiente. Quería ropas majestuosas, capaces de elevar por sí al más ínfimo patán de su pueblo. Imaginó unas tan pesadas, tan cargadas de colgaduras, tan recubiertas de extraños adornos, que cuando se hubo metido dentro de ellas sus movimientos se hicieron casi imposibles. Para montarlo en su caballo eran necesarios cuatro fuertes aldeanos, y tan aferrado tenía el cuello por trapos y metales, que desde que se vestía hasta que se desnudaba no podía mirar sino en una dirección.

Al asomar la tercer luna, volvió Juan a reunir a su pueblo y le dijo:

—Se ha vencido el plazo de los preparativos. Desde hoy cada hombre de nuestro pueblo es el mejor guerrero del universo. Nada detendrá su paso, y todo se doblará frente a él como las brizas de los campos al paso del viento. Pero escuchad todavía lo que debéis cumplir en tanto dure nuestra conquista:

1º Jamás dejaréis de dar las espaldas a vuestros dominios.

2º No cargaréis con nada más que vuestra vida y vuestras armas.

3º Todo herido que no se pueda valer por sí mismo quedará en el camino.

4º El cobarde perecerá lapidado.

5º El que no cumpla sufrirá pena de palos hasta su muerte.

6º Todo lo que encontréis en el camino os pertenece, sea hombre o cosa, pero tomaréis posesión de ella cuando estéis de regreso.

- 7º El enemigo no es vuestro amigo sino cuando muere.
- 8º La mujer de vuestro enemigo os pertenece por el tiempo que dure vuestra necesidad. Pero para ello no entraréis en su casa, ni la encontraréis a solas, ni tendréis por verdad una sola de sus palabras. Recordad que es más peligrosa y mortal la debilidad astuta que la fuerza manifiesta. El hombre que sufra daño o robo o celada por causa de una mujer, y lo hecho contra él no redunde en perjuicio de muchos, sufrirá pena de palos hasta cubrir los cincuenta. Si redundare, perecerá lapidado.
- 9º Es niño todo aquel que posea menos de doce años. Quien causare daño a un niño perecerá lapidado.
- 10º Todas las tierras y posesiones que vayáis conquistando os pertenecen, por lo tanto tendréis cuidado de no causar daños innecesarios. De todo lo que posee vuestro enemigo, sólo él es peligroso.

LOS MEJORES GUERREROS DEL UNIVERSO

Partieron cuando promediaba la noche, en el mayor silencio. La columna tomó el camino del poniente, hacia el más débil de los tres vecinos. Si nada entorpecía la marcha, llegarían allá a la medianoche del tercer día. Según los planes de Juan la columna central debía dividirse al segundo día, partiendo cada sección en dirección contraria. De este modo se caería sobre el país en un frente articulado a manera de tenaza.

Se efectuó la maniobra a la madrugada del segundo día sin ninguna dificultad. Y al tercero Juan cruzaba el río que limitaba al país. Inmediatamente después del río venía un bosque sin costados visibles. Juan había previsto para este obstáculo que podía ser una trampa, tres comisiones de exploradores. Las comisiones regresaron sin novedad y Juan dispuso se pasara el bosque.

Estaban todas las fuerzas en el bosque cuando comenzaron a insinuarse resplandores de fuego. La trampa estaba tendida. No quedaba más solución que quebrar el frente de llamas antes de que tomara demasiado incremento. Pero antes de que pudiera dar la orden, sus mejores guerreros del universo, por propia iniciativa, se lanzaban a todo escape hacia el río.

Juan se quedó solo en medio del cerco llameante. Pero no alcanzó a sentirse trágicamente solo en medio del desastre, como hubiera querido verse para hallar alguna justificación a su aventura. Su caballo, espantado, emprendió una loca carrera hacia el río también.

No duró mucho esta ocurrencia, pues, sin saber cómo, se vio primero en el aire y luego cayendo con estrépito en algo así como un pozo abierto en el suelo.

II PARTE

JUAN EN EL POZO

EL POZO

Y era aquel pozo hondo y estrecho como un ataúd vertical.

Pozo ennegrecido.

Pozo en el que no caben dos.

Silencio para uno que ha vivido.

Soledad sin rescate.

Y estaba abierto aquél pozo para que nadie descansara en él.

Para que viviera lúcido y desesperado.

Cerca de lo hondo, contra los lados.

Y estaba ubicado el pozo para que nadie cayera en él antes de su momento.

En la hora propicia.

En el instante que se empina sobre los instantes.

Y era un pozo que todo el mundo podía descubrir, pero sobre el que nadie podía detenerse.

Altura sin escala.

Bordes de la compasión impotente.

De la curiosidad insolente.

Del amor desesperado.

Y vivió Juan mucho tiempo la vida del pozo.

EL SORDO

—¿Hay alguien ahí?

—¡Por fin! Ayúdame, por favor...

—¿Hay alguien ahí?

—Sí, que no me dejes aquí te pido...

—¿Hay alguien ahí?

—Hay, no me hagas desesperar. Si llega tu voz hasta mí, ¿por qué no la mía hasta tíf?

—¿Hay alguien ahí?

—Mira, trata de verme si no me oyes. Estoy aquí, ¿me ves?

—¿Hay alguien ahí?

—Inclínate, haz una pantalla sobre tus oídos. Hay alguien aquí. ¡Hay!
Hay alguien a quien tú puedes ayudar. ¡Hay! ¡Hay! ¡Hay!

- ¿Hay alguien ahí?
 —Maldito sordo, si no puedes oír, ¿para qué preguntas?
 —¿Hay alguien ahí?

EL CIEGO

- Siento el lejano gemido de alguien que sufre un gran mal...
 —¿Quién trata de orientarse por mi llanto?
 —Has oído mi voz.
 —¡Voz bendita! Estoy aquí, en un pozo. Necesito ayuda.
 —Yo te ayudaré. ¿Me has dicho que estás en un pozo?
 —En un pozo estoy. ¿Pero no ves su boca?
 —¡Ay de mí! Jamás vi nada.
 —¡Ciego!
 —Ciego desde siempre. Pero no te desalientes. Yo te ayudaré. Dime dónde está la boca del pozo.
 —¡Cómo quieres que te lo diga si no puedo saber dónde estás tú!
 —No importa. Yo me orientaré. Grita durante unos instantes...
 —¡Ay! Cuidado, que veo tu sombra arrimarse peligrosamente... ¡Cuidado te digo, no te acerques...!
 —Ya me alejo, ya...
 —Pero no, que te acerques...!
 —Ya, ya... Entonces es para el otro lado... Ya, ya...
 —¡Oh, me dejas el alma en un hilo! Acabas de pasar por encima de mí...
 —Pasé por encima de ti. ¿Quieres decir que debo volver unos pasos atrás? Ya, ya...
 —¡No! ¡No! Véte, véte de una vez. ¡No! ¡Véte! ¡Ay! ¡Que te he visto ya tres veces al borde de este abismo! ¡Véte! ¡Ay!
 —Yo quiero ayudarte. Si no es por aquí, es por allá... Ya, ya...

EL MANCO

- ¡Un pozo! Y parece profundo... A ver; creo que tiene... Bueno, no puedo calcular... Claro, las sombras que proyectan las paredes. Es un pozo peligroso; ¿cómo es que tiene la boca abierta?
 —¡Ayúdame!
 —¡Caramba! Parece que hay alguien ahí abajo. Por su voz parece un hombre de unos cuarenta años, pero puede ser que no tenga tanto... Hay que tener en cuenta que su voz viene deformada por la distancia... Díme, ¿qué edad tienes?
 —¿Por mi edad preguntas? ¡Es por mí que tienes que hacer algo!

- ¿Cómo te llamas?
 —Necesito que me ayudes...
 —¿Cómo caíste ahí?
 —¡Trata de hacer algo por mí!
 —Tengo una curiosidad. ¿Tú puedes calcular la altura del pozo? ¿Me lo dices?
 —Por favor, haz algo por sacarme de aquí...
 —¿De qué profesión eres?
 —¡Ayúdame!
 —¿Qué se siente ahí debajo?
 —¡Ayúdame!
 —¿Hace mucho que estás ahí?
 —¡Ayúdame!
 —¿Cómo? ¿Qué dices? ¿Que te ayude? No puedo, soy manco...
 —¡Entonces véte...!
 —Escúchame, ¿has calculado ya la altura del pozo? Me muero de curiosidad...

LA LETRINA

Y como al sordo, al ciego y al manco vio Juan pasar mucha gente al borde de su pozo. Pasó el indiferente, que echó un vistazo al fondo y sin decir palabra siguió adelante. Vio al cínico que le dio lata por unas horas y luego se fue recomendándole paciencia. Y pasó también un poeta, que sentándose al borde del pozo le recitó sus poesías.

Y luego vino un médico que carraspeó un largo rato y le tiró unos cuantos mejunjes. Y un filósofo que desenvolvió una larga ristra de razones con un vocabulario inexplicable para irse después dejándole unos cuantos problemas. Y sacerdotes que le lanzaron por la boca del pozo como piedras dioses a mares. Y todos eran como el ciego, el sordo o el manco.

Y Juan dejó de desesperar a medida que pasaba el tiempo. Y cuando vio pasar mucha gente por encima de él, también dejó de pedir ayuda. Y se acurrucó en su pozo, y no contestó a nadie y de abajo hacia arriba miraba como los seres asomaban su rostro sobre el ojo de su mundo.

Pero entonces su pozo se convirtió en lugar de desperdicios. Y también por ellos reconoció a los sordos, a los ciegos, a los mancos y entre ellos a los indiferentes, a los cínicos, a los médicos, a los filósofos, a los sacerdotes. Todos miraban primero y se acuchillaban después, y ruido más, ruido menos, hacían lo mismo.

A Juan empero, ya no le importaba eso.

EL DUEÑO DEL POZO

Desde que Juan dejara de pedir ayuda, la vida del pozo adquirió para él una peculiaridad que no se sabía definir. Por otra parte, no lo intentaba. Se estaba acostumbrando al pozo y nada más.

La concéntrica pared que ascendía hasta un cielo minúsculo iba haciéndose familiar. Había allá en lo alto un arco de luz que tornaba con el paso del sol. Sobre ese trozo luminoso Juan veía proyectarse las sombras de las matas que crecían alrededor del pozo. También veía de vez en cuando las siluetas truncadas de animales u hombres.

Ese pedacito de cielo cambiante poseía a su vez algo de único, de propio, de personal, como no podía explicarse. Le ocurría que de tanto mirar fijo, la abertura se convertía en un ojo manso e inteligente por el que miraba y por el que era mirado.

Pero el pozo tenía algo todavía más importante. Y era que en él el tiempo no entraba sino a lapsos. Diríase que corría por arriba, que era algo que le ocurría a la superficie. Entonces las paredes del pozo, el ojo manso e inteligente, lo reflejaba a Juan, no al físico, sino al histórico, el de cuatro dimensiones. Uno es una cosa elástica, una materia que se extiende siempre. Que siempre parece estar a punto de romperse. Pero no; eso no ocurre nunca. Uno es infinitamente elástico, mágicamente plástico. Juan se vio como esa cosa elástica y le causó risa, una risa muy grande, su figura estirada sin cesar por una tracción tenaz e inexplicable.

Y estaba tan cómodo Juan en su pozo, que la vida de allá arriba le parecía menos real, menos importante que esta de aquí abajo. Ya no era el hombre caído en un pozo, sino el dueño de su pozo.

EL LABRADOR

—La, larará, la, la...!

—¿Pareces feliz?

—¿Qué? ¿Quién me habló?

—Alguien que vive en paz en este pozo.

—¿Alguien en este pozo? ¡Pobre hombre!

—Pobre no...

—¡Pero si estás en este pozo! ¡Qué desgracia! Espera que enseguida te ayudo a salir. ¿Podrás valerte de tus brazos? ¿Estás herido?

—¡No!

—Entonces te tiro una soga... ¡Pobre hombre!

—¡No! No, te digo.

—¿Pero qué dices? ¿No quieres que te saque?

- ¡No!
- ¡Pobrecito! ¡Seguramente has enloquecido de dolor!
- No estoy loco. Estoy muy bien en este pozo.
- ¿Bien en ese pozo? Has enloquecido, lo dicho. Déjame que te ayude.
- Es inútil. No saldré. Estoy mejor yo aquí que tú ahí.
- Loco, lo dicho. ¿Estar mejor tú que yo? Dime, ¿tienes tierras que trabajar, tienes horizontes que recorrer? ¿Tienes algo que hacer? ¿Sirves para algo? ¿Sabes que en esta época la tierra necesita ser abierta y sembrada? ¿Sabes que cada hombre empieza su jornada horas antes de que ilumine el sol? ¿Y sabes además, que la tierra es tan grande, que hay tanto por hacer, que nadie puede estarse en su casa apoltronado? ¡Vamos! ¿Tienes que salir de ese pozo...!
- Te afanas inútilmente.
- Por última vez, trepa por la sogá. Mira que tengo que ir a mi trabajo y no puedo perder el tiempo. ¡Hay tanto para hacer!
- Vete.
- Allá tú. Te dejo la sogá por si cambias de opinión.

LA MUJER

- ¡Eh, hombre del pozo! ¿Es cierto que no quieres salir de ahí?
- Es cierto. Y no trates de convencerme.
- Me parece tonto y algo más...
- No me importa que me insultes.
- Pero a mí sí.
- Guárdate tus delicadezas.
- No te enojés y dime si es cierto que no saldrás del pozo.
- No saldré.
- ¿Ni aunque yo te lo pida?
- ¿Y quién eres tú para cambiar mis propósitos?
- Soy morena, tengo dieciséis años y por exigente conservo mi ceñidor.
- Me tienes sin cuidado. He vivido y no me ofreces mucho más de lo que he tenido, ni nada mejor de lo que tengo.
- ¡Qué tienes tú, miserable! ¿Acaso no será miedo de tener, lo que tienes?
- ¿Ya no te importa insultarme?
- Ya lo mereces. Habiendo tierras por arar, casas por levantar, vientres por fecundar, ¿qué espera el que ya no espera nada? ¿Iría a alabarte? Me enfureces, me pones en la tentación de hacer lo que todos hacen contigo.
- No busques razones para lo que anda necesitando un jinete.
- ¡Si así fuera no hubiera venido por ti precisamente, topo malolientel

—Pues vete, entonces.

—¡Que te pudras!

—A ti te ocurrirá lo mismo, aunque nadie te maldiga y aunque ares tierras, levantes casas y tengas mil hijos.

—Pero dejaré mi tierra arada, mi casa levantada y mis hijos viviendo. Tú ni este pozo inmundo podrás dejar.

CAVANDO EL FONDO DE SU POZO

Lo dejaron inquieto a Juan las nuevas voces asomadas a su pozo. Tenían un poder de permanencia, de resonancia, que lo molestó mucho. No eran palabras de vuelo rápido; estaban ahí, se habían afincado en su mundo, gravitaban sobre sus pensamientos de un modo permanente.

Y sin embargo, no debía ser así. Esas palabras fueron mil veces escuchadas por él. Las recordaba de otras épocas que no le eran agradables. De un modo o de otro lo que ellas denunciaban ya había sido sentido por él. ¿Por qué entonces, venían a turbarlo ahora?

Además le habían traído noticias de algo que ya creía completamente desaparecido. La tierra, las casas, los hombres afanados, las mujeres. Todo eso estaba perecido desde hacía mucho tiempo. Cuanto más, persistían a modo de soporte de sus recuerdos, de esas proyecciones que tanto le hacían reír sobre las paredes de su pozo.

Sentía Juan casi una repugnancia física por todo aquello que el labrador y la mujer le habían encomiado. ¿Complicarse otra vez en el trabajo de todos los días? ¿Salir a luchar, a sufrir la tracción tenaz del tiempo? ¿Padecer la puja de los hombres? ¿Tropezar con la dureza de un mundo que siempre se resiste? ¿Dejar de ser dueño de su pozo, para ser esclavo del mundo?

Y ese mundo de allá arriba, ese mundo del que había caído en un día dichoso, se le aparecía ahora de una dureza tan cruel, de una materia tan enemiga, que experimentaba la necesidad física de seguir cavando con las manos el fondo de su pozo.

Pero no estaba tranquilo, no podía estarlo.

LA SALIDA

Hasta que un día Juan se dijo que podía intentar una salida, una breve salida, con el fin de desligarse de esa intranquilidad, de esa incomodidad creciente que sentía.

Trepó sin dificultad por la soga que le había dejado el labrador, una noche de luna llena. Mientras subía, pensaba que se moriría de vergüen-

za si alguien lo descubría. Su aventura tenía algo de delito, de transgresión.

Se sentó al borde de su pozo y miró la noche y respiró el aire que cantaba entre los árboles. ¡Qué extraño efecto el que sentía! ¡Cuánto movimiento! ¡Qué agitación la de aquí arriba! Así como cuando se escucha una música vivaz y alegre, su cuerpo experimentaba la necesidad de danzar al compás de la agitación del mundo.

¿Cómo era esa danza? Ya la conocía. Muchos años de su vida los había vivido danzando esa música que otra vez lo atrapaba. Qué estúpido es el hombre, murmuró. No escarmienta nunca.

—Vamos al pozo otra vez; ¡no me dejaré engañar!

Y Juan se metió en su pozo. Pero a mitad de camino comprendió que ya no podía descender. Que no podía respirar el aire maloliente. Que ya no era dueño de su pozo. Que su breve aventura lo había lanzado otra vez a lo desconocido. Que la danza del mundo se le había metido en el cuerpo y no había forma de desprenderse de ella.

¡Pobre Juan! Volvió a la superficie llorando una amargura sin comparación. Otra vez se veía caído. Otra vez dejaba de sentirse el protegido. Había perdido su ojo manso y protector, su concéntrica pared aisladora. Toda la vida del pozo se había desvanecido así, de pronto, como una burbuja.

III PARTE

JUAN EN EL PARAMO

EL NIÑO QUE INVENTO UN JUEGO

Y andando, Juan alcanzó la orilla de un río. Y estaba jugando en él una criatura de poca edad.

—¿Qué haces?

—Juego...

—¿Y qué juego es ese?

—Uno que inventé.

—¿Has inventado un juego?

—Sí...

—A ver, sigue jugando...

—¿No te reirás?

—Te lo prometo.

—Es así entonces...

—Escúchame; no lo entiendo.

—Es sencillo; debes prestar atención...

—Pero me parece que ese juego lo conozco...

—¡No puede ser!

—Sí, está modificado, pero es uno que yo jugué de chico.

—¡Mientes!

—¿Tanto te molesta que yo lo conozca?

—¡Tú no lo conoces! Lo dices para herirme.

—¿Por qué querría hacerlo?

—Por mi juego.

—Bueno, no te preocupes por mí, sigue jugando que tu juego es hermoso.

—¡No!

—¿Qué haces, te vas?

Y la criatura partió. Y Juan se quedó triste, con la cabeza entre las manos. Luego oyó que el niño lo llamaba y se dio vuelta y de la mano del que jugaba se desprendió una piedra que fue a darle en la frente.

EL MEJOR HACHERO DEL MUNDO

Siguió andando Juan y encontró en su camino un leñador apoyado en su hacha, frente a un árbol muy grueso y muy alto.

—Parece un árbol muy duro de cortar.

—No para mí, el mejor hachero del mundo.

—¿Eres tú el mejor hachero del mundo?

—¿No has oído hablar de mí?

—Perdona, yo estuve mucho tiempo en un pozo.

—Ah; sí; como te digo, no hay otro hachero como yo.

—¿Qué alegría saberse el mejor en algo, no es cierto?

—No lo creas.

—No te entiendo.

—Hay que estar compitiendo siempre. Siempre tienes los ojos de los otros hacheros encima.

—Pero tú siempre triunfas de todos.

—No te lo perdonan.

—Eso no te debe importar a ti.

—Claro que me importa. Desmerecen mi arte y mi fuerza de ese modo.

—¿Qué significa el desmerecimiento de ellos si tú sigues siendo el primero?

—Que no lo admiten, que siempre lo ponen en duda, que no se someten.

—Perdona, pero me parece comprensible. A nadie le gusta ser segundo.

—Pero yo soy el primero...

—Mira, vuelve a perdonarme, a nadie le importa que tú seas el primero, sino que ellos son los segundos.

Entonces el hachero tomó a Juan por el cuello y lo sacudió duramente y le dio golpes en la cara hasta que se sintió reconfortado.

EL ANCIANO MALDICIENTE

Y anduvo Juan otro largo trecho de su camino. Y encontró sentado sobre una piedra a un anciano que miraba la puesta del sol.

—¡Bella puesta de sol!

—¡Muy hermosa! ¡Mira cómo se tinta de rojo resplandor el cielo! Reconforta saber que mañana ocurrirá lo mismo y que esta magnificencia no se despliega por nada definitivo.

—El día que ahora muere ya no volverá.

—¿Crees tú en éso?

—No es necesario creerlo, basta verlo.

—Nada que puedas ver te servirá para fundar tu vida y tus opiniones.

—Me parece incierto lo que dices.

—Quien mira por sus ojos y oye por sus oídos no puede pensar otra cosa... Observa esos pastores allá abajo...

—No veo ningún pastor...

—Pues yo sí los veo.

—No te huelgues a costa mía, anciano.

—Te digo que esos pastores bailan una alegre danza... Si hasta la música llega hasta aquí...

—No veo ni oigo nada.

—¡Qué pobre hombre eres! No sabes ver ni oír. Te compadezco.

—Perdona anciano, pero me agradecería ver a esos pastores.

—¿Qué puedo hacerte ver a ti, que no sabes ver?

—¿Habrá una forma?

—Dí fuerte una y mil veces que ves a los pastores y que oyes la música de su danza. Dilo hasta que los veas y los oigas.

—Te ruego vuelvas a perdonarme, anciano. Yo haré lo que me dices, ¿pero no me explico por qué para ver la puesta del sol no tengo sino que ponerme frente a ella y para ver a los pastores que tú ves necesito decirme mil veces que los veo?

—¡Estás perdido! ¡Estás perdido!

Y el anciano tomó el cayado en el que se apoyaba y con él golpeó a Juan, y lo maldijo y lo persiguió durante muchas horas.

EL DESFILADERO

Y siguiendo su camino, Juan penetró en un largo y pavoroso desfiladero de verticales y brillantes paredes. Y el cañón era sinuoso y revuelto como una larga serpiente en marcha sigilosa y asesina.

Había adelante siempre una pared y un recodo, siempre un cambio que esperanzaba a la distancia. Y todo era vano, pues todo se hundía en la incertidumbre de un curso que no parecía conducir a nada.

Y triscaban los pies de Juan sobre las piedras del estrecho sendero serpenteante. Y sus pasos despertaban un eco multifono que se le adelantaba y lo esperaba y era terrible escuchar más allá el paso dado aquí.

Y el viento corría por el desfiladero como una gran ave negra graznante. Cada arista, cada garra, cada ensambladura emitía una voz distinta que cantaba con todas una dilatada y calofriante letanía.

Y contra los filos cortantes que remataban las rocas superiores, el cielo fuyente se hería y sangraba. Y comenzó Juan a correr y a gritar porque sentía que se estaba volviendo loco, que todo se le trastornaba, que se le escapaba por debajo de sus pies el punto de apoyo de su ser.

Y de pronto todo se le hizo vertiginoso. Y la serpiente se agitaba como si la tuviesen presa de la cola y furiosamente batía sus alas la gran ave negra graznante y se desgañitaba el coro letánico...

Y Juan era piedra y viento, recodo y camino, filo y sangre. Era algo retorcido e intrincado que se hundía en sí mismo, cavándose, envolviéndose, volcando sobre sí lo sido y lo por ser. Algo que parte sin ir, que se

mueve sin andar, que alcanza sin llegar. Algo que sangra y se restaña, que grita y se contesta, que llora y se consuela.

EL CLARO ABISMO

Y la red de piedra en la que había entrado Juan tenía en el centro de su espanto una laguna de espejeante ébano.

Y sobre su faz se reflejaban los picos de las montañas y el cielo que corría, y era como si tuviese abierto en su seno un abismo claro. Pero había algo importante en esa laguna puesta ahí. Daba la impresión que conducía, que era un camino que salía entre el laberinto de los caminos sin salida.

Pero Juan no se sentía tranquilo frente a ella. Pasó una y mil veces por sus orillas y había algo de traidor, de negativo en aquél abismo, que lo asustaba, como si intentar la inmersión condujera al sacrificio de preciado bien. Con todo, luego de desesperar largos recodos de su desfilaro, de sentirse monstruoso, se acercó a la laguna para convencerse de que podía ingresar a ella.

Y Juan temía. Y aquello lo repugnaba. Y la laguna lo pintaba sombrío sobre el abismo claro. Y su superficie oscilaba y Juan veía su silueta mecerse, bailar sobre la sima luminosa.

Y cayó. Cayó, no se tiró. ¿O sí se tiró?

Y lo primero que sintió Juan fue una bienhechora placidez, un bien sentirse incapaz de ser definido. Y poco a poco el agua lo ciñó, lo atrapó. Y su frío se hizo intenso, intensísimo. Y perdió la noción de las cosas. Y no veía. Y no oía. Y todos sus sentidos estaban adulterados, porque no era que no viese ni que no oyese, sino que veía y oía cosas extrañas.

Y flotaba Juan sobre el claro abismo, adormilado, desarmado, soñando que vivía.

LA CASA DEL GEÓMETRA

Para llegar a la casa del Geómetra no hay sino que seguir un camino bien trazado sobre la piedra viva. La vía no muy ancha, pero cómoda, se proyecta a todo lo que da la vista con una exquisitez sorprendente. A pesar de la ausencia de obstáculos aparentes no es su curso una línea recta. Cada tanto zigzaguea o se ondula suavemente, con elegancia, con inteligente sentido de la perspectiva. Dígase sin menoscabo del que la trazó: el caminante apremiado puede omitir los artificiales accidentes del sendero y llegarse hasta la casa siguiendo una oblicua casi perfecta.

La casa del Geómetra es estrictamente regular. Todo está ordenado

según unas proporciones cuya cifra numérica puede averiguarse mediante un simple cálculo. Desde luego, el Geómetra no desmerece a su casa. Es un hombre sin irregularidades, sin sorpresas, sin ambigüedades. Desde la disposición de los pelos de su cabeza hasta la inserción de los dedos de sus pies, todo atiende a un elaborado análisis geométrico. Por lo de más, es un hombre afable, que le gusta ser oído y se contenta grandemente con las discusiones.

Juan se llegó hasta esta casa siguiendo paso a paso las armoniosas curvas del camino y aunque muchas veces estuvo tentado de sacrificar alguna, se abstuvo por razones de cortesía.

Encontró al Geómetra sentado en su despacho, escribiendo lentamente sobre hojas cuadrangulares con letra segura. Todo lo que rodeaba al Geómetra era lo que debía ser; un detalle insignificante del conjunto contenía las reglas sobre las que se desarrollaba la totalidad del ambiente.

—Me siento profundamente agradecido por tu visita. Cada tanto aparece por aquí alguien y es como un regalo del cielo. Tú comprendes, estoy muy solo.

—Bueno, nadie te obliga a estarlo. Muchos quisieran compartir tu casa, me consta.

—Sin embargo, te equivocas. Ya hice la experiencia. Más aún, cada vez que encuentro a un hombre que siente el deseo de convivir conmigo lo invito a quedarse. Pero no dura mucho. Pronto lo veo inquieto, como si estar aquí se le transformara en un sacrificio. Entonces le encuentro una excusa y él se va alegremente.

—No entiendo bien ese proceder. Quizá seas un mal huésped...

—Mira, yo no te puedo negar esa posibilidad por simples razones de modestia. Sólo puedo decirte que en tanto hay en mi casa alguien, yo me esfuerzo en ser el más silencioso e invisible hombre del mundo para no causar la menor molestia y para no hacerle sentir al convidado ninguna presión. Te puedo asegurar que no es por mí que la gente abandona esta casa.

—¡Ah! ¿Entonces tú sabes por qué lo hacen?

—¿Saber? La palabra es pretenciosa. Siempre que divago se me ocurre pensar que el hombre debiera tener palabras impronunciables, sagradas, terribles. Observa qué interesante. Supongamos que el hombre considerara la palabra saber y todas sus flexiones tabú. ¿Qué haríamos tú y yo en el caso de tener que pronunciar esa palabra con relación a un asunto determinado? ¿Te das cuenta?

—Me doy y me felicito de que el hombre siga cuidando de sí.

—Tu respuesta es clínica, pero procedente. No queda otro remedio. Pero volviendo a nuestro asunto original te diré que no es necesario que yo te explique el porqué de la desertión de mis convidados. Bastará que tú mismo seas sincero. Veamos, ¿qué opinas de todo lo que has visto aquí?

—Precisamente de eso quería hablarte. Vine aquí con ese propósito. No me hubiera bastado con ver lo que has hecho.

—¡Ay de mí! ¡Si lo que hacemos no basta para explicarnos qué poco vale lo que tanto cuesta levantar!

—¿Deseas otra vez mi cinismo?

—Cállate, que me afecta, y yo sí siento el pudor de mi debilidad.

—En fin, para ser concluyente de entrada, todo esto me ha parecido demasiado artificial. Asusta tanta prolijidad, tanta perfección. Además, y ésto es lo más importante y lo más doloroso, uno no puede sentir nada de todo esto como familiar. Es ajeno de punta a cabo y se presiente que la incursión por tus dominios altera, enajena. Un ejemplo cabal, tu camino. Ese camino saca de quicio. Es irritante. Uno lo ve correr por un erial, por una meseta plana, donde lo más natural y razonable hubiera sido tender una línea recta, y no se explica qué criterio se siguió para hacerlo como está hecho. En una palabra, este es un lugar en donde nunca se podría sentir que se está en casa.

—Bueno, ahí tienes la explicación de lo que ocurre con todos mis visitantes. Ni mi camino ni mi casa es para ellos. O mejor, es para ellos, pero no para lo que ellos son sino para lo que ellos debieran ser.

—¿Cómo tú?

—No me lo reproches. Yo también, en cierta manera, me he hecho. Pero como te digo, mi casa está condenada a ser habitada sólo por mí. Nadie la acepta por más de unos días, sin contar con los que desde que entran en el camino ya lo están repudiando...

—Eso, tu camino. ¿Te molestaría explicarme por qué está hecho así?

—Porque es el camino que conduce a mi casa. No hay otra explicación. Cuando tú, desde afuera, te preguntas por qué estará hecho el camino así, ya no piensas en mi casa sino en la que tú podrías construir.

—¡Por favor, Geómetra! Tus explicaciones son tan arbitrarias como tu camino. Si yo aceptara tus razones, podría simplificarlas diciendo que el camino de la casa del Geómetra es como es por simple capricho.

—Te lo concedo. No me asusta la palabra. Sólo cabe decirte que me has sobreestimado. Pues, ¿crees que puede ser explicada de otra forma la construcción de mi casa? ¿Dónde encontrarás tú las razones que hagan de este edificio algo más que un capricho? Lo único que se puede decir es que se trata de un capricho organizado, y nada más.

—Me parece que te estás burlando de mí...

—¡Claro que sí! Pero te lo mereces.

—Entonces, ¿por qué está hecho el camino así?

—Es el único problema que no le resuelvo a mis visitantes.

—¡Cómo dices eso si sabes bien que no hay otro problema!

—¡Tu cinismo es escandaloso!

LA CASA DEL MAGO

La casa del Mago, en cambio, no era fácil de encontrar. Nada conducía a ella. El camino por el que la gente iba, la misma gente lo hacía; por eso aquí y allá surgía un sendero desdibujado y cubierto de malezas. Cada tanto aparecían los restos de algunos leños quemados y residuos de comida, pero en lugares distintos y desorientadores.

Se sabía que cualquiera de esos senderos conducía a ella simplemente porque la gente al comenzarlos decía que iba a la casa del Mago. Sin embargo, a poco de tomarlos, uno descubría que se cruzaban, que algunos se perdían de pronto, que se enlazaban extrañamente, como si los romeros fueran presa de raras ocurrencias.

Además los lugares por donde esos senderos corrían no eran nada seguros ni tranquilizadores. Faltaba la luz, la tierra no se mantenía uniforme, seres nada apacibles se cruzaban en el camino con extraños mensajes que impresionaban. Y cada uno pretendía saber la verdadera orientación para alcanzar la ansiada casa, más ansiada cuanto más se internaba uno en la madeja de senderos, porque el espanto, la desorientación, el cansancio, todos los trabajos que impone una vigilia permanente y nerviosa, requerían un lugar en donde descansar en paz.

Y ocurría que como no era predecible el tiempo que podía durar la búsqueda de la casa del Mago, muchos se morían en el camino, y muchos pedían algo con qué alimentarse hasta llegar, y otros muchos padecían las más horribles enfermedades. Había cada tanto campamentos de gente muy altanera que siempre quería algo a cambio de una ayuda o una orientación.

Y no faltaban los aprovechados, que diciéndose guías, arrastraban a los buscadores a lugares apartados en donde les robaban y mataban.

Lo cierto era que todo aquel lugar estaba poblado por toda una multitud, la más variada, la más extraña que Juan hubiera visto. Y había que estar siempre con los ojos bien abiertos, y no había forma de descansar.

Y la casa del Mago no aparecía. Algunos hombres que Juan identificaba por sus gritos, decían que la tal casa no existía, pero lo que a Juan le hacía dudar es que estos hombres a pesar de tales expresiones, seguían andando como si buscasen.

Al fin Juan se dijo que no podía seguir y no se preocupó más.

EL VOLATINERO INCONSCIENTE

Y había en el lugar más peligroso una serie de maromas que pendían a gran altura y de una a otra un hombre, arriesgándose continuamente, iba y venía. Y no parecía preocuparse del peligro que corría.

- ¡Oye, volatinero!
- ¿Qué quieres?
- ¿No puedes dejar de practicar tu riesgoso arte?
- ¿Mi riesgoso arte?
- Sí, y no te envanezcas, que el que posee el orgullo de su perfección no goza sino que adolece de ella.
- Te equivocas; no me explico qué te asombra en mí...
- Tratas de seguir asombrándome.
- ¿En qué querría yo asombrarte? No creo tener nada de extraordinario.
- No busques elogios.
- Te repito que no sé de qué me hablas.
- ¿Así que no sabes que te juegas los huesos saltando de cuerda en cuerda a esa altura?
- ¡Me parece que eres tú el que quiere burlarse de mí!
- ¿Cómo yo?
- ¿Te has fijado lo que estás haciendo? Mira bien, mira bien...

Y Juan miró bien. Y vio con espanto que se balanceaba haciendo piruetas sobre un abismo tan peligroso como el que hacía la incertidumbre de los vuelos del volatinero y con un arte tan perverso como el que reprochaba.

LA MANO

Se hundía Juan irremediabilmente en la laguna del desfiladero, cuando una mano tendida lo ayudó a rescatarse.

Era una mano sensible, nerviosa, suave, de dedos afilados y palma descarnada. Una mano sabia y desinteresada que ofrecía y nada más.

Mano de mujer, mano de hombre, ¿quién lo diría? La mano estaba ahí, acogedora, protectora, sin egoísmo, sin premura, otorgándose para toda la eternidad. Y toda la misión de la mano consistía en estar, en acompañar, en ayudar.

Y Juan comenzó a enamorarse profundamente de esa mano sin impaciencia, que no hablaba sino con gestos de sus laboriosos dedos, que se dejaba guiar guiando, que se dejaba acariciar acariciando.

Y la mano era el soporte de todas las cosas, la condición de realidad para el mundo de Juan. Y descansaba él en ella como el exhausto en su lecho.

¡Cómo amó Juan la mano serena! ¡Cómo descansó acurrucado en su protectora palma! ¡Y cómo sufrió el día que al despertarse la encontró yacente, sin vida, entregada a la tierra con fatal resignación!

LLANTO DE JUAN SOBRE LA MANO MUERTA

Querida mano, mano mía, no puedo creer que no te levantes ya para mí. Te veo ahí, relajada, con los dedos estirados y sin intención, y siento que he perdido contigo lo único que podía sostenerme. Sin ti soy algo muerto, algo que lleva la apariencia de la vida para castigo de sí. Debiste comprender que no era el tiempo para dejarme. Debías estar aquí aún, a mi lado. Tenías que haberme preparado para esto; ahora no sé cómo podré resistirlo. ¿Por qué me hiciste ésto? Yo sé que tú me querías, yo sé que tú tenías para mí el cuidado del que ama sin pensar en sí. No me explico cómo pudiste hacer ésto. No quiero creer que tú me hayas abandonado por propia voluntad. Algo debió obligarte: ¿Pero mano querida, mano de mi vida, mano sin par, por qué no te resististe? ¿Y ahora qué será de mí sin ti? ¿Tú no sabes cómo me siento? ¿Tú no sabes cómo estoy sin ti? Mira, mano de mi alma, mano única y amada, qué ha quedado de lo que tú habías hecho de mí: una cosa vacía, una cosa como un desierto, una cosa estéril, donde todo pasa sin arraigar, sin fijarse... ¿Qué me queda a mí sin ti? ¿Qué será de mí sin ti? No me puedo concebir viviendo sin tu ayuda... ¿Mano bendita, hacia dónde volveré la vista, hacia dónde dirigiré mis pasos, en donde tu ausencia no me pese como una dolorosa amputación? Ya no habrá amanecer, día, noche, cosa que pueda ver sin sentir que tú me faltas. Comprendes mano querida, contigo se ha ido la alegría, el dolor, la ansiedad, la preocupación y el sosiego, el deseo y la calma, se ha ido mi ser, dejando qué... ¡Oh, mano, si tanto tardaste, por qué tan pronto me abandonas! Lo único cierto lo único real que había podido hallar en mi larga peregrinación eso lo he perdido contigo y ya no vuelvo a encontrar lo que antes, que con tu partida se han ido la ilusión y la realidad, la verdad y la mentira... ¡Mano querida, mano sin par, qué has hecho de mí!

JUAN AL BORDE DE LA GRIETA

Y comenzó Juan a andar su páramo, sin prisa, sin objetivo, con la inexpresividad del batracio.

Y aquello no tenía fin, ni caminos de entrada ni de regreso. Estar en él parecía ser una cosa definitiva, donde cada punto representaba el centro. Y en la tastana endurecida no quedaban huellas de nada ni de nadie. Tierra hecha piedra, el cielo pesaba sobre ella como una prensa.

El viento que soplaba sin cesar y con fuerza, arrastraba desde los cuatro horizontes restos muertos de cosas desprendidas de valor. Y Juan se preguntaba en dónde habían quedado los valores de esas cosas.

Y había en esa tierra profundas grietas insondables que el paso vacilaba en salvar. Juan dudaba frente a ellas, convenciéndose de que no eran sino lugares de descanso, sitios en donde podía retirarse el agotamiento. Y un día Juan se acostó al borde de una de ellas, mirando el cielo anochecido y pensando si no había llegado el momento de detenerse en su andar. Allí, en ese lugar, ese instante siempre proyectado, adquiría una inusitada familiaridad. Lo que más se parecía al ambiente del páramo era la idea del descanso definitivo, porque el páramo es lo contrario de la marcha. Andar carece de sentido en un lugar en donde trasladarse es pasar de un centro al otro, a la misma distancia siempre de la periferia.

Y mientras Juan descansaba, se entretenía en mirar las cosas que traía el viento, algunas de las cuales rodando y cubiertas de polvo iban a dar en su grieta. Y Juan se interesaba en verlas caer casi sin ruido, como si hubiesen perdido toda sustancialidad. Y así vio descender muchas de sus propias cosas y con cada una de ellas que caía, él mismo se sentía aligerar.

Y se preguntaba si el proceso de aligeramiento podía tener fin.

Cuando todas las cosas de su vida cayeran en la grieta, ¿quedaría algo cuya ausencia fuera reconocible?

Y se entretenía Juan en ver cómo las cosas de su vida dando unas volteretas en el aire, pasaban frente a él e iban a sumergirse en la grieta a cuya vera estaba recostado. Extraño efecto el que causa la observación de las cosas con sus valores amputados. Siendo indiferentes son asombrosamente extrañas. En realidad son incomprensibles.

Las saludaba con un gesto de melancolía o con uno de curiosidad y la seguía con la vista en su caída silenciosa. Y pensaba Juan que el viento lo arrastraría a él cuando la última de las cosas de su vida hubiese caído. Pero, ¿caerían todas?

Es inaudito las cosas que pasan por la vida. Juan vio su cielo varias veces mudar de faz y el viento seguía trayendo su carga. Pero de pronto el viento sopló vacío de fuerza.

A Juan le costó comprender que la procesión había terminado. Que todo estaba terminado. Lo cierto es que se había acostumbrado al espectáculo y que éste podía convertirse en una ocupación. Le había parecido posible a fuerza de verlo, y se trataba de una ocupación muy cómoda.

Pero he aquí que el viento ya no traía nada y que, a pesar de ello, no lo arrastraba. El aligeramiento no había sido completo. Algo pesaba en él todavía. ¿Qué?

Y Juan quiso descubrir la ausencia que lo aferraba a su páramo, que lo oponía al curso de las cosas muertas, que lo mantenía vinculado.

No tardó mucho en reconocerlas, pues eran dos: la mano y el bosque

encantado. La mano y el bosque encantado. He aquí algo que Juan no lograba comprender.

Atinar a entender el porqué de la ausencia de la mano en la caída de las cosas, quizá no fuera difícil. La mano era la causa de todo lo que le estaba ocurriendo. Pero la mano ya no existía. Aún cuando no pudiera perder su valor no se explicaba Juan por qué tenía que ser una presencia vinculadora. ¿Por qué precisamente ella, que había partido, debía sujetarlo? Ella que lo había llevado hasta el borde de la grieta, en medio del páramo, contra el viento del descarte definitivo. Y Juan no se explicaba la ausencia de la mano.

¡Cuánto menos la del bosque! ¿Qué tenía que ver él con el bosque encantado? Desde su niñez no se había acordado de él. Nunca gravitó en sus decisiones, jamás le proporcionó una guía. Sin embargo, estaba asimilado a la mano en importancia vinculadora. ¿Por qué?

LA ESFINGE

Y Juan vio elevarse frente a él la consabida Esfinge. Una presencia inexpresiva, que tenía en su ciega mirada el signo de la fatalidad.

—¿Qué quieres?

—?

—Háblame.

—?

—¡Háblame!

—?

—¿Eres muda?

—?

—No te entiendo.

—?

—Me impacienta tu figura.

—?

—¡Explicáte!

—?

—¿No te puedes apartar de mi camino?

—?

—¿Qué haces, entonces?

—?

—¿Quieres que te ahuyente a piedras?

—?

—¡Maldita, apártate de mi camino!

—?

—Te voy a deshacer sin misericordia.

—?

—¿Pero de qué estás hecha?

—?

—Por piedad, entonces, vete de aquí. No te puedo resistir...

—?

—Y tampoco piedad...

—?

EL ANACORETA IRASCIBLE

—Oye, anciano, tu presencia me advierte de tu sabiduría. Quiero contarte mi vida. Tengo un problema que tú quizá puedas resolver...

—¡Ah, sí! ¿Y quién resuelve el mío?

—¿Tú también tienes un problema?

—¡Qué fatuo! ¡Se imagina que él sólo vive!

—No seas duro conmigo. He padecido mucho...

—¡Qué víctima! ¡Se imagina que él sólo vive!

—Tienes razón. Pero de todos modos es cierto que hay grados de entendimiento, como hay grados de complejidad. Yo creo que si tú te avinieras a escucharme, podrías resolver mi problema.

—Pues no me avengo y es mejor que te marches...

—Anciano, sé paciente y perdóname. Estoy desesperado. Tú tienes que tener compasión por mí. Puedes ayudarme. ¡Creo en ti!

—Me tiene sin cuidado tu creencia. No me importa que estés desesperado ni me importa que te mueras.

—Anciano, estuve en la grieta del lugar de los centros repetidos...

—¡Ah, sí! ¡Qué novedad! ¡Es al primero que le ocurre!

—Anciano, yo no dije eso...

—Lo digo yo y basta. El apaleado que quiere hacer valer sus cicatrices en vez de sus méritos prueba sus delitos...

—Ves anciano, tú sabes mucho; leo en tus ojos la sabiduría.

—Pues ves algo que no te pertenece, por lo que te puedes ir con tus lloriqueos a otra parte.

—Anciano, te niegas a ayudarme...

—Tu afirmación no altera mis propósitos.

—¿Me dejarás ir sin oirme?

—Te equivocas. No te escucho por el placer de verte ir... Y andando, que me tienes lleno.

EL ORADOR

—Hombre, veo tu figura acercarse a mí con su carga de insolubles interrogantes. Pero has llegado a buen puerto. El hombre que ha vivido,

que se ha nutrido en todos los dolores y en todos los placeres, en todas las aventuras que la humana condición trae anejas, no rehuye su experiencia al asurido por la incertidumbre y la angustia.

—¿Atenderás tú a mi problema? ¿Me escucharás?

—Porque quien sabe vivir, vive viviendo y vive sintiéndose vivir. Yo soy de esos que nada han dejado pasar en vano, que todo lo acopian para el momento del consejo. Porque has de saber que yo viví toda mi vida pensando en la hora de la palabra iluminada, en la hora de servir a mis semejantes...

—¡Qué suerte entonces que te encuentre! Yo necesito contarte mi vida... Nací en el pueblo que...

—Porque esa es la más alta misión de los hombres como yo. De los hombres que descubren que el perfil del hombre tiene el contorno dramático del signo de interrogación. Y el hombre es eso. Un signo de interrogación. Una ansiedad abierta al cosmos...

—¿Por favor, me escuchas? Yo nací en el pueblo que está...

—¿Y qué es esa interrogación? ¿Qué quiere decir una criatura interrogativa? Una criatura interrogativa es un ser desarraigado que soporta mal su nuevo lugar de estadía. Una criatura interrogativa...

—...en el pueblo que está próximo al bosque encantado...

—...necesita ser escuchada y comprendida por seres que como yo, han solucionado todas las incógnitas. Porque yo reencontré los caminos verdaderos. No sin dolor, no sin equivocarme, no lo creas...

—...y desde el principio la gente del pueblo me llamaba el...

—¡Oh! ¡Sí que he errado por todos los caminos! Nací yo en un lugar agreste en donde no llegaba el rumor de ningún pueblo vecino. Y todo era hosco para un alma delicada y sensible como la mía...

EL SEMÁNTICO CORTÉS

—Tu presencia me inspira confianza. Tienes un aire de serenidad, de ecuanimidad, como antes no había visto.

—¿Y a quién habías visto antes? ¿Y para qué los habías visto?

—Primero vi al anacoreta irascible y luego al orador. Y a los dos fui con el propósito de encontrar la solución de un enigma.

—¿Qué clase de enigma?

—Uno que se desprende del conjunto de experiencias de mi vida. De todo lo que he vivido, de todo lo que ha pasado por mi vida, sólo dos cosas permanecen como vinculadoras: la mano y el bosque encantado.

—Interesante. Creo que puedo ayudarte. Pero necesitaré de ti cierta colaboración.

— Toda la que necesites. Mi mayor anhelo es acabar con la presencia intrusa de mi incógnita.

— Bien, entonces. Tú me comunicarás tus experiencias y para ello te harán falta palabras. Para que yo pueda entender esas palabras, tú deberás usar aquéllas en las que tú y yo podamos ponernos de acuerdo en cuanto a un significado común. Todo significado que yo no pueda admitir te comprometerá a buscar otro modo de expresión. ¿Me has entendido? ¿Estás conforme?

— Creo que sí. Pero lo que no entiendo bien es la razón por la cual tu debes convertirme en juez de las palabras que yo uso.

— Es muy propia tu duda. Se trata de algo claro. ¿Quién tiene los problemas? ¿Quién demuestra que su modo de vivir lo ha conducido a una serie de interrogantes irresolubles? De los dos tú eres el desesperado. Yo estoy en paz. ¿Entonces quién ha de imponer sus pautas de significado?

— Yo confío mucho en tu cordura, ¿pero si yo no pudiera aceptar en algún caso las palabras que tú quisieras obligarme a usar?

— No nos quedaría más remedio que discutir las exhaustivamente. Y si aún no pudiéramos ponernos de acuerdo, convendríamos en no hablar de aquello que esas palabras significan para ti.

— ¿Y lo por mí vivido?

— Te das cuenta que a mí eso no me incumbe; ahora se trata de que podamos entendernos.

— Gracias. Has sido muy cortés. Hasta siempre.

EL HERRERO

— ¡Máchaca, áca, martillo, illo! Te veo preocupado. ¿Qué tienes? ¡Máchaca, áca, martillo, illo!

— Nada, herrero, te miro trabajar...

— ¿Quieres trabajo? ¡Máchaca, áca, martillo, illo! No me pareces vigoroso, pero para alimentar el fuelle sirves...

— No, no quiero trabajar.

— ¡Máchaca, áca, martillo, illo!

— ¿Herrero, te gusta tu oficio?

— Mi padre fue herrero. ¡Máchaca, áca, martillo, illo!

— ¿Ganas bien?

— Para comer... ¡Máchaca, áca, martillo, illo!

— ¿Qué estás haciendo?

— Una puerta para gente rica... ¡Máchaca, áca, martillo, illo!

— Parece difícil...

— Fiesta para el martillo... ¡Máchaca, áca, martillo, illo!

— Da miedo vértelo manejar...

- ¡Máchaca, áca, martillo, illo!
- No me explico cómo puedes hacer esas cosas tan complicadas.
- ¡Máchaca, áca, martillo, illo!
- ¿Nunca has salido a andar por ahí, por el mundo?
- ¡Máchaca, áca, martillo, illo! Cuando era joven, para ir a buscar mujer... ¡Máchaca, áca, martillo, illo! ¿Por qué?
- Pareces tan seguro, tan fuerte...
- ¡Máchaca, áca, martillo, illo!
- ¿Se piensa cuando se hace éso?
- Mi padre me decía, si es duro en tu enemigo, si es blando en tu mujer, si caprichoso en tu hijo, pero si es hermoso en ti... ¡Máchaca, áca, martillo, illo!
- ¿Murió tu padre?
- Máchaca, áca, martillo, illo! Bueno, esto está listo... ¿Te gusta?
- ¡Es realmente hermoso!
- Pensaba en mí...

IV PARTE

JUAN EN EL BOSQUE ENCANTADO

L U C U S

Y Juan abandonó al herrero sonándole en los oídos su estribillo: ¡má-chaca, áca, martillo, illo!

Y no preguntó a nadie qué debía hacer, ni a nadie fue con sus problemas. Encontró a muchos que podían haberle ayudado al modo de los tres primeros que consultó. Pero pasó en silencio, con paso rápido. La verdad, estaba sordo. El ruido del martillo contra el hierro, el silbido del fuelle, el vozarrón del herrero que cantaba su máchaca, áca, martillo, illo, zumbaba en su cabeza aislándolo de los otros.

Así pues, Juan tomó un camino bien definido. Iba hacia el bosque encantado. Y un día se encontró frente a él.

Entonces Juan comprendió por qué el bosque no podía ser arrastrado por el viento. Frente a él, a la distancia, un temor que no se explicaba, un miedo que partía de todas sus fibras, de su historia, del miedo de sus antepasados, ocupó el lugar que mediaba entre él y el bosque.

Allá lejos se elevaba la montaña con su verdura ennegrecida, como juez, como sanción, como sentido, y Juan temblaba animalmente por que no podía resistir el acercamiento. Su presencia significaba el espanto sin límites, la prohibición que cada hombre arrastraba, la leyenda encarnada.

Y Juan no podía más, sus piernas no le respondían, sus ojos estaban empañados, las manos se le crispaban. Y se tiró a descansar su miedo, a rehabilitar su voluntad, a sentirse dueño de su decisión.

Pasaron muchos días antes de que Juan hallara la fuerza necesaria para entrar en el bosque encantado. Pero uno se levantó y con dominio de su miedo comenzó la ascensión.

LA ASCENSIÓN DE JUAN

(Ira. Jornada)

Día

No era nada fácil el cruce del bosque hacia la cima. Y Juan debía luchar contra una naturaleza hosca y endurecida en su soledad. Sin contar

con el misterio, la sensación de que detrás de cualquier estribación y de cualquier árbol iba a surgir una revelación espantosa y definitiva.

¿Por cuánto tiempo aquéllo no había sido pisado por el hombre? No recordaba Juan que hubiese memoria de ninguna profanación. Él era el primero. ¿Era él el primero? Una angustia premonitoria le hacía pensar que antes de que diera unos pasos más, un terremoto tragaría al mundo.

Pero daba esos pasos y nada ocurría y entonces temía algo peor. Desde que viera el bosque encantado, no había silueta familiar; todo era desconocido. Juan era un extranjero, un ser que se movía en un lugar ajeno. Y un lugar sujeto a otras leyes, a otra consistencia. No reconocía nada ni estaba seguro ya del modo de reaccionar de nada, ni siquiera de sí mismo.

Porque si su voluntad lo había movido en el primer instante, ahora ya no la poseía. Se diría que seguía trabajando la ascensión, porque de lo que él era, sólo había quedado la idea de subir. Pero realmente tampoco podía bajar. Estaba atado a su miedo y su miedo lo llevaba hacia arriba.

El sentimiento de lo inesperado lo agotaba rápidamente. Tenía que detenerse y descansar repetidamente. ¿Pero qué descanso aquél en medio de cosas que en cualquier instante podían convertirse en otras? Juan miraba una piedra, y la piedra se le aparecía como un nudo de potencialidades milagrosas. Podía serlo todo y un deseo de rogar, de pedir su ayuda, de hacer un sacrificio por ella, incoaba una serie de gestos rituales.

Noche

Y en la noche de la primera jornada, Juan soñó que nacía en una oscura selva entre gente melancólica. Y el pueblo en que nacía estaba formado por sucias habitaciones de paja y ramas entretejidas. La habitación más espaciosa pertenecía al jefe del pueblo y la más alejada al brujo. Y el pueblo vivía con su vida tensa entre uno y otro.

Pero jefe, brujo y pueblo vivían pendientes de una gran piedra colocada en el centro de un círculo inviolable. Y a la mañana al levantarse, y a la noche al acostarse, todos reunidos acudían al círculo para rendir culto a la piedra. Lo que la piedra decía lo interpretaba el brujo, lo ordenaba el jefe y lo ejecutaba el pueblo.

Esto se hacía desde tiempos inmemoriales. Y el pueblo con su culto había alcanzado a vivir sin muchos tropiezos largas generaciones melancólicas.

Más en la época en que Juan contaba muchos soles, comenzaron a ocurrir cosas extrañas que mantenía al pueblo sobrecogido de espanto. Pues sucedía que cada vez que la gente en fervoroso círculo acudía a la pie-

dra, ésta por boca del brujo decía cosas diferentes y contradictorias. Y jamás se dejó sin cumplir lo que la piedra ordenaba por mediación del brujo. Por eso el pueblo, al ejecutar las órdenes se encontraba desconcertado haciendo hoy lo que destruía mañana. Y no era eso lo peor, sino que a veces, mientras una parte del pueblo realizaba algo pedido por la piedra, otra parte, para ejecutar una orden posterior, tenía que combatir contra la primera.

Y ya el pueblo no podía apartarse del círculo, y las órdenes se sucedían sin interrupción. Y no se podía comer ni trabajar ni dormir. Y cumpliendo las órdenes, el pueblo languidecía, y pronto ni las fuerzas necesarias para cumplir le fueron quedando. Y murió el brujo, y luego el jefe, y poco a poco también el resto del pueblo.

Y mientras Juan agonizaba veía a la piedra elevarse por encima de los cadáveres de sus compañeros, en su círculo, muda y brillante.

SEGUNDA JORNADA

Día

Resultó dura la segunda jornada para Juan. Necesitaba abrirse camino con pies y manos. Un sudor espeso que se confundía con la sangre de sus miembros lastimados, le bañaba el cuerpo. Muchas veces quiso echarse atrás, pero estaba sujeto al miedo de un modo infrangible.

El miedo lo paralizaba frente a toda novedad del paisaje, ante cualquier cambio inusitado. Era él y un sutil sentido de conservación el que le impedían volver las espaldas. El miedo obliga a andar despacio, con cuidado; el miedo guía el paso del hombre en peligro, si éste lo enfrenta, pero se transforma en desenfreno, en locura, si se le da la espalda. Había que avanzar. Había que esperar desesperando lo que de seguro le esperaba.

¿Pero qué era éso? Juan no podía adivinarlo. Delante de cada paso que daba su imaginación proyectaba una imagen que se fundía en otra y en otra... Lo cierto era que cualquiera fuera su forma, cualquiera su realidad, era una presencia señera a la que no se podía soslayar.

Y Juan sin darse cuenta ya no temía lo próximo, sino lo lejano. Porque lo temido siempre estaba más allá de lo abarcado por su ángulo visual. Aunque no bastaran a ocultarlo, las piedras, los árboles, las hojas, formaban a su alrededor una suerte de amurallamiento. No, no se engañaba en cuanto a la impunidad de sus actos. Sabía que estaba celado, Pero en el fondo se sentiría tranquilo mientras se supiese un poco lejos.

Sin embargo, ¡qué insignificante era él frente a aquello! ¡Qué poder agobiante pesaba sobre su destino de escalador! Y aún con el miedo que

sentía, Juan se entregaba a ese poder esperando de él la mayor benevolencia.

Noche

Y en la noche de la segunda jornada, Juan soñó que vivía en un lugar poblado por gente muy pobre. Había tanta pobreza en ese lugar que Juan sabía que comía de vez en cuando.

Pero ninguno se quejaba. Y todos se sentían muy felices por vivir así. Era una virtud no quejarse y acomodarse a las penosas circunstancias de la vida. A la mañana de cada día, todos los que vivían con Juan marchaban por un camino de barro hacia una ciudad que se levantaba a mucha distancia. Y la miserable población entraba a la ciudad antes de que saliera el sol. Se desparramaba por todos los horizontes y cada bella casa de la hermosa ciudad se los devoraba rápidamente. Otros muchos se quedaban en las calles, esperando que la mañana trajese el premio a sus virtudes. Porque la ciudad estaba habitada por gente infinitamente buena que recompensaba a los resignados con monedas, con mendrugos, con ocho o diez horas de abundante sudor, con la felicidad perfecta o con la inmortalidad sin barro.

Y el día pasaba en perfecta armonía. Un rumor de colmena se levantaba de la ciudad atareada, sólidamente fundada sobre la virtud de los que trajinaban el camino de barro.

Por la noche, la gente que vivía con Juan, antes de reandar el camino, debía acudir a un espacioso recinto en donde se le hacía entonar hermosos cánticos y se le enseñaba lo bien que estaría algún día. Y luego se la dejaba ir.

Y todo andaba sobre ruedas.

Y las ruedas andaban sobre una presencia omnipotente.

Y el omnipotente andaba sobre los lomos de la gente que trajinaba el camino de barro.

II

Y en seguida soñó Juan que era uno de los que habitaban la hermosa ciudad. Y se sintió bueno y poderoso. Y no reconoció a los que le servían la mesa, le limpiaban la casa, le conducían por las calles.

Y la gente con la que ahora vivía Juan tenía otros problemas y otras virtudes. Era realmente más heterogénea. Más compleja que la otra. Entre ellas había tipos de los más variados. Había artistas, pensadores, industriales, políticos, epicúreos y ascetas, místicos y cínicos, idealistas y farsantes, descontentos y apoltronados. Y entre todos se habían hecho un mundo brillante y complicado. Tenían salones luminosos donde se reunían; habitaciones donde se engañaban; recintos donde se devoraban, y todo se lo tomaban en serio y hacían gestos amplios y emocionantes.

Pero realmente esta gente también sufría y desesperaba. También esperaba recompensa por sus virtudes y castigos por sus errores. Ansiaban el reconocimiento de los otros y temían sus críticas. La gran mayoría sabía ocultarse sus claudicaciones, pero otros muchos tenían en sí mismo un juez severo que les trabajaba duramente el rostro.

Por eso esta gente a la mañana al levantarse trajinaba un duro camino que la conducía a distintos lugares de la ciudad. Y cuando llegaban a destino se destrozaban durante interminables horas, aunque también se los premiaba de vez en cuando. Así, recibían un halago, una latita redonda, un sillón más cómodo, una cinta de color, un montón más de hombres, una mujer o un hombre, una rama de laureles, una muerte recordable, una variedad inagotable de objetos y colores que los entusiasmaba e impelía.

Y volvían a la noche por el duro camino. Y se encontraban y se mostraban lo que habían recibido, y si no se encontraban hacían reuniones donde cada uno sacaba a relucir lo que se les había otorgado.

Y todo andaba sobre ruedas.

Y las ruedas andaban sobre la presencia omnipotente.

III

Y por último soñó Juan en la noche de la segunda jornada que se encontraba en un amplio atrio de elevadas columnas. Y en un extremo había un solio de oro que resplandecía bajo los rayos del sol. Sentado en él un ser magnífico, hierático, que miraba fijamente hacia adentro, indiferente a todo. A su alrededor, servidores ricamente vestidos, modulaban suaves melopeas, con los ojos bajos y las manos unidas.

Y frente al resplandeciente palio, más allá del círculo de servidores, una postrada y orante multitud dirigía sus manos y sus rostros brillantes en lágrimas hacia el que estaba en su trono. Y esa multitud vestía oscuras prendas y cada cabeza, cada cara, cada mano, denunciaba por su palidez el agobio de dolores sin fin. Todos oraban, todos gemían, todos reclamaban para sí la atención del que no atendía a nadie. Y se esforzaban por buscar en la quieta figura la inspiración, la respuesta a los problemas que les afligían.

Y Juan oía por un lado la constante melopea y por otro los gemidos e imploraciones de la transida multitud. Sin embargo, la mayoría de los agobiados se retiraba del atrio con el rostro iluminado por el agradecimiento. El que estaba en el trono parecía haberles hablado con voz íntima. Cada uno llevaba al levantarse la voz preciada y amada del que no los miraba. Cada uno tenía en su corazón la solución preciada, el sendero a seguir.

Más a poco, Juan reparó que entre los que entraban en el atrio po-

día reconocer a muchos de los que había visto salir. Y llegaban deshechos, arrastrándose por las losas, sangrando por cien heridas que se habían abierto en la carne. Y el llanto que se levantaba de aquellas gargantas roncadas de tanto clamar, arrancaba a los ojos de Juan ardientes lágrimas de piedra y su piel se estremecía y sentía miedo de tanto dolor. Y los oía orar:

—¡Señor! ¡Señor de la infinita bondad, perdónanos! Hemos venido a ti, a ti, fuente de inmaculada justicia, para recibir tu santa palabra y oramos largamente, oramos hasta que tu voz se hizo oír en nuestros corazones. ¡Oh! ¡Bendita sea tu voz! Y por ella nos indicaste lo que debíamos hacer. Y tu palabra era como un rayo de luz en medio de nuestros dolores. Salimos de aquí alegres y agradecidos, sosteniendo con nuestras manos el regocijado corazón lleno de esperanzas. ¡Ah! ¡Tu voz, tu voz! Queríamos seguir sintiéndola por toda la eternidad. ¡Qué seguridad nos daba! ¡Qué fortaleza a nuestro paso!... Pero Señor bendito, Señor de la clemencia sin fin, ¡qué incapaces somos de guardar tu palabra! ¡Qué poco dura la fuerza que tú nos das! ¡Perdónanos Señor! ¡Perdónanos por no ser dignos de ti! Quisimos hacer lo que tu sabiduría nos ordenaba, pero volvimos a caer... ¡Oh, perdónanos Señor!

Y aquellos seres con los que Juan lloraba se retorcían en el suelo hasta quedar exangües. Y Juan los lloraba en su silencio. Y estaba inagotablemente lleno de lágrimas nuevas.

TERCERA JORNADA

Día

Y al comenzar la tercera jornada, Juan se hallaba fuera del bosque encantado. Los últimos restos de pobre vegetación descubrían una árida y peligrosa perspectiva de rocas y grietas suspendidas en dura varga. La cima, allá arriba, gravitaba sobre Juan, balanceándose como si fuera a desplomarse. Y Juan la sentía en todo su peso.

Y Juan, ante aquello, se detuvo. El bosque encantado había quedado atrás. Con el bosque había quedado la sombra, el entresijo opresivo de ramas y bejucos. Ahora tenía sobre sí el sol y la cima y entre ésta y él un duro trecho de piedra desnuda. Violando el bosque también había terminado con el encantamiento y la prohibición. Sin embargo, no tenía resuelto nada. Y lo mismo seguía atado a su miedo y el miedo lo empujaba hacia arriba.

¿Pero miedo a qué? Y Juan lanzaba una mirada a su alrededor. Todo era peligroso. Quizá más peligroso. Pero lo que pudiera ocurrirle en el

último tramo de su ascensión no se parecía en nada a lo que él había esperado. Todo lo tenía a la vista. ¿Miedo a qué?

¿Por su vida? Siempre se teme por la vida. Antes también temía por su vida, pero su vida estaba ligada al encantamiento. Ahora éste había quedado atrás. Y su vida pendía como una gota sobre el vacío. Su vida se había quedado sola, sola...

La necesidad de alcanzar la cima despertaba en todos sus miembros con un nuevo impulso. Era una ansiedad dolorosa, insoportable, que no lo guiaba en la cuesta, sino que lo lanzaba contra ella. Saltar, trepar, aferrarse, arañar, golpear, continuar hasta el ahogo, esforzarse hasta la hernia, y seguir, seguir... azuzado por la angustia, por esa zozobra que Juan, recién salido del bosque encantado, no podía entender.

Noche

Y en la noche de la tercera jornada, Juan soñó que descendía por la ladera oriental de la montaña. Y en la ladera encontró gente comiendo, gente bailando, parejas amándose, vendedores, gritos y chicos, música y ruidos, una agitación desconocida para él. Y en todos los rostros había una aridez, una ansiedad, una alegría seria que a Juan lo desconcertaba.

Y Juan lanzó una mirada hacia abajo y vio una ciudad inmensa, desconocida, monstruosamente extendida a lo largo del horizonte. Y la ciudad estaba acribillada por miles de orificios luminosos y tajeada por infinidad de verticales paralelas. Y subía de allí un tronar espantoso hecho de ruidos variados e innominables. Y había también un olor agrio y sofocante que circundaba todo. El sol, que ardía furiosamente, desdibujaba los perfiles en una ondulante corriente de líquida irradiación. Y nada estaba quieto en todo aquel espectáculo. Y la vista no descansaba y los ojos perseguían el movimiento de todas las cosas hasta inflamarse en sus órbitas.

Y Juan sintió que ese movimiento de las cosas lo atrapaba, que nada de todo aquello podía ser visto en compañía de lo demás, que era necesario andar rápido, mirar solamente algo, ignorar el resto.

Y se dirigía hacia la ciudad entre otros que también iban hacia allí. Contra otros que venían hacia aquí. Soslayando a los que iban hacia allá. Resistiendo a los que cruzaban hacia acullá. Y todos los puntos eran confluyentes.

A medida que Juan daba o recibía empujones se iba produciendo en él una especie de agria malevolencia hacia los demás. Sus contornos se endurecían y buscaba de ofrecer las aristas más afiladas de su cuerpo. Además importaba el impulso con que se movía. Cuanto más ligero y más atrevidamente lo hacía, mejor dispuesto se sentía para el choque.

Y Juan alcanzó así la ciudad. Pero dudó mucho antes de entrar. Se

sentía espantado; vehículos extraños cruzaban a gran velocidad por oscuras aceras abiertas entre elevados muros de piedra. Entre estos vehículos corría gente que zigzagueaba vertiginosamente. Ahí el ruido era insostenible. El aire irrespirable.

Y Juan no lograba entender a la ciudad. Parecía que a ésta le estaba ocurriendo algo extraordinario. Sin embargo, no era así. La prisa, el ir y venir no tenía nada de desordenado, como si fuese algo nuevo para esa gente. Al contrario, había cierto orden. Todos los movimientos, con ser bruscos y agitados, respondían a una cierta familiaridad con ellos.

¿Podría preguntar a alguien qué era eso? Lo cierto es que lo había intentado. Pero ninguno le había dispensado la menor atención. Aquella gente ni siquiera lo miraba. Juan pensaba que no miraban nada. Había en aquellos ojos una ceguera unilateral que descorazonaba, que lo hacía sentir totalmente perdido.

Poco a poco se fue haciendo la noche. Y Juan seguía a las puertas de la ciudad sin saber cómo hacer para entenderla. Sin la menor duda tenía un poco de miedo. Le parecía que si entraba ahí, caería aplastado por ese movimiento incesante, por la descomunal proporción de las cosas. Pero tampoco podía dejar de entrar. Permanecer a las puertas era como sentarse frente a un enigma sin intentar resolverlo.

Juan penetró al fin en la ciudad. De inmediato quedó atrapado por otra corriente de seres, cuyo sentido también desconocía. Tampoco podía decir aquí si la gente iba o venía. Andaba rápidamente, eso es todo lo que sacaba en limpio. Había lugares en donde se bailaba y comía. Otros en donde se exhibían prendas y artículos de los más variados usos. La gente entraba, comía y bailaba, compraba o no compraba. Y seguía andando rápidamente. Y Juan entre ellos seguía sin comprender nada. A aquella ciudad le faltaba algo que él estaba acostumbrado a ver. Por lo mismo era incomprensible.

Alcanzó una esquina en la que se detuvo. Quería parar a alguien, quería descubrir a uno menos impaciente que los otros en quien poder encontrar una explicación a todo lo que veía. Pero otra vez ninguno le hizo caso.

Entonces Juan caminó un poco más y cuando llegó a un lugar parecido a un parque buscó un sitio alejado y se tendió a descansar. Estaba agotado. Desde ese lugar veía a la ciudad incomprensible, a sus habitantes. La ciudad era obra de hombres, pero no era parecida a ninguna de las que antes había visto. Desorbitada, exagerada, como si sus constructores la hubieran levantado en esos momentos en que se superponen dos estados pertenecientes a tiempos distintos.

¿Y los hombres? ¡Qué extraños habitantes esos! Esa expresión de alegría sería, de incoherencia decisiva, los denunciaba como hombres únicos, sueltos sobre sus caminos.

Y Juan se dormía divagando, se dormía en su sueño y soñaba en su sueño los sueños de sus sueños.

LOS ALBAÑILES

Y Juan estaba todavía en la ciudad incomprensible. Y frente a un edificio en el que trabajaban cientos de albañiles, preguntó a uno de éstos:

—¿Qué estáis haciendo?

—Un templo...

—¿Un templo para tu dios?

—¿Para mi dios? Yo no tengo dios

—¿Y construyes el templo?

—¿Qué tiene que ver?

—Mira...

—Yo no tengo esos problemas. Y tampoco mis compañeros.

—Entonces, ¿ninguno construye el templo de su dios?

—No. ¿De qué te asombras?

—¿Aquí nadie se asombra de que se haga eso?

—No. Hay que ganarse la vida.

LOS DIRIGENTES

Y Juan se encontró frente a unos que parecían ser los que dirigían la construcción del edificio. Y le preguntó a uno de ellos:

—¿Es el templo de tu dios?

—No, ¿por qué?

—¿Y tú hiciste levantar esto?

—Sí.

—¿Y no es el templo de tu dios?

—Claro que no. Yo no tengo dios.

—Y entonces, ¿por qué lo haces levantar?

—Es mi oficio.

—¿Pero no sientes molestia alguna al levantar un edificio como éste?

—Ninguna. Hay que ganarse la vida.

LOS SACERDOTES

Y en seguida encontró Juan a los sacerdotes para los cuales se levantaba el edificio. Y le preguntó a uno de ellos:

—¿Estarás contento con tu nuevo templo?

- Sí, será hermoso.
- Podrás honrar a tu dios...
- Podré hacer honrar al dios de los hombres.
- ¿Y tú?
- Mi oficio es hacer honrar al dios.
- ¿Y tú?
- Tengo que mantener despierta la fe, la esperanza, en estos días de dolores sin fin. El hombre debe creer.
- ¿Y tú?
- Vivir es muy difícil en estos tiempos.

LOS CREYENTES

Y Juan encontró a los que irían a orar en el templo que se construía. Y a uno de ellos le dijo:

- ¡Hermoso será el templo de tu dios!
- Magnífico...
- Tu dios te recompensará.
- Me recompensará.
- No lo dices con mucha convicción...
- ¿Convicción? ¿Qué es eso?
- Quiero decir, seguridad...
- ¿Seguridad?
- ¿Pero no es el templo de tu dios?
- Sí, tienes razón, es el templo de mi dios...

Y Juan vio a los albañiles, a los constructores, a los sacerdotes y a los creyentes rodear el edificio que se construía trabajosamente. Los vio, cada uno en su lugar, mientras poderosas máquinas deslizaban sus brazos impulsados por fuerzas descomunales. Los vio unidos en una obra que todos sostenían, que todos esperaban ver terminada.

Juan despertó de pronto al sueño de la ciudad incomprendida. La miró; y el sueño de su sueño permaneció transfigurado.

CONCLUSION

Y Juan despertó sobre la cima de la montaña del bosque encantado. Todo había pasado. Allá abajo descansaban los miedos: a todo, a alguien, a nada. El espantoso bosque encantado. Sabía Juan que en la grieta del páramo algo más había ido a caer. De lo que había sido, de lo que había querido, de lo que había creído, sólo la mano le quedaba. Si el viento desvinculador no lo arrastraba, si no sentía la necesidad de dejarse rodar es porque la mano lo mantenía ligado.

La mano. ¿En dónde buscarla? ¿Qué no hubiera dado Juan por aquella mano querida? Si no podía evocarla sin dejar que las lágrimas le reventaran en los ojos. En verdad sentía que se estaba jugando una mala pasada. Que no debía lastimarse con aquel recuerdo. Que no debía permitir que la mano lo atara ahora que nada le quedaba.

Y Juan se sentó sobre una piedra. Y miró el horizonte. Miró los innumerables pueblos que allá abajo descansaban. Adivinó a los miles de hombres que en esas calles, que bajo esos techos sufrían. Recordó sus sueños. Revivió sus espantos. Siguió paso a paso las líneas oscuras de los arados. Las tejas verdes de las viñas. Los humos de mil fuegos forjadores. Subía de todo aquello olor a sudor, rumor de trabajo...

Y Juan se miró las manos. Y las manos de Juan ya eran como la mano perdida. Y comenzó a descender por la ladera de la montaña del bosque encantando, retornando al futuro.

S u t í a

Él había muerto. Cáncer. La familia se sintió reivindicada. No había muerto de tuberculosis ni de viejo, había muerto de cáncer: una enfermedad capitalista. Algo así como la gota o la úlcera. Una enfermedad reciente, invencible y moderna, como la TV o el "strep tease". Una enfermedad cuya solución preocupaba a los sabios estadounidenses.

Algo se había salvado. Si la muerte borraba la vida, las rencillas y las incompatibilidades, el cáncer salvaba la vida. Los actos de su vida no le habían permitido triunfar pero sí la ceremonia de su muerte. Sus pobres actos de obrero artesano; de pertinaz y vergonzoso habitante de la Casa Vieja, la casa de todos convertida en inquilinato, la casa a la cual todos menos él, por el progreso o por un casamiento afortunado habían podido dejar. Casa Vieja de paredes húmedas y malvones con olor a 1920.

"Tía ya se conformará", pensó Cristina. "Se cortará el pelo e irá a Chacarita una vez por mes: el día del aniversario. Se enternecerá de la muerte con el secreto respeto que tienen los pobres de espíritu para con el destino y depositará en la tumba un ramo de flores adquirido en uno de esos puestos cercanos a los cementerios en los que se mezcla la circunspección con el comercio. También irá el 2 de noviembre y quizá el aniversario de la muerte de la madre María. Pero esos eran detalles. Lo fundamental era esa muerte. Para ciertos hombres la muerte es el único acontecimiento real que les sucede.

—Todavía no han llegado.

Alberto le hablaba. Estaba cansado. Había soportado los primeros gritos e inclusive había aceptado conducir el duro cuerpo del muerto hasta la casa mortuoria. Su elasticidad había salvado la decadencia de los gestos. Alberto cuando se movía parecía llenar la habitación de ángulos, de toques de clarines. Ahora los colgajos negros adquirirían una importancia desmesurada. Mientras el cuerpo era depositado en ese departamento lustroso los hombres y las mujeres tuvieron oportunidad de ir hasta sus casas para cambiar de vestimenta. Alberto se levantó.

—Ahí están — murmuró.

"Son iguales que mis padres. También tienen ese aspecto de jueces

comprensivos". La madre de Alberto estiró la mano, luego se arrepintió y la basó rápidamente en la mejilla.

—Encantada, querida... en estas circunstancias.

El padre era buen mozo. Alto. No dijo nada, sólo estrechó su mano entre las suyas. Detrás de Cristina algo se agitaba suavemente. "Todos están expectantes. Hasta tía". Se endulzó y casi dijo en voz alta: "Estos son. Estos son. A esta señora le diré mamá y a este señor papá. Tienen una casa muy hermosa y son muy virtuosos. Los sábados él le lleva flores y ella le dice —mi viejo— y se toman de la mano mirándose a los ojos." Les presentó a su tía, a sus padres, a sus primos y tíos. Por un momento se olvidaron del muerto, pero oportunamente los padres de Cristina los llevaron hasta el féretro en donde quedaron unos minutos contemplando, entristecidos, la muerte de ese desconocido. Luego retornaron al salón, dividieron su matrimonio y fue el hombre con los hombres y la mujer con las mujeres. Hubo una pausa hasta que se aclimataron nuevamente. Sin embargo la presencia de esos dos extraños pesaba demasiado como para que se retornara a la espesa laxitud hogareña en que habían estado antes de esa llegada.

Todos suspiraron menos tía; tía seguía fijada a su gran asiento de cuero en un rincón de la habitación. Era la única que no se había bañado. Para ella el mundo se había cerrado por 48 horas. Afuera los hombres sufrían, amaban, trabajaban, amenazaba: proyectaban su porvenir. Adentro se inventariaba el pasado.

—¿Estás contenta?

—Sí.

—En cuanto les avisé vinieron. Era necesario que pasara algo así para que ellos se conocieran.

El fatalismo lo inundaba todo. Era necesario. Necesaria la muerte de los otros. Necesario que los padres de Alberto se sintieran atemorizados ante la familia que en su lugar los analizaba parsimoniosamente. Necesario que la familia se viera obligada a representar su dolor ante esos extraños. Si crueles son las decisiones de los enamorados, más crueles aún son las de aquellas parejas que necesitan asegurar el contenido de su amor en el juicio de los otros.

Había terminado una vida, una estupidez que caminaba. Un hombre que en su juventud había hecho huelgas y bailado en la calle y que hasta hace unos días acariciara entre sus manos, deformadas por el trabajo y el reuma, una pipa caliente como un sexo. Se había ido con el mismo paso que recorriera las veinte cuadras que separaban su casa del trabajo. Pero recién cuando se cerrara el ataúd ellos comenzarían a pensar que estaba a la vera de Dios. El alma ya se había escapado pero ellos seguían aferrados a ese cuerpo enjuto y moreno que auspiciaba, con su laxitud, una viuda y un casamiento.

Todos cayeron en el pozo del lugar común y la palabra quedó por unos instantes en manos de los hombres. Recíprocamente las mujeres de la familia de Cristina y la madre de Alberto demostraron su respeto por el hombre. Sólo la pareja gozaba de inmunidad. La inmunidad que dan los jóvenes y bellos cuerpos.

—La ola de asaltos es terrible. Nunca he visto una cosa parecida. Nuestra ciudad parece Chicago en 1930 — tanteaba la conversación el padre de Alberto.

Un comerciante, un médico, un funcionario, un dirigente de empresa industrial. Cuatro vidas y un respeto a la propiedad.

—Si todos hicieran como en el Barrio Norte las cosas serían distintas — dijo el médico pensativamente mientras restregaba sus pulgares.

La tía con los ojos entrecerrados se hundía fatalmente en el respaldo de su asiento.

—Durante siete cuadras los indignados vecinos persiguieron a los asaltantes de la sedería de la calle Santa Fe. Los policías los protegían. Si los soltaban quedaban en los faroles. Tardaron tres horas para llegar hasta la comisaría. No pudieron arrebatarles los presos. Pero si lo hubieran logrado, si lo hubieran logrado — y sumergió en su pensamiento quizá demasiado concreto como para dejarlo de lado.

—Son chiquilines. Negritos chiquilines de las villas miserias.

La pareja tomada de la mano estaba por encima de lo cotidiano. Por ellos los padres confraternizaban. Por ellos adoptaban sus actitudes más esmeradas. Cristina acarició la solapa de Alberto. Acurrucarse, acurrucarse al lado de ese muchachito alto y pálido. "Tía, pobre tía silenciosa".

—Hay que hacer como Hitler: meterlos en la cámara de gas. Hitler era una porquería, pero sus métodos eran extraordinarios.

Lo definitivo ya estaba dicho. Matarlos como a perros. Matar a esos seres que se atrevían a poner en tela de juicio la validez de sus vidas. A esos seres que creían en la rapidez, en la eficacia, y que no acataban los valores universalmente aceptados. ¿Para qué se levantaba el médico cuando lo llamaba un enfermo a las cuatro de la mañana? ¿Para qué el funcionario aceptaba las órdenes de sus superiores? ¿Para qué el comerciante y el industrial estudiaban hasta altas horas de la madrugada la manera de rebajar los costos de las mercaderías? ¿Para qué? ¿Para qué?

—Ustedes no hablan — como si fuera un reproche.

La tésura ya estaba rota. Los espejos habían reflejado la imagen esperada. Los espejos se volvían hacia los enamorados. Un hombre había muerto, otros hombres hablaban. Hablaban de cosas en las que estaban de acuerdo. Cristina y Alberto vivían el porvenir. Duros y fuertes. Eran los hijos de los nuevos constructores de la Argentina. Los hijos de los

hombres que se habían jugado en el 55. Los hijos de los que levantarían hermosas ciudades blancas, con flores e industrias trepidantes. Una Argentina con pozos de petróleo, largas avenidas, sol y campos deportivos. Una Argentina rubia. Ellos se tomaron de la mano y reclinaron sus espaldas en el mismo sillón. La viuda seguía en su rincón haciendo una larga trenza con sus dedos. Cristina se apretó contra Alberto. Nuevamente se hizo el silencio; como si retornaran a la realidad. Los padres y los hijos reunidos. La estirpe que se continuaría en medio de la honradez y la jovialidad.

Ya se habían reconocido, palpado. Ninguna diferencia los separaba. El mismo respeto por la propiedad, la misma fe en el progreso, el mismo compañerismo para con los hijos. Habría momentos en que se sentirían solos, momentos de angustia, pero en las ceremonias, en las festividades, nada empañaba el adormilamiento de sus relaciones. Y ahora había muerto el tío pobre: una parte de ese pasado de hijos de inmigrantes que si bien no los avergonzaba totalmente les producía el pequeño escalofrío que sienten los que no tienen tradición en un país de pastos y vacas. Había muerto la parte más importante; la que aún custodiaba celosamente el olor a bosta de los corralones y el sabor a pólvora de los carros tirados en la noche de Vasena. Tía era mujer. Tía era simple. Los padres de Cristina la llevarían a vivir con ellos, le enrularían el pelo y le pondrían un vestido correcto. "Junto con tío ha muerto el pasado".

Cristina no sabía si ocurrucarse aun más contra Alberto o acariciar a la tía y besarla.

—Vení, vení. Vamos con tía — dijo.

La tía en un rincón. Con sus largos pies extendidos y sus párados agonizantes. La tía los vio llegar y retornó al presente, a ese círculo de rostros cansados que la rodeaba; a esa soledad estúpida de las reuniones numerosas.

—Hijos, hijos — murmuró.

—Tía — dijo Cristina. Tomó la mano a su tía y mentalmente repetía: "Tía, tía, tía".

—Ha muerto querida. La cocina apestará a comida, ya no habrá olor a tabaco.

—Ya pasará, ya pasará — y le pegaba cariñosamente en las manos.

—Vos tenés a este chico. Yo no tengo nada.

—Bueno, bueno. — Ellos repetían las palabras como los predicadores o los políticos profesionales: tratando de adormecer los nervios.

—Ay. Mi viejo querido. Ay. — Su cuerpo tembló; se agitaba. Largos sollozos contenidos vencían los músculos de la cara que adquirirían una verosimilitud inesperada.

—No tía, no. — “No llorés, tía. No grités”. Cristina se esforzaba por ampliar su cuerpo, por adquirir la solidez necesaria como para frenar ese ímpetu desbordante, ese dolor inoportuno. “Tía no. Te compraremos un sombrero y largos guantes negros”. — No tía, no.

—¿Por qué te fuiste? Me dejaste sola entre la gente. — Gusto a conventillo en los gritos, sabor a verdulería, a peones, a tarde de lluvia. Cocina de madera y tisis. Eran las medias negras de muselina, la pileta de piedra y el sudor en los cuerpos que volvían. Que existían.

—Tía, tía. — Gruesas lágrimas corrían por las mejillas de Cristina.

Pero ella ya se había levantado, removiendo el humo de cigarrillo y el nauseabundo olor de las flores.

Como bola sin manija

puedo ir para un lado
puedo ir para otro lado
encontrar estuarios pálidos cisnes quietos
buques mansos que como a las nubes
me llevan de un lado para otro lado
puedo dar con lugares apacibles
o sombras excitantes
la primer piel de una mujer
el aroma de una mujer el sonido de una fiesta
puedo beber de cierto cuidado y enfermarme levemente
entonces era niño y las sábanas aún oían a sol
puedo hasta llegar a tener suerte en el juego y en la vida
puedo cambiar de vida y de nombre
puedo peinarme de otra manera
y vestir como nunca lo hice
puedo sorprender
ser irascible o piadoso
buen amante de las mujeres
o despiadado con sus increíbles sentimientos
puedo como antaño volver a enamorarme
puedo padecer por un vago recuerdo
o tirar todo por la borda
o no soportar mi memoria
—hoy te he recordado vagamente—
puedo reír y cantar
divertir a la gente
y esperar que todos estén completamente locos
y ya no parezca divertido
puedo envejecer y enmudecer para siempre
o decir palabras sin mayor fundamento
puedo gozar placeres fáciles o complicados
—eras alta antes de conocerte

y hoy no he recordado tu nombre
y pienso que otro día podré humillarlo—
puede tener rasgos bondadosos
arranques de conmovedora caridad
puedo echarme a perder
o tener más hijos como si ofreciera
el más estupendo y bonito de los mundos posibles
puedo ambicionar una amplia fortuna
o seducir a una adolescente frágil como un pétalo de agosto
puedo hacer viajes exóticos morder la espesura de un follaje
jugar mi vida por unos diamantes impuros
o por lánguidos ojos saturados de sabiduría
puedo emborracharme aquí o en el extranjero
y caer exhausto en la turgencia de un muslo
o en el centro de una dudosa alcantarilla
puedo investigar o escribir luminosos párrafos
que abrirían por sí el futuro
puedo ser un intelectual responsable o desaprensivo
firmar o no firmar traicionar o jugar a la lealtad
puedo ser adorado
puedo ser odiado
tener como hoy seis amantes distintas en su belleza
singulares en sus caprichos
y no guardar el recuerdo de una
puedo rechazar la ternura
o mendigarla como hace unas horas
puedo vivir alternativas viejas o recientes
fáciles o peligrosas
puedo elegir mi destino
aunque no sepa darle forma adecuada
ni por dónde empezar
puedo imaginar el tiempo que desconozco
luchar por esa o por otra dulce aspiración
olvidar la memoria
—hoy no he podido recordar tu nombre—
la memoria y sus mañas de vieja tramposa
puedo imaginar sus interminables apuestas
puedo pensar en que distribuye los signos
de ese futuro tangible y ajeno

Dos poetas portugueses contemporáneos

"Al lago que congela, le sobran los peces."

Viejo proverbio.

Portugal vive hace muchos, demasiados años, en el aplastante absurdo de una tiranía que —como su gemela, la de Franco— ha sabido desarrollar su astucia para sobrevivir a guerras mundiales, sociedades de las naciones y conferencias de alto nivel.

Un silencio desolador envolvía, para nosotros, a la gente y a la tierra portuguesa, a los que sabíamos hundidos en el dolor y el hambre, en el sometimiento y la humillación. Ninguna noticia teníamos sobre su palabra, sobre su poesía. Llegamos a temer que Salazar hubiera logrado aplastarla para siempre. Por eso fue tan enorme alegría saber —casi de improviso— por unas hojas que pudieron atravesar la muralla, que la patria de Fernando Pessoa y de Sá Carneiro, el dolorido Portugal, seguía cantando. Es más, *Portugal ha cantado todos estos años. Cantado, doblado amargamente sobre sí mismo, pero cantado "tout de même" (*)*.

Los jóvenes poetas portugueses, herederos del miedo y la esperanza, no fueron olvidados por la dictadura. *El problema es que aquí es muy difícil editar. Es preciso tener una licencia especial que la mayoría de nosotros no puede obtener. Es el motivo por el cual en Portugal casi no hay revistas, y las que hay, pobres como "N. N.", son ilegales y viven semi-clandestinamente (*)*.

Cantar, para las gentes del poder, siempre ha sido un delito. Y así, de un modo natural, la batalla por la poesía sigue siendo la batalla por la libertad, por el amor. *Lo que no podemos casi es publicar, como ya dije. Mis dos últimos libros fueron prohibidos y secuestrados. Tendré que tener mucho cuidado al publicar otro. A pesar de eso todos nos arriesgamos. De ese modo y de otros (*)*.

Los poemas que acompañan a esta nota pueden brindar mucho mejor testimonio que ella sobre el innegable nivel alcanzado por la actual poesía portuguesa. La palabra candente de Egipto Gonçalves, la claridad dolorida de António Ramos Rosa, están a la altura de la sangre de los suyos.

Para ellos la palabra, la libertad y el amor.

* Fragmentos de una carta a R. A., fechada el 14 de setiembre de 1959.

EGITO GONÇALVES

Noticias del bloqueo

Aprovecho tu neutralidad,
tu rostro oval, tu belleza clara,
para enviar noticias del bloqueo
a los que en el continente esperan ansiosos.

Tú les dirás de corazón lo que sufrimos
en los días que blanquean los cabellos...
tú les dirás la conmoción y las palabras
que prendemos —contrabando— a tus cabellos.

Tú les dirás nuestro odio construido,
sustentando la defensa a nuestra vez
—única almohada para la noche
floreceda de hambre y de tristezas.

Tu neutralidad pasará
por sobre la barrera aduanera
y tu valija llevará fotografías,
un mapa, dos cartas, una lágrima...

Dirás como trabajamos en silencio,
como comemos silencio, bebemos
silencio, nadamos y morimos
heridos de silencio duro y violento.

Ve pues y anuncia con una antorcha
a los que encuentres fuera de las murallas
el mundo en que nos vemos, poesía
masacrada y miedos al costado.

Ve pues y cuenta en los periódicos
o escribe con ácido en las paredes
lo que viste, lo que sabes, lo que yo dije
entre dos bombardeos ya esperados.

Pero diles que se mantiene insuperable
el secreto de las torres que nos yerguen,
y suspendida de ellas una flor de luz
grita su nombre incandescente y puro.

Diles que se resiste en la ciudad
 desfigurada por heridas de granadas
 y mientras el agua y los víveres escasean
 aumenta la rabia
 y se reproduce la esperanza.

¿De qué hablo?

Hablo de las calles y del amor,
 de tu vientre sobre las sábanas,
 hablo de la ciudad que amo
 donde madura la conjuración.

Hablo de los papeles que se rasgan
 en la hora de la primera alarma,
 de la mano abierta para la limosna
 donde germinará la venganza.

Hablo de la sangre de deseo
 que se abre en mí cuando sonríes,
 hablo del carbón y del hogar
 donde el combate calienta las manos.

Hablo de los motores que ya vibran
 en la expedición contra el anatema
 y de los dientes con que muerdo
 los intervalos de tu risa.

Egito Gonçalves nació en Matosinhos, en 1922. Comenzó a interesarse por la poesía en 1943, cuando prestaba servicio militar en el Archipiélago de las Azores. En 1950 fundó en Porto la Colección "Germinal" donde publicó sus primeros dos libros. Dirigió la revista *A serpente* (1951) y, juntamente con otros poetas, la revista *Arvore* (1952), en su fase final. Entre 1953 y 1956, se interesó particularmente por el teatro, habiendo sido uno de los fundadores del Teatro Experimental de Porto. Para ese grupo escribió una pieza: *A nau catarineta*. Ha publicado los siguientes libros de poesía: *Poema para os companheiros da ilha* (1950), *Um homem na neblina* (1950), *A evasão possível* (1952), *O vagabundo decepado* (1957) y *A viagem com o teu rosto* (1958). Figura en distintas antologías y ha sido traducido a varios idiomas. En 1957, fundó, con otros poetas, la "Antología en fascículos": *Notícias do Bloqueio*, que está en su sexto número. Reside en Porto.

ANTONIO RAMOS ROSA

El grito claro

1

En cualquier parte un hombre
discretamente muere.

Irguió una flor.
Levantó una ciudad.

Mientras el sol perdura
o una nube pasa
surge una nueva imagen.

En cualquier parte un hombre
abre su puño y ríe.

2

Este hombre que esperó
humilde en su casa
que el sol lavase la cara
a su disgusto

Este hombre que esperó
a la sombra de un árbol
cambiar la dirección
de su pobre destino

Este hombre que pensó
con una piedra en la mano
transformarla en un pan
transformarla en un beso

Este hombre que se detuvo
en medio de su vida
y se sintió más leve
que su propia sombra

3

Fue en el horror que recordé
y mi rostro de lava
preguntaba por qué.

El vientre consumido
lleno de sangre olvidada
preguntaba por qué

Nadie oía el grito
de esta cara de tierra.
Un bicho silencioso,
mi nombre y una piedra

Y yo quería la armonía.
El sol en el centro. Y la lágrima
era dura y moría

Y la tierra me llevaba
hacia adentro de la tierra.
En el silencio de la tierra
un árbol respiraba

Yo quiero regresar
a la esencial frescura.
Yo quiero renacer
en la muerte completa

Eres un hombre
de horror, silencio, sol.
Eres un hombre de cal,

Que nadie quiera verme
en mi cámara clara.
(¡Ahí soy negro y puro!)

Con las puertas abiertas
yo soy el mar que entra.
Sin olvidar la sangre,
escucho y sé y espero.

4

En miserables cuartos
yo descubrí la luz
los ebrios sonreían
a veces

Entre el hambre y el miedo
entre el hambre y el miedo
mi cuerpo respiraba
tu luz

Y el pan era de sangre
con restos de ceniza
Apenas los tejados
ondulaban al sol

Perdido por las calles
un íntimo sudor
me escurría por el rostro

Ese sudor decía
más sobre la verdad
que todas las palabras

El tiempo concreto

El tiempo duro
con estas uñas de piedra
este hálito pobre
de órganos hambrientos
estas cuatro paredes de ceniza y alcohol
este río negro corriendo en las noches como un albañal

El tiempo magro
en que mis manos divididas
nítidamente separadas y caídas
a lo largo de un cuerpo de cansancio
piden el precipicio la hecatombe clara
el acontecimiento decisivo

El tiempo fecundo

de los sueños confusos repetidos como un hálito de fiebres
repasadas en la almohada igual de las noches y de los días
de las calles agrestes y pequeñas de la pena
familiar y precisa como una limosna cierta

El tiempo oscuro

de la peste consentida del vicio proclamado
de la sed arrugada por las manos de los amigos
del hambre concreta de un sueño prohibido
y del sabor amargo de un remordimiento invisible

El tiempo ausente

de los ojos de un deseo de claras ciudades
en que saludamos perdidos las soluciones erguidas
con voces bien distintas de cadáveres opresores
con gritos sofocados de problemas supuestos

El tiempo presente

de las circunstancias feroces que yerguen muros reales
de los fantasmas de carne que nos aprietan las manos
de las anécdotas contadas en un otro mundo de cafés
y de las vidas de los otros siempre fracasadas

El tiempo de los sueños

sin coraje para poder vivirlos
con murallas de muertos que no quieren morir
con razones de más para poder vivir
con una fuerza tan grande que tememos ahogarnos
en el fragor de los versos disfrazados

El tiempo implacable

en que juramos de pie vivir hasta el fin
mayores que nosotros ser todo el grito desnudo
pureza conquistada en el seno de la vida impura
un rayo de sol de sangre en la faz devastada

El tiempo de las palabras

en una circulación sombría como un pozo
de ecos incontrolados
de timbres inesperados
como monedas de sangre acuñadas en una noche
demasiado corta y con luna de más

El tiempo impersonal
en que fingimos tener un destino cualquiera
para que nos conozcan los amigos forzados
para que nosotros mismos nos sintamos humanos
y este fardo de tinieblas este dolor sin límites
los podamos llevar en una maleta portátil

El tiempo del silencio
en que la risa postiza de los clientes de la vida
finge ignorarlo mientras sollozamos
de rabia de razón reprimida rebelde
y los señores de buen sentido pasean divertidos

El tiempo de la razón
(y no de la fantasía)
en que los versos son soldados comprimidos
que guardan las armas dentro del corazón
que rasgan sus muñecas para hacer con sangre
la tinta de escribir una nueva canción

Antonio Ramos Rosa nació en Faro en 1924. Hizo estudios secundarios, y ha trabajado como traductor, profesor de lenguas y empleado de comercio. Sus poemas se encuentran dispersos en distintas revistas —“Seara nova”, “Vértice”, “Arvore”, “Cadernos de poesia”, “Cassiopéia”, etc.—, donde ha colaborado y ejercido la crítica de poesía. Fue fundador y co-director de “Arvore” y de “Cassiopéia”, y actualmente lo es de “Cadernos do Meio-Dia”. Publicó: “O grito claro” (1958). Reside en Faro.

Selección, traducción y notas de RODOLFO ALONSO.

Nota sobre la conciencia y el yo en la fenomenología de Sartre

Si bien esta nota retoma el problema de la trascendencia del ego, planteado por Sartre en un trabajo de hace más de veinte años, reproducido en el número anterior de *Centro*¹ el lector advertirá que al escribirla, he pensado más en la presentación de Masotta que acompaña al ensayo de Sartre², que en Sartre mismo, o si se prefiere, que he pensado en Sartre en función de Masotta. Esto es cierto, y puede tal vez ayudar a entender el tono polémico de mi nota. A muchos les parecerá extraño abrir una discusión en torno de un ensayo filosófico de corte estrictamente técnico, publicado en 1936. Sin embargo, el carácter más o menos técnico de un trabajo filosófico hace sólo a la forma. No puede negarse que Sartre constituye para muchos intelectuales de izquierda, en Francia y en otras partes, un punto básico de referencia. Nadie podrá tampoco cuestionar que es uno de los pocos filósofos contemporáneos que ha luchado por evitar que su lucidez se agote en la mera manipulación intelectual, que ha tratado sin descanso de desnudar las raíces ideológicas de su propio pensamiento y elaborar, sobre bases marxistas, "una moral y una política absolutamente positivas". El ensayo sobre *La trascendencia del Ego* constituye un texto clave para comprenderlo. En él están bosquejados algunos de los temas nucleares de *El ser y la Nada*; se pueden hallar los hilos de la temática de muchas de sus obras literarias y Merleau-Ponty no se equivocaba (dejando de lado su interpretación), cuando se remitía a este ensayo al señalar los fundamentos filosóficos de las posiciones políticas expuestas por Sartre en el famoso artículo sobre los comunistas y la paz y en la posterior polémica con Lefort³.

Si se me formulara, en el plano político, la pregunta que hace Masotta: ¿Sartre o Merleau-Ponty?, y se me obligara a dar una respuesta,

¹ Jean-Paul Sartre, "La trascendencia del Ego. Bosquejo de una descripción fenomenológica", *Revista Centro*, 1959, Nº 13, págs. 85-116. En adelante, será mencionado en notas como T. E. Las citas se hacen según la traducción castellana de Oscar Masotta.

² O[scar] M[asotta], "La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache", *Revista Centro*, 1959, Nº 13, págs. 71-83.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, pág. 253.

sin duda daría la misma que Masotta: Sartre. ¿Pero cuál es el significado exacto de esta respuesta? ¿Qué relación, qué grado de coherencia existe entre la ontología de Sartre y sus posiciones políticas? Sin duda Masotta sabe muy bien —y así lo ha señalado— que estas preguntas interesan en función del problema que está detrás de ellas, no a título de reivindicación de uno u otro de los hombres en juego. Es decir, nos interesan en la medida en que envuelven un problema urgente para nosotros, que estamos estudiando filosofía y nos negamos a que todo empiece y termine en el silencio parsimonioso de los libros o en el amable tedio de un Congreso Interamericano⁴.

Me parece que Masotta ha pecado por exceso de espíritu conciliatorio. Ha creído que podía cerrar la cuestión sin pasar por el problema mismo, afirmando que en el nivel fenomenológico, Sartre y Merleau-Ponty en definitiva se complementan. Y si en este nivel la pregunta: *¿Sartre o Merleau-Ponty?* está para Masotta mal formulada, no es porque ella cierre el camino al problema, que aparece más allá de los nombres, sino porque en el nivel teórico la respuesta debe ser, de algún modo, "Sartre y Merleau-Ponty", aún a costa de los mismos protagonistas. Ahora bien, la confusión del artículo de Masotta se agrava porque el lector percibe que este propósito conciliatorio se mueve en un nivel muy superficial, y que en el fondo, además de su identificación con las posiciones políticas de Sartre, Masotta se ha decidido también por la fenomenología sartreana.

Entonces Masotta logra conciliar la ontología fenomenológica del ser y la nada y la fenomenología de la percepción sólo mediante una deformación del sentido de la obra de Merleau-Ponty que equivale a violentar sus fundamentos mismos.

El ensayo de Sartre encierra numerosas dificultades, que es posible analizar teniendo a la vista las líneas básicas de la ontología sartreana, y los problemas que surgen así son, como tales, *claros*. Pero el presentar esta descripción fenomenológica de la conciencia como conciliable con la fenomenología de Merleau-Ponty, provoca en cambio innumerables malos entendidos.

⁴ Después de lo dicho, podrá parecer contradictorio que en esta nota me ocupe casi exclusivamente del problema teórico, del Sartre filósofo y no del político. Existe una razón inmediata que es muy simple. No está en discusión la posición política sobre la cual recayó la elección de Sartre —el marxismo—, sino el modo en que Sartre integra su compromiso político en su filosofía. Y este modo depende de los fundamentos de la fenomenología y la ontología sartreanas. Si digo, como lo hace Masotta, que en términos políticos estoy de acuerdo con Sartre y no con Merleau-Ponty, puedo significar dos cosas: una, simplemente que soy marxista y otra, que soy marxista *por las mismas razones que Sartre*, o si se prefiere, que estoy de acuerdo con la interpretación sartreana del marxismo. Creo que la respuesta de Masotta implica lo segundo. Entonces, se trata de discutir, en primer lugar, hasta qué punto son aceptables los fundamentos filosóficos a los que Sartre refiere su marxismo. Quisiera que ésta fuese la primera etapa de la discusión.

La preocupación fundamental de Sartre al formular su teoría de la conciencia, es superar el fantasma del solipcismo. Una descripción fenomenológica de la conciencia debe ya proporcionar los elementos para resolver el problema de la comunicación con los otros. Y si, como resultado de la descripción, esta comunicación aparece siendo meramente *probable*, el solipcismo ha triunfado otra vez. El único modo de rechazar el solipcismo es demostrar su *imposibilidad*, es decir, que nadie duda *realmente* del otro. "...mis resistencias al solipcismo (...) prueban que yo he sabido siempre que el otro existía, que he tenido siempre una *comprehensión* total aunque implícita de su existencia, que esta *comprehensión* "preontológica" encierra una inteligencia de la naturaleza del otro y de su relación de ser con mi ser más segura y más profunda que todas las teorías que han podido construirse fuera de ella. Si la existencia del otro no es una vana conjetura... es porque hay algo así como un *cogito* que le concierne"⁵. Esta exigencia planteada en *El Ser y la Nada* era tenida ya en cuenta en la época de la redacción del ensayo sobre *La Trascendencia del Ego*. La descripción Fenomenológica de la conciencia debía dejar libre el camino para la develación del *cogito* concierne a la existencia del otro, para la explicitación ontológica de aquella comprensión implícita. Es cierto que en *El ser y la Nada* afirma Sartre que su trabajo del treinta y seis no había hecho avanzar un paso la cuestión de la existencia del otro⁶. Pero es necesario analizar con cuidado las relaciones entre la ontología fenomenológica y la descripción de la trascendencia del ego, para apreciar con exactitud esta observación de Sartre. En mi opinión sólo significa que los elementos manejados en el ensayo del 36 eran *insuficientes* para *probar* la imposibilidad del solipcismo, porque la postulación de una conciencia pre-personal no cerraba el problema: era preciso demostrar que la relación con el otro es una relación de ser y no de conocer. No hay, pues, "diferencia profunda" entre el Sartre del 36 y el de la ontología fenomenológica y el valor del ensayo sobre la trascendencia del ego está lejos de ser, como quiere Masotta, meramente histórico. Creo, por el contrario, que la concepción de la conciencia esbozada en dicho ensayo es indispensable para comprender la ontología fenomenológica, y que ésta no hace sino desarrollar la descripción iniciada en *La trascendencia del Ego*. En lo que respecta al problema de la existencia del otro, veo pues el ensayo sobre la trascendencia del ego y el capítulo de *El ser y la Nada* sobre "la existencia del otro" como dos momentos de un mismo desarrollo que culmina, para su autor, en la superación radical del solipcismo —y, a la vez,

⁵ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 38ª edición, pág. 308. (En adelante, esta obra será mencionada en notas como *E. N.*).

⁶ J. P. Sartre, *E. N.*, pág. 291.

de las desagradables consecuencias del solipcismo en distintos planos, particularmente en el político. Trataré en primer lugar, de comprender los fundamentos de este desarrollo. Luego, será oportuno preguntar si efectivamente Sartre ha superado el solipcismo.

Los elementos que el ensayo del 36 aporta para la solución del problema de la comunicación con el otro, son fundamentalmente dos: (1) el ego es un ser-en-el-mundo; no tengo privilegios sobre mi ego, que me es igualmente accesible a mí y a los otros; 2) correlativamente, la conciencia pierde toda estructura egológica, hay conciencia trascendental, pero no hay *ego* trascendental. Recorramos primero, sobre el texto mismo del ensayo, algunas de las notas esenciales que pueden predicarse de esta conciencia trascendental en su forma de ser originaria, es decir, como conciencia irreflexiva.

Es *impersonal* o *pre-personal*. En la medida en que Sartre rechaza de la conciencia el ego trascendental, la conciencia aparece como anterior al 'yo'. En términos rigurosos, pues, no puedo decir *mi* conciencia. Si digo 'mi' conciencia, esto indica que ha tenido lugar un acto intencional por el cual una conciencia reflexionante ha intencionado a una conciencia reflexionada y ha aparecido el ego. La conciencia en su modo de ser originario, como conciencia irreflexiva, es anterior a este desdoblamiento de la reflexión. Eso no significa que en este nivel no haya cogito. Lo hay, en la medida en que la conciencia es conciencia de sí. Pero siendo la conciencia pre-personal, no es un cogito que afirme nada sobre 'mi', sino que sólo afirma en la forma verbal impersonal: "El cogito afirma demasiado. El contenido cierto del seudo 'cogito' no es *yo tengo conciencia de esta silla, sino hay conciencia de esta silla*"⁷.

La conciencia que de sí misma es la conciencia irreflexiva, no implica objetivación de la conciencia por sí misma; la conciencia al ser conciencia de sí, no es objeto de sí misma: es conciencia *no posicional* de sí. La conciencia no por ser *de sí* es reflexiva; la conciencia se posee a sí misma en el modo no posicional. Y sólo toma conciencia de sí "*en tanto es conciencia de un objeto trascendente*". Todo es entonces claro y lúcido en la conciencia: el objeto está frente a ella con su opacidad característica, pero ella es pura y simplemente conciencia de ser conciencia de ese objeto, tal es la ley de su existencia"⁸. Todo esto es, como veremos, bastante embarazoso. Pero Sartre no podía evitarlo, en la medida en que estaba decidido a eliminar al ego de su conciencia trascendental. Esto le obligaba a eliminar el 'yo' del cogito, pero no podía eliminar el cogito mismo sin que la noción de conciencia perdiera toda significación para su planteo. No cabía otra posibilidad: la conciencia debía ser irreflexiva

⁷ J. P. Sartre, *T. E.*, loc. cit., pág. 94.

⁸ *Ibid.*, pág. 89.

pero a la vez conciencia *de sí*; debía poseerse a sí misma pero sin *posicionarse*, sin objetivarse; debía ser un existente absoluto pero no absolutamente indeterminado; absoluto sí, en la medida en que no era un *para* una conciencia, pero no un puro vacío reflejante del mundo, sino conciencia-de-ser-conciencia-del-objeto. Si preguntamos *quién* tiene conciencia de un objeto, la respuesta ha de ser: nadie, simplemente *la conciencia*. Hasta aquí se puede comprender que haya desaparecido el problema del solipscismo, en la medida en que no cabe, en este nivel, distinguir entre *yo* y *otro*. No hay problema de la relación con el otro, porque no hay ya *nada* que relacionar.

¿Pero cómo se explica la *unidad* de esta conciencia? La respuesta de Sartre no es clara ni homogénea. Por un lado, *el mundo* aparece como determinando la unidad de la conciencia. Recuérdese que la conciencia es conciencia de sí misma en tanto es conciencia de un objeto trascendente. La conciencia se define por la intencionalidad. El objeto intencionado *es* la unidad de la conciencia activa que lo intenciona. Ahora bien, ¿cómo puede concebirse el correlato intencional que define la unidad de esta conciencia pre-personal y absoluta? No puede tratarse de una perspectiva objetiva parcial o concreta, porque las perspectivas parciales sobre el mundo sólo pueden entenderse como dadas a partir de *una persona concreta*; debe tratarse entonces *del Mundo en general*, único correlato posible de una conciencia trascendental anónima y pre-personal. Esta es en realidad la respuesta de Sartre: "Si buscásemos un análogo para la conciencia irreflexiva de aquello que es el ego para la conciencia de segundo grado [reflexiva] entendemos que habría que pensar en el *Mundo*, concebido como la totalidad sintética infinita de todas las cosas"⁹.

Por otro lado, Sartre advierte que es necesario explicar también la *unidad temporal* de la conciencia, y que esta unidad en la duración funda la unidad determinada por el mundo como correlato. Retoma la concepción husserliana expuesta en la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*: "Es la conciencia la que se unifica a sí misma y concretamente por un juego de intencionalidades "transversales" que son retenciones concretas y reales de las conciencias pasadas"¹⁰. Esta respuesta de Sartre es muy oscura para quien tenga presente la expulsión que él ha hecho del Ego trascendental, porque si se refiere a la conciencia irreflexiva, o sea a la conciencia que es *de sí* en el modo *no posicional*, no puede entenderse cómo una conciencia actual puede intencionar "transversalmente" a una conciencia pasada sin al mismo tiempo intencionarla como tal conciencia pasada en relación con una con-

⁹ *Ibid.*, pág. 102.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 88.

ciencia presente. Este acto intencional de un *presente* a un pasado no explica la unidad de la conciencia, sino que la supone. La unidad de la conciencia descrita por Sartre aparece, entonces, como un difícil problema: la conciencia irreflexiva es conciencia de *sí* no posicional, la conciencia no se intenciona a sí misma como objeto. Para explicarnos la unidad de esta conciencia trascendental pre-personal, se acude primero a la noción de *Mundo* como correlato. Pero esta unidad determinada por el *Mundo* supone la unidad temporal de la conciencia, y esta unidad temporal se nos explica como resultado de "intencionalidades transversales". Cabe aquí la posibilidad de que esta intencionalidad transversal suponga ya la aparición del yo, es decir, que la conciencia intencione al yo a través de la conciencia pasada. Tal posibilidad queda expresamente excluida por el propio Sartre: lo positivo de la teoría husserliana le parece el que explique la unidad de la conciencia sin recurrir al yo. Esto es fácil de entender: Sartre no podía explicar la unidad de la conciencia, existente absoluto, haciendo intervenir al yo, *objeto* de esa conciencia absoluta. Pero la dificultad subsiste igualmente: Sartre explica la unidad temporal de la conciencia trascendental irreflexiva y pre-personal acudiendo a las "intencionalidades transversales", es decir, a un proceso por el cual la conciencia se intenciona a sí misma: ¿se puede seguir hablando entonces de conciencia irreflexiva? De haberse mantenido Sartre fiel a su punto de partida, ¿no debiera haber afirmado, junto con la espontaneidad pura de la conciencia trascendental, también su *instantaneidad pura*?

Si la unidad temporal de la conciencia trascendental de Sartre está sumida en la obscuridad, no lo está menos su *individualidad*. Sartre la afirma sin vacilación. La conciencia trascendental irreflexiva es pre-personal, pero no por ello carece de individuación. Sartre habla de *conciencias*. Dice: "La individualidad de la conciencia proviene, evidentemente, de la naturaleza de la conciencia. La conciencia no puede estar limitada (como la sustancia de Spinoza) más que por ella misma. Ella constituye, pues, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de las otras totalidades del mismo tipo, y el Yo no puede ser, evidentemente, más que una *expresión* (y no una condición) de esa incomunicabilidad y de esa interioridad de las conciencias"¹¹. Comienza entonces a aparecer con cierta claridad el precio que Sartre debe pagar por su expulsión del ego de la conciencia trascendental. Es difícil comprender que haya un principio de individuación que no sea, justamente, el 'yo' del cogito. Pero Sartre ha afirmado decididamente la impersonalidad del cogito. El afirmar la individualidad de la conciencia, y el hablar de *conciencias* carece entonces de toda justificación. Sartre tiene razón cuando men-

¹¹ *Ibid.*, pág. 88.

ciona a Spinoza al señalar que la conciencia sólo puede estar limitada por sí misma. Pero la sustancia de Spinoza es infinita y eterna, con lo cual Spinoza se revela más coherente que Sartre. Este en cambio, al afirmar la 'interioridad absoluta' y la 'incomunicabilidad' de las conciencias, "enteramente aisladas de las totalidades del mismo tipo" se acerca más bien al pluralismo leibniziano, con la diferencia que, por supuesto, niega toda sustancialidad a la conciencia así descrita: ella es el existente absoluto "a fuerza de inexistencia"¹². Sartre se separa así también de Leibniz pero no por ello salva su coherencia. No basta afirmar de la conciencia ciertas notas esenciales. Es preciso preguntarse si son conciliables entre sí. ¿Cómo puede entenderse la individualidad de una conciencia trascendental que se define como conciencia pre-personal de sí misma?

Creo que en el fondo todas estas dificultades derivan de que Sartre no ha opuesto a Husserl una nueva teoría de la conciencia ni se halla —como cree Masotta—, "en las antípodas de Husserl" por afirmar la trascendencia del ego. Ha provocado, más bien, un desgarramiento en el seno mismo de la fenomenología de Husserl, desgarramiento que sólo puede hacerse desafiando las contradicciones. Sartre ha querido abandonar el Ego trascendental de Husserl reteniendo la conciencia trascendental. Este es el malentendido básico. Entonces, o bien esta conciencia es un absoluto *impensable* y entonces mal puede hacerse una fenomenología de ella, o bien sólo se la puede pensar en términos de unidad e individualidad, términos que —quíéralo Sartre o no— implican un ego, trascendental o empírico.

El planteo sartreano, que no parece aceptable, puede en cambio *explicarse* en función del problema que Sartre buscaba resolver, tal como fue señalado antes: la existencia del otro.— Para resolver el problema del solipscismo necesitaba en primer lugar eliminar el ego de la conciencia trascendental, sin lo cual ésta sólo podría ser concebida como una mónada absolutamente completa, cuya comunicación con otras conciencias resultaba inexplicable o al menos una mera posibilidad, ajena a su propia naturaleza. Pero en cambio no podía perder ni la *unidad* ni la *individualidad* de la conciencia trascendental husserliana, porque si no la cuestión de la existencia del otro desaparecía por simple aniquilación del problema: si no puedo hablar de una pluralidad de conciencias no cabe problema alguno de comunicación. Mi opinión es que Sartre no ha querido ver que en un planteo *trascendental* que excluye el ego, la pluralidad de las conciencias es una hipótesis metafísica totalmente gratuita. En este nivel especulativo, da lo mismo aproximarse a Spinoza o a Leibniz: ambas posibles aproximaciones quedan en el plano de lo

¹² *Ibid.*, pág. 89.

incontrolable. Sartre objetaría sin duda que lo que acabo de decir demuestra mi absoluta incompreensión de su planteo: que él hable de conciencia *transcendental* irreflexiva y pre-personal no lo aparta de los *hechos*. El cogito impersonal, al nivel de la conciencia irreflexiva, no es una hipótesis metafísica ni una explicación con sentido *crítico* kantiano: es simplemente un *hecho necesario*, impuesto por la reflexión fenomenológica. Y si Sartre consigue señalar cómo *el otro* aparece en la determinación del *ser mismo* de este cogito pre-personal, sin necesidad del 'yo', entonces su descripción habría resultado verificada. Esto es, precisamente, lo que intenta en *El Ser y la Nada*, sobre la base de la noción de conciencia irreflexiva elaborada en el ensayo del treinta y seis. Sin embargo, esta hipotética respuesta de Sartre se deriva del mismo malentendido inicial, y aquí también es preciso retomar a Husserl en contra del desgarramiento a que Sartre lo ha sometido. "El cogito de Desartes y de Husserl —dice Sartre— es una constatación de hecho"¹³. Esta afirmación podría aceptarse provisionalmente, para no complicar demasiado el análisis; en realidad es sumamente discutible. No puede darse por evidente que el sentido del cogito cartesiano exija entenderlo como un *hecho*. Gueroult, uno de los más autorizados coméntadores de Descartes, sostiene lo contrario¹⁴. En cuanto a Husserl, el cogito fenomenológico se halla al nivel de las intuiciones esenciales que nada tienen que ver con las verdades de hecho; esto es así, al menos en el Husserl que cita Sartre en su ensayo sobre la trascendencia del ego, que no es el Husserl de los inéditos. De cualquier manera, aún cuando se aceptara la afirmación de Sartre, sigue habiendo una diferencia esencial entre la conciencia de Descartes y la de Husserl por un lado, y la de Sartre por otro: aquéllas incluyen el ego, ésta lo excluye. Si es difícil entender el cogito como un *hecho* universal y esencial del Yo trascendental, es literalmente imposible concebir un *hecho* protagonizado por una conciencia pre-personal trascendental, es decir, ni empírica ni personal. Sin duda Sartre no opina lo mismo. Señalé ya que el único correlato concebible de esta conciencia sartreana, que excluye el yo y por lo tanto todo perspectivismo a partir de una *persona* concreta, es el *Mundo* mismo. Sartre piensa que es posible experimentar *el Mundo mismo*, como totalidad, sólo que "la aparición del mundo en el horizonte de las cosas es bastante rara". Por supuesto que esta experiencia, de producirse, no sería *mía*; sino que resultaría de la intencionalidad originada en la conciencia irreflexiva que está en cada uno de nosotros. Personalmente, confieso que no puedo concebir las nociones de *hecho* y *experiencia* sin entenderlas

¹³ *Ibid.*, pág. 89.

¹⁴ Cf. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, t. I, pág. 54: "...la realidad que envuelve [el cogito] no es la de mi yo personal concreto, sino la del yo pensante en general como condición universal de todo conocimiento posible".

como hecho comprobado *por mí* y como *mi* experiencia, o al menos como hecho que *un hombre concreto* puede comprobar y experiencia posible *para un hombre concreto*, o si se prefiere, para una conciencia *empírica*. Emplear las nociones de hecho y experiencia como lo hace Sartre (y también Heidegger; el mismo Sartre nos remite al *Ser y Tiempo* al hablar de la experiencia del Mundo) es vaciarlas de toda significación y dejar abierta la puerta a las mayores confusiones. Aquí es pues necesario, contra el desgarramiento provocado por Heidegger y Sartre en la fenomenología, reivindicar al Husserl de las *Ideas*, y recordar el primer capítulo de esta obra: "Hechos y esencias".

Nuevas dificultades aparecen cuando tratamos de comprender la noción de 'yo'. "No aparece [el yo] más que en ocasión de un acto reflexivo. En este caso, la estructura compleja de la conciencia es la siguiente: hay un acto irreflexivo de reflexión, sin Yo, que se dirige sobre una conciencia reflexionada. Esta se convierte en objeto de la conciencia reflexionante, sin dejar en cambio de afirmar su objeto propio (una silla, una verdad matemática, etc.) Al mismo tiempo aparece un objeto nuevo, ocasión de una afirmación de la conciencia reflexiva y que no está, por consecuencia, ni en el mismo plano de la conciencia irreflexiva (porque ésta es un absoluto que no tiene necesidad de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irreflexiva (silla, etc.). Este objeto trascendente del acto reflexivo es el Yo"¹⁵.

Cabe aquí preguntar: ¿cómo puede concebirse este 'objeto nuevo' que es el Yo? En realidad, la redacción del fragmento citado no es muy feliz, y conviene confrontarlo con otros párrafos del ensayo del treinta y seis. El Yo no es la conciencia reflexionada que la conciencia irreflexiva intenciona. La conciencia intenciona acciones, estados o cualidades. El Yo es "la unidad ideal (noemática) e indirecta de la serie infinita de nuestras conciencias reflexionadas"¹⁶. Es "unidad de unidades trascendentes y trascendente él mismo". De aquí que la evidencia que le concierne sea siempre inadecuada: el yo es *opaco*.

Analícemos más de cerca esta descripción, a partir de un ejemplo —tal como lo hace el mismo Sartre. Hace varios días yo le estaba leyendo a Masotta las primeras páginas de este artículo. *Ahora*, (mi)¹⁷ conciencia

¹⁵ J. P. Sartre, *T. E.*, loc. cit., págs. 93-94.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 96. Se ha deslizado un error en la traducción, que dice 'nuestras conciencias reflexivas'. El texto francés no dice *réflexives* sino *réfléchies*, o sea 'reflexionadas'.

¹⁷ Como lo señala Sartre en *L'Être et le Néant*, cuando él habla de la conciencia irreflexiva y dice "mi conciencia" este *mi* es sólo una necesidad de la gramática. Tal como él lo hace, pongo los pronombres entre paréntesis. (Esta 'necesidad', ¿será puramente gramatical?).

intenciona la conciencia que (yo) era entonces, a través del recuerdo. Evoco incluso en mi imaginación los distintos elementos que integraban entonces el campo de (mi) conciencia irreflexiva: leía el trabajo, atendía al mismo tiempo a la reacción que la lectura provocaba en Masotta. Éste era el centro del campo, rodeado por un horizonte que integraban la biblioteca, el escritorio, la lámpara encendida, etcétera. Ahora puedo decir: yo leía entonces, *el mismo* que ahora recuerdo aquella situación. A todo este proceso le corresponde un 'cogito' —digamos— que puedo expresar de esta manera: 'Yo leía'. El esquema de Sartre señalaría lo siguiente: (mi) conciencia actual, ella misma irreflexiva —sin yo— intenciona en el recuerdo a otra conciencia *que era en sí misma irreflexiva* y encuentra el yo. El yo no es la acción que desarrollaba entonces, leyendo el artículo. Es la unidad noemática que integra esa acción, junto con todas las demás acciones, estados y cualidades que unen ese punto del tiempo con éste de *ahora* y que incluso recupera en sí todos los momentos anteriores y se proyecta prospectivamente hacia el futuro. ¿Cómo puede entenderse la relación entre esta conciencia irreflexiva, trascendental y absoluta y aquélla otra que (yo) era? El esquema de Sartre me obliga a poner los *yoes* y los *míes* entre paréntesis, porque la conciencia que intenciona a la conciencia reflexionada a través del recuerdo es ella misma irreflexiva, sin yo. Pero ¿tiene entonces sentido la descripción? Preguntemos ingenuamente: ¿Quién dice 'yo leía'? ¿Quién se reconoce en aquélla otra acción? Si el proceso consiste en una conciencia irreflexiva presente que intenciona a una conciencia irreflexiva pasada, ambas sin yo, ¿cómo aparece éste? La conciencia irreflexiva, en la medida en que es *una* sin auxilio del yo, se posee a sí misma a través del recuerdo. ¿Es posible entonces entender que *se reconozca* como *la misma* conciencia, si ya se poseía como la misma en la medida en que esta conciencia irreflexiva actual de aquélla pasada es conciencia-de-ser-conciencia de la conciencia irreflexiva pasada? Sartre tal vez diría que la posesión que la conciencia tiene de sí es no posicional, es una relación *de ser* y no de *conocer* y que precisamente en la relación de conocer, cuando la conciencia se pone a sí misma reflexivamente, entonces aparece el yo. Pero ¿por qué en este proceso *de conocimiento*, al ponerse a sí misma como objeto, la conciencia arroja al mundo a este objeto intencional que es ella misma? ¿Por qué el yo (unidad noemática de esta intencionalidad de la conciencia irreflexiva) es un objeto del mundo, sin privilegios sobre los demás objetos del mundo? Esto sólo podría comprenderse *si ya la conciencia irreflexiva misma es un ser-en-el-mundo*. Pero si la conciencia, como dice Sartre, es "interioridad absoluta" y si es posible hablar de su "incomunicabilidad", no se comprende el pasaje, no se comprende que *se arroje fuera de sí* cuando se pone a sí misma

como objeto¹⁸. Masotta me dirá que por supuesto la conciencia es para Sartre, efectivamente, conciencia en el mundo. Pero yo decididamente no entiendo si se me dice, junto con ésto, que la conciencia es trascendental, es *constituyente*, —incluso del yo psíquico— y es “fuente absoluta de existencia”. O si se prefiere, sólo podría comprenderlo sobre la base de decisiones ontológicas previas y enteramente incontrolables.

Volvamos al ejemplo. Por mi parte, sólo puedo explicarlo si afirmo que mi conciencia actual que intenciona a mi conciencia pasada se identifica con mi *yo*, es una conciencia personal. ¿Qué es lo que hace posible que *yo* me reconozca como *el mismo* que leía días atrás este artículo? La conexión que a través del recuerdo existe entre mi conciencia actual y la pasada no es una relación entre estados de una conciencia absoluta enteramente libre. En el nivel de intencionalidades vacías no cabe hablar de *yo* ni de reconocimiento, ni concebir que algo que sea el *yo* aparezca en ningún punto del proceso. Pero la conexión retrospectiva incluye una complejísima estructura de elementos. No sólo me reconozco en la intencionalidad de la conciencia que leía y observaba, sino que esta intencionalidad, analizada con cuidado envuelve en una totalidad la realidad completa que soy: el que leía era *yo* porque primariamente la relación temporal atraviesa *mi cuerpo*. Era mi voz, eran mis gestos, era incluso, si se quiere, mi estado fisiológico: en aquel momento experimentaba las particulares sensaciones de quien aún no había cenado. Por todo esto y sólo así puedo decir *yo*, puedo decirlo porque recuerdo en el recuerdo el modo particular de posesión del espacio que caracteriza mi esquema corporal. Pero también el que dice *ahora* ‘yo’ es todo esto y sólo puede hacerlo sobre esa base. En Sartre, la aparición del *yo* comporta una creación *ex nihilo*, y no hay medios de entender cómo emana un objeto-en-el-mundo del seno de una conciencia trascendental que reflexiona sobre sí. Esta objeción probablemente no molesta a Sartre; tal vez incluso la acepte: abundan en la ontología fenomenológica las creaciones *ex nihilo*. Pero si para Sartre no es un problema, quisiera creer que sí lo es para Masotta. Porque el tratamiento de la conciencia en la fenomenología sartreana arroja luz sobre la ausencia que en ella se nota de todo problema genético. Con lo cual sería posible descubrir —curiosamente— no pocos contactos con el modo en que el espiritualismo contemporáneo emplea la fenomenología¹⁹.

¹⁸ Con esta observación no planteo nada semejante a un *conocimiento interior* irreducible por su naturaleza al conocimiento de los objetos. Estoy de acuerdo en que el conocimiento del yo no es ‘íntimo’, en que todo conocimiento es un trascender de la conciencia hacia el mundo. Pero este trascender se realiza, en mi opinión, del *ser* al *ser*, desde una conciencia-en-el-mundo, y no, como piensa Sartre, de la *nada* al *ser*. Este último pasaje es para mí pura metafísica, en el mal sentido de la palabra.

¹⁹ Me refiero, por ejemplo, a Scheler, Jaspers, Bytendijk.

En mi opinión este planteo inicial hace insuperables las dificultades para explicar la relación entre la conciencia y el yo, para entender que este yo es *de* la conciencia. Si *en ningún caso* hay yo para la conciencia irreflexiva, la aparición del yo en la reflexión es la aparición de algo *irreductiblemente ajeno* a la conciencia. En este sentido Sartre tiene razón: ese yo que él describe tiene los mismos rasgos que cierto modo de aparición de los objetos del mundo. Ese modo de aparición es aquél por el cual el objeto aparece como *irreductiblemente distinto* de mí, como *una cosa allí*. Pero que el yo se dé en una evidencia inadecuada no basta para asimilarlo a los objetos del mundo, ni mis estados, acciones y cualidades tienen el mismo status que los objetos del mundo. Es verdad que es dable objetivar al yo tal como lo hace Sartre. Es verdad que me pregunto a veces: ¿“He podido yo hacer esto?” Pero esta misma extrañeza, esta *objetivación* del yo sólo se comprende sobre la base de una posesión originaria que yo soy de mí mismo, y si mi conciencia puede ver mi cuerpo, este brazo, como un *objeto extraño*, la extrañeza que esta percepción implica señala la complicidad primaria con *mi brazo*: porque esa conciencia intencional de mi brazo también lo habita, por eso me extraño de poder, al mismo tiempo, verlo *como si* se tratara de una silla. En este punto cabe responder a Sartre evocando a Merleau-Ponty: así como el cuerpo que estudia la fisiología es, si se quiere, un *cuerpo segundo*, y esta objetivación del cuerpo por la ciencia, oculta la posesión originaria de mi cuerpo que *yo soy*, así también el yo de Sartre, objetivado por una conciencia trascendental, es un yo segundo, y esta operación oculta la complicidad primaria que mi conciencia irreflexiva guarda con mi yo.

Pero el mismo Sartre estaba obligado, a pesar de su propio esquema, a acudir a esta complicidad. Señala por lo menos dos momentos en que, *de algún modo, hay yo para la conciencia irreflexiva*, lo cual no es fácil de conciliar con el contexto de la ontología sartreana. Uno de esos momentos aparece cuando Sartre demuestra la relación de ser entre mi conciencia y la conciencia del otro²⁰. El segundo momento está indicado en el mismo ensayo sobre la trascendencia del Ego. Véase el texto: “Es cierto sin embargo que el Yo aparece sobre el plano irreflexivo. Si se me pregunta “¿qué estás haciendo?”, y respondo mientras estoy ocupado: ‘Yo trato de colgar este cuadro’ o ‘Yo reparo el neumático trasero’, estas frases nos transportan sobre el plano de la reflexión; las pronuncio sin cesar de trabajar, sin cesar de apuntar únicamente las acciones en tanto que son hechas o a hacer, no en tanto que yo las hago. Pero este ‘Yo’ del cual se trata aquí... es simplemente un *concepto vacío y destinado a permanecer vacío*. Lo mismo que puedo pensar una silla en

²⁰ Cf. J. P. Sartre, *E. N.*, págs. 318 y ss.

ausencia de toda silla y por un simple concepto, lo mismo puedo pensar al yo en su ausencia... El Yo que encontramos aquí es de alguna manera el soporte de las acciones que (yo) hago o debo hacer en el mundo en tanto ellas son *cualidades del mundo* y no unidades de conciencia. Por ejemplo: la madera *debe* ser cortada en pequeños trozos para que el fuego prenda... En el presente yo corto la madera, es decir, que la acción se realiza en el mundo y el sostén objetivo y vacío de esta acción es el *yo-concepto*²¹. Aquí se evidencian claramente las progresivas dificultades que surgen en el análisis concreto cuando éste se basa en una supuesta conciencia trascendental. Sartre, que critica la multiplicación de *Yoes* derivada de la teoría del Yo trascendental²² comienza a diferenciar distintos *yoes* para salvar ciertos problemas. El yo que aparece a la conciencia reflexiva *no es* este "yo-concepto" que cumple meramente "cualidades del mundo", y el yo que el otro objetiva y por el cual se define la relación ontológica entre mi conciencia y la conciencia del otro es un yo para la conciencia irreflexiva y por tanto comporta un fenómeno distinto de la oposición del yo a la conciencia reflexiva²³. Este texto demuestra que Sartre no ha comprendido la verdadera inherencia de la conciencia en el mundo, y que cuando habla de la conciencia como *en el mundo*, no dice —como lo supone Masotta— lo mismo que Merleau-Ponty. "El yo aparece sobre el plano irreflexivo" dice Sartre en *La Trascendencia del Ego*. Pero no puede tratarse del mismo yo antes descrito, porque la descripción anterior afirmaba lo contrario. Se tratará entonces de un yo "degradado", un Yo "vacío". Sartre cree que hay puras *unidades de conciencia* y cuando afirma que el yo es un objeto del mundo, no por eso ha comprendido la verdadera inherencia mundana del yo. Su yo es un yo en el mundo sólo en la medida en que es la unidad intencional de una conciencia trascendental constituyente, ya se trate de (mi) conciencia o de la conciencia (del otro). En consecuencia, no puede por supuesto reconocer a este yo, en un yo que cumple "cualidades del mundo", en un yo cuyas acciones se cumplen como relaciones mundanas. Y sin embargo, en estas relaciones se verifica y revela *la inherencia real del yo en el mundo*, la estructura real yo-mundo de la que nos habla Merleau-Ponty. Porque el yo se cumple como proyecto de acciones que me insertan en la realidad mundana concreta. Y si ante la conciencia irreflexiva aparece un yo inscripto en estas relaciones mundanas, no habría que llamarlo "vacío", no habría que hablar de la "degradación total del yo", sino en todo caso revisar los fundamentos de la descripción que mostró a un yo como pura "unidad de conciencia".

²¹ J. P. Sartre, *T. E.*, loc. cit., pág. 109.

²² Cf. *Ibid.*, pág. 93.

²³ Cf. J. P. Sartre, *E. N.*, 318-19.

Y esta virtualidad manipuladora de los objetos del mundo, que Sartre menciona para probar que se trata de un yo vacío, es justamente la cualidad primaria de los objetos y a la vez el correlato constitutivo de mi yo: todos los objetos del mundo son, antes que objetos, significaciones que pueden insertarse en mi actividad, obstáculos, instrumentos, gratificaciones. Se comprende que el cuerpo, eje cardinal de este mundo-para-mí, sea para Sartre un simple "cumplimiento ilusorio del yo concepto"²⁴. Es preciso acudir a la descripción fenomenológica del cuerpo, esbozada por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción*, para ver con claridad los equívocos básicos implícitos en la siguiente observación de Sartre: "Yo digo 'yo' corto la madera, y veo y siento el objeto 'cuerpo' en tren de cortar la madera"²⁵. No creo necesario insistir para que se comprenda que el cuerpo de que habla Sartre —al igual que su yo— es un cuerpo segundo, un cuerpo objetivado que oculta la posesión primaria del cuerpo por el yo encarnado.

A mi entender, la raíz de todas estas dificultades descansa —como ya lo señalé— en haber abandonado el Yo de Husserl sin hacer lo mismo con la conciencia trascendental. Ahora bien, como el propósito principal de este abandono era resolver el problema del solipcismo, cabe preguntarse si este problema ha sido, efectivamente, aclarado. El mismo Sartre confiesa que el ensayo del treinta y seis lo había dejado intacto. Por mi parte, —y sea como fuere que se interprete esta afirmación— no creo que ocurra otra cosa en *El Ser y la Nada*. La afirmación de Sartre en el trabajo sobre la trascendencia del ego, según la cual la conciencia es "impenetrable", no sólo no es corregida por la ontología fenomenológica sino que, por el contrario, ésta la confirma. En fin, nada de nuevo hay en estas observaciones, hechas con anterioridad por varios críticos de Sartre. El yo, objetivado por el otro, aparece para definir la vinculación ontológica entre mi conciencia, y la conciencia del otro; el yo es un objeto entre los objetos del mundo, accesible tanto a mi conciencia como a las otras conciencias. Pero la conciencia misma es esa "condición primera" siempre *más acá* del yo. "Una conciencia no puede concebir a otra conciencia que no sea ella misma"²⁶. "...las subjetividades permanecen fuera de todo alcance y radicalmente separadas (...) Ciertas circunstancias particulares que vienen del mundo pueden añadir la impresión de ser *nosotros*. Pero sólo podría tratarse, en todo caso, de una impresión puramente subjetiva que no me compromete más que a mí"²⁷. Sartre rechaza en *El Ser y la Nada* la ilusión que nos hace hablar de un mundo *nuestro*.

²⁴ J. P. Sartre, *T. E.*, loc. cit., pág. 109.

²⁵ *Ibid.*, pág. 109.

²⁶ *Ibid.*, pág. 111.

²⁷ J. P. Sartre, *E. N.*, pág. 498.

Porque son, precisamente, circunstancias que vienen *del mundo*, las que provocan esta lusión. Por cierto que estas imbricaciones mundanas que no cumplen con el sentido sartreano del ser-en-el-mundo, *son el fundamento de toda intersubjetividad*, son la base para una verificación del error del solipcismo. Se dirá que la noción sartreana de conciencia no encierra problema de solipcismo, puesto que se trata de una conciencia pre-personal. Es verdad. Pero con todo, la conciencia es para Sartre *individual*, y por lo tanto su respuesta al solipcismo nos deja con una pluralidad de conciencias individuales enteramente irreductibles y recíprocamente *inconcebibles*.

Interrumpo aquí estas observaciones. La complejidad de la cuestión exigiría aclarar aún otras muchas cosas²⁸. De cualquier manera, lo dicho puede bastar para que el lector perciba, a grandes rasgos, las razones de mi completo desacuerdo con la presentación de Masotta al ensayo de Sartre. Voy al núcleo del problema: Merleau-Ponty —afirma Masotta— ubica la descripción fenomenológica en el nivel de la inherencia primaria con el mundo, o al menos es un esfuerzo por alcanzar este nivel “de impregnación primera”, anterior a la actitud tética y a la diferenciación sujeto-objeto. “Una filosofía de la conciencia no postula necesariamente la negación de esa inherencia originaria de la conciencia a las cosas ni supone que quien la realiza se coloca en el nivel en que ya se ha operado la separación sujeto-objeto. La descripción de la estructura constitutiva de la conciencia no niega ni se contrapone a esa capa de existencia anónima que tan bien describe la filosofía de Merleau-Ponty, sino que al contrario resulta casi obvio que la complementa”. Y agrega Masotta poco después: “. . . el nivel de análisis en que se coloca Sartre no desdice la riqueza de los datos de la reflexión de Merleau-Ponty, sino más bien precisa la *posibilidad de hecho y el origen de esos datos*”²⁹. Estas frases pueden bastar para comprender el equívoco implícito en la aproximación que Masotta intenta entre Sartre y Merleau-Ponty. Masotta adopta, sin duda, la tesis sartreana acerca de la conciencia trascendental constituyente. Ve entonces la descripción de Merleau-Ponty como fundada, respecto de la descripción fundante que hace Sartre de la conciencia trascendental. Si la conciencia trascendental de Sartre es una “condición primera” —y sólo entonces—, puede preguntarse, como lo hace Masotta: “¿Qué debe ser la conciencia, o qué es, para que exista *de hecho* ese contacto primero e irreflexivo del hombre con las cosas?” Y sin embargo este planteo desconoce enteramente el sentido mismo de la reflexión de Merleau-Ponty. Para éste *no hay conciencia constituyente en ningún sentido*. El lector atento del capítulo de *La fenomenología de la percepción* sobre “El

²⁸ Como por ejemplo, el carácter siempre incompleto de la reducción y el problema de la angustia.

²⁹ Oscar Masotta, op. cit., loc. cit., pág. 77.

cogito", no puede tener dudas al respecto. No cabe entonces postular una descripción privilegiada que nos proporcionaría los datos de las *condiciones* de la inherencia mundana. Esta inherencia no se aclara mediante una supuesta descripción que accedería a las estructuras de toda conciencia posible. Sólo podemos acercarnos a la comprensión mediante el esfuerzo siempre renovado de reflexionar sobre lo irreflexivo, de predicar sobre lo ante-predicativo. Masotta protesta porque si bien Merleau-Ponty "acentúa con todo derecho la encarnación del pensamiento en la palabra y de la conciencia en las cosas", no nos dice en cambio "qué entiende por pensamiento y cuál es por ejemplo la estructura del juicio". Como se podrá notar, en la base de esta observación subsiste el mismo malentendido. ¿Qué más cabe decir del pensamiento luego de haber descrito su encarnación? El pensamiento no es más que esa misma encarnación. O si se prefiere, al develar su encarnación hemos hecho patente su naturaleza primaria. Las formas más abstractas sólo se comprenden sobre este fondo. El pensamiento *no es nada* fuera de esta encarnación. La esencia de un triángulo y de la demostración geométrica que sobre él efectuamos, nos remite a esa "presunción de una síntesis consumada por la cual hemos definido la cosa", síntesis en que interviene mi cuerpo organizando el espacio³⁰. El triángulo *no es nada más que eso*. Al describir la encarnación del triángulo —si se me permite la expresión— o sea, al describir el proceso por el cual recupero este triángulo en una cierta *prise* del mundo, he alcanzado *la esencia* del triángulo. No hay más. Y si es cierto, como dice Masotta, que "una filosofía de la conciencia no postula necesariamente la negación de esa inherencia originaria de la conciencia a las cosas", una filosofía de la conciencia *trascendental* —tenga o no tenga Yo— *sí* la niega³¹.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, París, Gallimard, 1945, 12ª edición, págs. 441-45.

³¹ Se me ocurre que una prueba adicional de que Masotta adhiere a la tesis sartreana de una conciencia *trascendental*, es una observación que hace al comentar el trabajo de Lagache. Pienso que todo planteo trascendentalista se traduce en la opinión de que los datos de la descripción fenomenológica tienen algo de absoluto, algo de evidencia irreductible y definitiva. En efecto: Masotta señala que Lagache, no obstante ser su descripción fenomenológica, la relativiza y le otorga un sentido meramente operatorio. Masotta lo justifica diciendo que Lagache "debe aceptar los límites, nunca demasiado alejados de lo operatorio, de la conceptualización, tales como ellos imperan cuando se habla en psicoanalista" (pág. 81). Yo creo que los conceptos de la descripción fenomenológica, si bien se elaboran a partir de una fuente de datos distinta de las fuentes de la ciencia, son tan *relativos* como los de una teoría científica. Si no hay conciencia trascendental, no hay acceso absoluto a datos también absolutos, que puedan ser recogidos por la descripción. Es decir, existe siempre, por principio, la posibilidad de que la experiencia —*incluso la científica*— obligue a una revisión y corrección de la descrip-

Porque lo 'impersonal' de que habla Sartre no puede igualarse a lo 'anónimo' de Merleau-Ponty. No sé si Masotta ha llegado a igualar ambas cosas; al menos, habla de uno y otro concepto sin señalar ninguna diferencia. Lo impersonal de la conciencia sartreana es una cualidad de la conciencia predicable de ella por su propia naturaleza; esta conciencia anónima de Sartre es una conciencia absoluta y cerrada en sí misma. Es impersonal simplemente porque no ha reflexionado sobre sí, aunque se posea a sí en el modo no posicional. 'Lo anónimo' en Merleau-Ponty señala a la conciencia enteramente volcada en el mundo, indiferenciada de sus objetos, por lo tanto, *a una conciencia que no es conciencia de sí ni siquiera en el modo no posicional*³². La conciencia que es conciencia-de-ser-conciencia, brota del fondo biológico que también integra la estructura del mundo humano: de otra manera, si la conciencia sólo pudiera concebirse como posesión no posicional de sí, como conciencia-de-ser-conciencia, se trataría entonces de una aparición mágica. En Merleau-Ponty —a diferencia de Sartre— hay un problema genético. No cabe otro modo de respetar los datos de la psicología evolutiva, la sociología, la antropología. El niño de pocos meses de edad tiene una relación primaria con el mundo, posee un campo perceptual cargado de significaciones, pero no tiene *conciencia de sí* en ningún sentido. No se siente *persona*, no puede decir *yo*, pero tampoco hay en él nada parecido a la conciencia trascendental de Sartre, que es conciencia no posicional de sí. Afirmar lo contrario, es entregarse a la pura especulación.

Masotta retoma una crítica de Simone de Beauvoir y acusa a Merleau-Ponty de no distinguir el para-sí del yo, de confundir "la conciencia, presencia inmediata a sí, y el sujeto, cuyo develamiento exige una mediación"³³. La objeción es ingenua: tanto Simone de Beauvoir como Masotta increpan a Merleau-Ponty por no estar de acuerdo con Sartre. Esto no es una objeción, es un hecho. Merleau-Ponty confunde la conciencia y el yo —desde el punto de vista de Sartre—, simplemente porque *no acepta la diferencia que entre ambos establece Sartre*. No hay traslucidez ni en el yo *ni en la conciencia*. "No hay pensamiento que abarque todo

ción fenomenológica. Ésta es también —como diría un psicólogo norteamericano—, *tentative*. Aquí hay un problema metodológico más general que será preciso, en algún momento, plantear por separado. Baste ahora decir que la diferencia entre ciencia y fenomenología no se aclara por el lado de la *validez* de los datos aportados por una y otra. En ambos casos, la validez de los datos —como los elaborados por todo conocimiento— es meramente *probable*.

³² "...la percepción originaria es una experiencia no tética, preobjetiva y *preconciente*". M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, pág. 279. El subrayado es mío.

³³ Oscar Masotta, op. cit., loc. cit., pág. 75.

nuestro pensamiento" ³⁴. No hay conciencia que se posea enteramente a sí misma, justo porque es una *conciencia en el mundo*. El hecho mismo de que Sartre describa su conciencia como clara y lúcida, indica que no habla de una conciencia en el mundo.

"Si el cuerpo está en situación, si no hay incluso más que una posibilidad de situaciones, entonces el sujeto sólo realiza su ipseidad siendo efectivamente cuerpo y entrando por este cuerpo en el mundo. Si al reflexionar sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro ligada a la del cuerpo y a la del mundo, entonces mi existencia como subjetividad se hace una con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y finalmente, el sujeto que yo soy, concretamente tomado, es inseparable de este cuerpo que está aquí y de este mundo que está aquí" ³⁵. *No hay nivel descriptivo fenomenológico anterior a éste.*

Ya señalé un poco de paso cómo el planteo sartreano deformaba la significación real del cuerpo en la aparición del mundo-para-mí. Estas palabras de Merleau-Ponty parecen dirigidas directamente al autor del ensayo del treinta y seis: "Si el movimiento es generador del espacio, queda excluido que la motricidad del cuerpo sólo sea un 'instrumento' de la conciencia constituyente. Si hay una conciencia constituyente, el movimiento corporal sólo es movimiento en tanto ella lo piensa como tal; el poder constructivo sólo encuentra en él lo que la conciencia ha puesto y el cuerpo no es respecto de ella ni siquiera un instrumento: es un objeto entre los objetos" ³⁶. El modo en que Sartre trata al cuerpo, es una contraprueba de que concibe a la conciencia como trascendental y constituyente.

Si la relación existencial primaria con el mundo es la inherencia que funda toda reflexión, ella es también el fundamento del mismo Cogito. En el Cogito no hay un reconocimiento traslúcido de la conciencia por sí misma, como quiere Sartre, y este reconocimiento no podría excluir lo personal sin perder todo sentido como tal reconocimiento. *El Cogito no puede decirse sin yo*, por que el yo es el fundamento del Cogito. Es la existencia —mi existencia— la que funda la conciencia que expresa el Cogito: "No es el Yo pienso el que contiene eminentemente al Yo soy, mi existencia no es referida a la conciencia que yo tengo de ella; inversamente, el Yo pienso es reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy, y la conciencia a la existencia" ³⁷.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pág. IX.

³⁵ *Ibid.*, pág. 467.

³⁶ *Ibid.*, pág. 444.

³⁷ *Ibid.*, pág. 439.

Me parece que el planteo sartreano falsea incluso el sentido de la relación entre el yo y la *experiencia*. ¿Qué significa, como dice Masotta, que "el yo no se encuentra aislado de la experiencia, sino sumido en ella"?³⁸ El yo sartreano no es en realidad la fuente de su propia experiencia; la relación que guarda con sus estados y cualidades es "una espontaneidad ininteligible"³⁹. En el fondo se trata de una *apariencia de espontaneidad*; la relación del yo con sus estados, acciones y cualidades es fantasmal, es "una procesión mágica", la espontaneidad del yo es "bastarda y degradada"⁴⁰ y él es, en el fondo, pura pasividad. La conciencia trascendental es la verdadera fuente de estos estados, acciones y cualidades. Sólo que —otra vez— es difícil entender que esta conciencia pueda insertarse empíricamente en el mundo.

Correspondería ahora señalar la relación entre esta descripción fenomenológica que Sartre hace de la conciencia, y la interpretación sartreana del marxismo.

Como lo señalé al principio, no era mi propósito intentarlo aquí. En primer lugar, ésta no es para mí una cuestión clara y pienso en cambio que una previa discusión en torno de la ontología sartreana tal vez permita iluminar ciertos aspectos del asunto. Las sugerencias de Masotta sobre el particular me parecen confusas. Es verdad que Masotta no pretendió tampoco, por su parte, encarar de lleno este problema. Sin embargo no evitó ciertas alusiones, lo cual, justamente, me parece objetable porque no añadió ninguna aclaración. La reivindicación de Sartre —más o menos explícita— contenida en sus referencias a la polémica con Merleau-Ponty, se apoya en vaguedades que sugieren el acercamiento de Merleau-Ponty a los círculos católicos por una parte, y la aproximación decidida de Sartre al marxismo, por otra. Pero estos son los hechos cuya significación se trata de comprender. Las pocas conclusiones que por mi parte he podido obtener, me sugieren una interpretación muy distinta de la que se adivina en el trabajo de Masotta. No veo con claridad de qué modo una teoría de la conciencia como la sartreana puede conciliarse con el marxismo, que nos habla de una conciencia afectada por las condiciones materiales. Y si bien estoy completamente en desacuerdo con las conclusiones políticas de *Las aventuras de la dialéctica*, las objeciones que Merleau-Ponty formula a Sartre no me parecen —como se desprende de esta nota— enteramente desencaminadas. Si creo —y esto es una hipótesis más que una afirmación— que las posiciones políticas de Sartre no son claramente coherentes con su filosofía, pienso que

³⁸ Oscar Masotta, op. cit., loc. cit., pág. 72.

³⁹ J. P. Sartre, T. E., loc. cit., pág. 105.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 105.

lo mismo ocurre, en sentido opuesto, con Merleau-Ponty. En el último capítulo de *Las aventuras de la dialéctica* habla, no tanto el autor de la *Fenomenología de la Percepción*, cuanto el anticomunista que hay ahora en Merleau-Ponty. Afirmar que de la *Fenomenología de la Percepción* se desprende el anticomunismo, me parece tan erróneo como sostener que la ontología fenomenológica de Sartre lleva *necesariamente* al marxismo. De todos modos, esto es para mí una cuestión abierta.

Buenos Aires, octubre de 1959.

SOBRE LA NOTA DE ERNESTO VERÓN

Creo, por supuesto, que la crítica peligrosamente conjunta que Eliseo Verón hace del trabajo de Sartre del 36 y de mi presentación de ese trabajo, no hace más que llevar a sus últimas consecuencias una interpretación de la filosofía de Sartre que estaba ya esbozada en los trabajos de Merleau-Ponty. Pienso que esa interpretación está lejos de dar cuenta de las dificultades filosóficas del pensamiento de Sartre o de ofrecernos una línea de comprensión que pueda recuperar los puntos de tensión que hacen a la coherencia interna de ese pensamiento. Verón describe a Sartre en actitud de construir un aparato conceptual del cual se serviría para resolver problemas que por una parte deja de lado y que por otra considera, pero en este caso queriendo hacer pasar por "descripción fenomenológica" lo que en verdad no sería más que construcción explicativa y, aún, hipótesis metafísica. Yo creo que, como Merleau-Ponty, Verón se apresura. Ante todo se hace preciso contestar a su método de análisis con los mismos procedimientos que él emplea para interrogar el pensamiento sartreano. Es decir, que trataremos de mostrar en qué Verón construye o inventa sobre la filosofía sartreana ahí donde no la comprende, no quiere comprenderla, o la desconoce. Simultáneamente trataremos de dejar recalcados los puntos donde coincidimos con Verón, y si no se tra-

Para de discutir sobre la relación entre la fenomenología y la ontología sartreanas, me atrevería a afirmar que coincidimos en casi todo. Queda todavía por legitimar nuestro derecho a polemizar en un nivel tan "alto" de comprensión filosófica. En nuestra contestación trataremos de dar cuenta de esa necesidad de legitimación que el lector tendría derecho de postular. Mientras tanto, la claridad, la suspicacia, la atención analítica y la inteligencia que se desprenden de lo que Verón acaba de escribir sobre la fenomenología del Ego de Sartre, nos van allanando el camino. Trataremos, con los medios a nuestro alcance, de aportar claridad a estos problemas que, también para nosotros, permanecen y permanecerán abiertos.

Oscar Masotta

Buenos Aires, 20 de octubre.

Psicología social del miedo *

"La inseguridad colectiva, la pesadilla de la moderna sociedad industrial, es un fenómeno psicológico de cierta complejidad. No es sólo la inseguridad económica causada por la desocupación en masa. En un artículo del Social Research (Septiembre, 1943) sobre la psicología de la revolución moderna, llamé "miedo de lo desconocido" al tipo de miedo que en épocas de crisis padece el ciudadano común. Un análisis de este fenómeno presupone un examen de la interrelación entre el miedo y el conocimiento, tanto individual como social.

I

El miedo del hombre es miedo *de* algo o *por* algo: *de* enfermarse, de perder su dinero, de quedar deshonrado; *por* su salud, familia, status social. La relación entre el primer "algo" y el segundo "algo" y sus respectivas características determinan el tipo peculiar y la intensidad de nuestro miedo.

Tanto uno como otro "algo" tienen naturaleza definida. Sabemos como son. Podemos no conocer cuál de las varias posibilidades cognoscibles tendrá lugar. La relación particular entre nuestro conocimiento y nuestra ignorancia da un color particular a nuestro miedo.

En un caso concreto, el miedo nunca está solo. Siempre anhelamos aunque más no sea que la cosa temida no tenga lugar. El hombre encara un gran peligro sin miedo si en su corazón palpitan un deseo fuerte, una emoción o una pasión. Los hombres y los animales enfurecidos permanecen ciegos ante el peligro. La esperanza puede conquistar al miedo. El hombre, jugador por naturaleza, espera en la desesperanza.

El hombre, como ser finito, que lucha en un mundo que nunca es enteramente su propia obra, está siempre inmerso en cierta clase de miedo y cierto tipo de esperanza, algo de conocimiento y algo de ignorancia.

* *The social psychology of fear* se publicó en *The American Journal of Sociology*, vol. XLIX núm. 6, The University of Chicago Press, Chicago, mayo 1944. Figura en la bibliografía del curso 1959 de "Introducción a la Sociología", Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

El miedo y la esperanza son antagónicos. La esperanza quiere alejar el miedo, demanda acción. El miedo hace que la esperanza tema su fin. El miedo, entremezclado con nuestra esperanza, la esperanza mezclándose en nuestro miedo —cada cual aboga por el conocimiento contra la proclividad del otro por la ignorancia.

Ambos, el miedo y el conocimiento, tienen dimensión social. No podemos empezar por el "Hombre", escrito con mayúscula y de pronto sustituir el hombre universal, por el individuo aislado. Ningún hombre es Hombre —todos son este hombre o aquel otro, entre los hombres. Un "Yo" considera lo que las cosas son para un "Tú" y un "Nosotros" —o, para usar una expresión de Mead, los seres humanos se "toman los roles unos de otros". Sin saber, yo confío en su conocimiento: usted no teme. O usted teme, pero usted no lo sabe; yo sé —descanse en mí. El chico observa a su madre; ella le da confianza. Cada sociedad, que pueda llamarse tal, es un "universo del discurso". El miedo de un hombre no depende exclusivamente de su conocimiento o ignorancia individuales. Dentro del "universo del discurso", el conocimiento de los otros tranquiliza mi ignorancia; la ignorancia ajena hace vacilar mi confianza en mi propio conocimiento. No necesitamos acudir al "contagio", "sugestión" o "imitación".

El miedo de algo por algo, parece ser un miedo parcial. Este algo tiene un carácter definido, el cual si no se conoce es posible conocer. Hay, sin embargo, miedo total. Primero, el miedo a la muerte. Tememos la muerte en razón de nuestra vida; ésta lo incluye todo.

Conocemos la muerte —tiene un carácter definido. Podemos no saber cuánto sufrimiento nos impondrá nuestra muerte, o la clase de vida después de ella, si la hay. Nuestro miedo a la muerte se mezcla con nuestro miedo al sufrimiento que ella nos signifique, con nuestro miedo o nuestra esperanza en una vida ulterior. Nuestro conocimiento, duda o ignorancia, da un tinte particular a nuestro miedo a la muerte. Aunque en todo momento sabemos que debemos morir, no tememos la muerte durante todo el tiempo, sino sólo en algún remoto y oscuro rincón de nuestra mente. No podemos sustraernos a la muerte; podemos solamente tratar de posponerla. Rechazamos la idea. Observamos la muerte a nuestro alrededor, pero nosotros, todavía —no morimos. Es otro individuo el que muere. La vida rehusa pensar en la muerte. Este es el modo del ser que vive, proteger su vida contra el poder de la muerte.

La muerte parece ser inminentemente individual. Cada cual debe morir su propia muerte por sí mismo. El morir aísla al individuo. Sin embargo, la muerte también tiene una dimensión social. Es el final sólo para el individuo. Aunque la muerte aniquile nuestro esperar ella no aniquila el contenido de nuestras esperanzas. Todos sabemos lo sutil de esta diferencia, aún así nadie la puede negar. Isaac muriendo, bendice

a Jacob. Él vive y espera en sus hijos. Ellos continúan —aunque Isaac no tiene esperanzas de compartir la suerte de Jacob. La muerte de Isaac concluye con Isaac para Isaac; no termina con el mundo en el cual él vivió, amó y se preocupó. Otro hombre muere y ve tambalear su mundo, su trabajo, su familia, su país, su reputación o cualquier cosa por la que él se ha preocupado. Ambos temen la muerte —su temor tiene una calidad diferente. La muerte del soldado vencedor y la del derrotado no son enteramente iguales. Uno no puede participar en la alegría de la victoria, el otro no necesita tomar parte en la desdicha de perder una causa. El contenido de la esperanza y de las preocupaciones sobrevive en el primer caso, muere en el segundo. Aunque la diferencia pueda desaparecer en la extensa soledad de la última hora, es todavía real, momentos antes.

La Psicología Social no puede tratar los fenómenos de la vida social sobre la base de un esquema conceptual de una psicología individual, que colocando al Ego en el centro, relaciona el mundo, como ambiente de conducta o campo de fenómenos, al individuo por medio de una flecha de una sola dirección. Ningún hombre realmente en sus cabales se piensa como el mero centro de su mundo. Nadie concibe el mundo en que vive únicamente como su campo de fenómenos o ambiente conductual. Este campo señala y se refiere a algo más allá de sí mismo: el mundo en el cual vivimos nosotros y nuestros semejantes, ambiente potencial de todos, interpretado no sólo por nosotros, sino por el “universo del discurso” en el cual vivimos. La teoría del conocimiento puede referir el mundo a un sujeto trascendental. Si el psicólogo refiere el campo de fenómenos al sujeto psicológico, no puede olvidar que el individuo concreto devuelve la referencia: todos, por egocéntricos que seamos, nos referimos nosotros mismos y nuestro campo de fenómenos hacia un mundo objetivo, que es el mundo de los otros, de una manera u otra, ya sea por el amor, el odio, la preocupación, el trabajo. En este mundo el Ego no es el centro. Si el ambiente es lo que es, en relación con el individuo, el individuo no puede dejar de ser para sí mismo, lo que es en relación al mundo en que vive. Hay dos flechas, ambas señalando en ambas direcciones o interactuando en un toma y daca. La Psicología Social no puede aceptar una psicología individual que olvida la otra dirección.

II

Estas observaciones introductorias pasan muy por encima de las dificultades del tema y sortean muchos escollos. Tienen como finalidad tratar en una forma preliminar nuestro miedo cotidiano.

Hay una clase de miedo que no es miedo de algo definido por algo definido. Puede describirse como miedo de todo por todo o de nada por

nada. En casos extremos este miedo indefinido puede ser más "total" y peor que el miedo a la muerte. Los hombres pueden hasta suicidarse para escapar de su extrema desesperación.

Bajo el nombre de "ansiedad" o "ansiedad básica" este miedo ha llegado a ser de particular interés desde que Kierkegaard legó a la filosofía "existencial" alemana del siglo xx, la distinción entre *Furcht* y *Angst* y los psicopatólogos descubrieron la "neurosis de ansiedad".

El término *Angst*, el francés *angoisse*, el inglés *anguish*, y el latino *angustiae*; todos tienen una raíz que connota "presión", "estrechez". La palabra correspondiente en griego, usada con énfasis por los Padres cristianos es *stenochoria*, "el espacio estrecho". El pecho del hombre se siente oprimido. La ansiedad levanta sus paredes en torno al hombre.

Puedo afirmar que esta ansiedad no es enteramente ajena a nadie. Es vaga —pero por su vaguedad puede ser más poderosa aún. Desde que no existe una amenaza o un peligro definido, sobre los que podríamos actuar, ella paraliza toda acción. Como informe hija de la informe noche, llama en la oscuridad al niño o al hombre solitario. Parece ser una experiencia eminentemente individual. La presencia de otros seres la aleja. O por lo menos así parece.

La relación entre este miedo indefinido y nuestro conocimiento e ignorancia, es dudosa. La psicología tradicional ofrece poca ayuda en este sentido. Kierkegaard y sus discípulos contestan: Tememos *das Nichts* —la nada. Esto es, sin embargo, apenas el resultado de un análisis psicológico. Es un desarrollo filosófico peculiar a una situación en la cual un hombre que ha perdido su dios y su mundo es arrojado contra sí mismo y se enfrenta con *das Nichts*. Por lo menos este *nihil metaphysicum* debe especificarse. Hay demasiados *nihils* lógicamente diferentes. Parece ser un *nihil privativum*. Pero la privación es nuevamente una privación específica.

El sentido común puede sugerir que esta ansiedad es sólo el presentimiento de un mal que puede sucedernos. Simplemente no sabemos cuál de los males conocidos y conocibles será. Esto podrá ser suficiente en los casos leves, en los cuales nuestra ansiedad todavía está al borde de un miedo ordinario. No es suficiente en los otros casos.

¿Qué entendemos por conocimiento e ignorancia? Conocemos esto y aquello —el señor Brown o Chicago. Hay otras cosas que no conocemos —el señor Smith o Kansas City. Si nuestro conocimiento fuera sólo de este tipo —conocimiento de algunas cosas tomadas de entre otras desconocidas, paralizados por el miedo, no podríamos movernos ni actuar. Afortunadamente conocemos más. Sabemos cómo es o cómo puede ser el señor Smith. No podría convertirse de pronto en un elefante y pisotearnos. Él se mantendrá dentro de los límites de un orden definido. Conocemos o creemos conocer este orden. Aunque no sabemos qué pasará,

sabemos qué puede pasar, ya sea esto o aquello. Cada cambio o hecho posible, incluso nuestra muerte, se mantendrá dentro del esquema de un orden determinado. Confiamos en este orden; es el orden del mundo en que vivimos. Sobre esta base y por medio de este esquema identificamos, clasificamos, caracterizamos las cosas. Les damos una ubicación dentro de este orden. Si hay cosas que no conocemos, es simplemente que no sabemos aún cuál es su lugar. Pero ellas tienen una ubicación. El orden es omnicompreensivo. Así un esquema preformado limita y especifica nuestro miedo y guía nuestra acción —ya seamos primitivos o civilizados, animales u hombres.

Llegamos a la estación ferroviaria de una ciudad que no conocemos. La ciudad no es simplemente “un área no estructurada dentro de la estructura cognitiva del campo psicológico”. Sabemos como es: un grupo de calles, casas sobre tierra firme, gente que camina y sabe donde va. La estructura cognitiva de nuestro ambiente no es solamente el campo de fenómenos presentes. Incluye las reglas a las cuales se someterá cualquier cambio del presente campo de fenómenos. Sabemos que el campo de fenómenos es solamente nuestro aspecto presente del campo de todos los demás. Es preestructurado y cognoscible. Sólo completamos un esquema preformado. Más aún, descansamos en los otros: su conocimiento actual es nuestro conocimiento potencial. Nuestro temor se limita a encontrar gangsters, acreedores, parientes, un amor antiguo. Nuestra reacción ante un área totalmente sin estructurar, si la hubiera, sería una neurosis de ansiedad.

Nuestra esperanza gusta sobrepasar este orden hacia el reino de lo imposible. Sabemos sin embargo, que esta esperanza es vana. Trazamos una línea entre lo posible y lo imposible. La esperanza la traspasa. El miedo nunca lo hace. El imposible no nos asusta. Si, sin embargo, bajo el golpe de una experiencia que desbarata nuestro esquema de orden, dudamos o dejamos de confiar en este esquema, la línea divisoria se desvanece y un miedo indefinible invade el alma asombrada.

Ahora podría ser posible especificar el *nihil* en el concepto de ansiedad de Kierkegaard. A nadie se le puede prohibir interpretar el miedo a la muerte como miedo a una nada absoluta. La ansiedad, sin embargo, no es simplemente miedo a la muerte. En la ansiedad no tememos la nada. Tememos algo, no lo conocemos y nos sentimos incapaces de saber qué es. Esta nada es todavía algo; aunque no tenga un carácter definido. No se ajusta a ningún esquema; está fuera de nuestro alcance. Nos impide confiar en cualquier otro orden. No es una nada absoluta sino absoluta “alteridad”. No sería terrible si fuera “nada”. Es terrible por ser “algo” —aunque no sea conocido ni pueda actuarse sobre ello. Esta ansiedad puede mezclarse con el temor a la muerte; la diferencia es aún

una realidad psicológica y da cuenta, por lo menos, de un matiz particular en nuestro miedo a la muerte.

III

Vuelvo a la interpretación de los diferentes casos de ansiedad. Aunque cada caso tiene una larga historia para contar, unos vistazos serán suficientes.

a) Un ser humano se encuentra solo en un bosque por la noche. El ruido de las hojas muertas causa, como dice Lutero —miedo mortal. No se lo puede explicar diciendo simplemente que este hombre teme por su vida o su billetera, a un gangster escondido detrás de un árbol. En la mayoría de los casos podríamos descubrir otra característica, aunque débil: un sentimiento como si algo extraordinario, casi imposible, pudiese acontecer —fantasmas, voces de muertos. La oscuridad no nos permite alcanzar la forma definida de los objetos que a la luz del día sirven de testigos para el orden determinado sobre esta tierra bien ordenada. Más aún, estamos solos, no hay otras personas en las que pudiéramos confiar. Dos chicos en la misma situación temen; cada uno por sí. El más joven confía en el otro —él sabrá. El mayor sabiendo que confían en él, esconde su miedo.

b) En experimentos modernos los animales son llevados a neurosis de ansiedad¹. La tendencia behaviorista parece requerir, primero, que el sistema mental de los gatos se desorganice por un condicionamiento muy artificial de sus respuestas. Luego son atemorizados por una serie de hechos inesperados e inexplicables producidos por las endiabladas invenciones del científico moderno: corrientes eléctricas, viento proveniente de platos de alimentación, paredes de las jaulas que se cierran sobre ellos. Acontece el resultado deseado: el gato enloquece. Por corta que sea la memoria de los gatos, ellos no comen durante días. El cuidado cariñoso acelera la recuperación. El experimentador no puede obtener los mismos resultados con perros. El perro, más cerca del hombre que el gato, confía en el observador. Puede ladrar furiosamente, pero no se vuelve neurótico, a menos de que también lo haga el observador. Podemos asegurar que aun el mundo del gato, que no conocemos, tiene una estructura cognoscitiva y un sistema de orden, que son contrariados por esos experimentos.

Si el experimentador pudiera hacer con los seres humanos lo que hace con los gatos, confrontando un ser humano aislado con hechos tan inexplicables como los mencionados para el caso del gato, todos podríamos ser llevados a una neurosis de ansiedad.

c) Después de la Primera Guerra Mundial los psicólogos y neurólogos

¹ Nos referimos a experimentos realizados en el Instituto de Psiquiatría de la Universidad de Chicago y a otros anteriores de Pavlov.

de Alemania, hicieron un estudio cuidadoso de casos incurables de soldados con heridas cerebrales². Diversas facultades de estos hombres, necesarias para la vida ordinaria, estaban disminuídas. Dentro de ciertos límites lograron desarrollar técnicas sustitutivas por medio de las cuales pudieran desenvolverse dentro del ambiente hospitalario rígidamente ordenado. Todo debe estar siempre en su lugar acostumbrado. Ellos están hechos a un orden particular dentro de un ambiente de extrema rigidez y estrechez y son incapaces de alejarse del mismo, de moverse más allá de este orden —cualquier cambio o disturbio o nueva tarea amenaza íntegramente ese orden, los lleva a una “reacción catastrófica en la cual vuelve su neurosis”. Como este orden es la base de cualquier acción que ellos pueden ejecutar, cualquier cambio los encuentra desválidos y los arroja hacia una especie de miedo que, en los casos extremos, bien puede ser peor y más total que el miedo. Devora su mundo. Su esquema de orden permanece precario aún cuando no esté amenazado por ningún hecho. Es un esquema individual carente de soporte social alguno. No hay “universo del discurso” que lo confirme como hecho usual. Como ellos sienten su precariedad y sospechan la proximidad de un cambio temen que los ataque su miedo. Están algo así como semi-conscientes de una amenaza constante.

d) Opongo a este caso de extrema rigidez un ejemplo de un esquema de extrema flexibilidad: el mundo de una criatura. El niño aún no ha establecido un esquema del orden, un sistema de permanencias rodeando el mundo. Sin embargo el chico no vive en un estado constantes de miedo indefinido. Aunque pudiéramos decir que explora su mundo entre ansioso y curioso, su curiosidad generalmente prevalece sobre su ansiedad. Su sistema de orden está en formación. Aunque cualquier conocimiento actual es aún estrecho, su mente está abierta a un amplio dominio de posibilidades. Mientras explora el mundo —mezcla de lo real y lo imaginario— todavía no traza nuestra línea divisoria. Su juego es medio serio, su seriedad, medio juego. Lentamente amplía su mundo todavía estrecho, reorganizando su orden luego de cada nueva experiencia. Todas sus permanencias son todavía ad-hoc: asunciones a hacer, a revisar y a abandonar. Así se mueve al borde de un abismo, ciega aunque cuidadosamente; un poco ansioso, pero más curioso, retrocediendo ante cada toque de ansiedad, pero haciendo la prueba nuevamente; ignorando las exigencias de la situación que no puede afrontar, evitando lo que no puede conocer. La ignorancia del peligro lo protege mientras juega a conocer.

No podemos aislar al niño. El proceso en el cual él forma su mundo

² K. Golstein, *Naturaleza humana a la luz de la Psicopatología* (Conferencias de William James, Cambridge University Press, 1940). Basadas en varios estudios de K. Golstein y A. Gelb.

preliminar no podría continuar si el niño no supiera que vive en el mundo de sus mayores. Su primera asunción es su madre y el saber que ella tiene. Aquí otra vez se desorienta fácilmente la psicología individual. La madre no es simplemente una de las muchas cosas dentro del campo de los fenómenos. Todo el campo de fenómenos lo refiere a su madre. La presuposición de los conocimientos de su madre acompaña y subyace en todas las hipótesis que el niño hace concernientes a la naturaleza de las cosas. Mientras la criatura construye su propio mundo él "aprende" el mundo de sus mayores. La objetivación se mezcla dando nombres y aprendiendo los nombres. El niño mismo tiene un nombre; él es Jack o simplemente "él" mucho antes de descubrir el Ego. La referencia a su madre y al conocimiento de ella protege el juego de curiosidad contra ansiedad. Atemorizado, el chico se esconde tras el delantal de su madre.

e) Es sorprendente cuánto miedo y peligro puede soportar un soldado en la batalla: I) en la acción; II) si aún hay esperanza, aunque leve, de sobrevivir; III) cuando conoce y puede identificar el peligro; IV) cuando confía en alguien que no muestra temor. Cuanto más flexibles sean sus facultades cognoscitivas, menos expuesto está a los shocks neuróticos. El intelectual nervioso está más a salvo que muchos labradores robustos y sanos. El soldado más valiente, capaz de enfrentar cualquier amenaza directamente, puede temblar ante una situación indefinida de peligros desconocidos y no identificables. Los soldados franco-africanos, guerreros valientes, no comprenden la situación en la estrategia moderna. Confían sin embargo en el conocimiento de sus oficiales blancos. Sólo en el caso de los tanques, los oficiales blancos se encontraron impotentes sobre su miedo, hasta que lograron demostrar cierta similitud entre los tanques y los elefantes en su conducta y modo de encarar. Después de esta guerra pueden ser posibles estudios interesantes relativos a la interrelación entre tipos de miedo particular y las peculiaridades de las armas modernas que difieren ampliamente en cuanto al grado de conocimiento y comprensión que permiten.

IV

En estos ejemplos la distinción entre nuestro temor ordinario de y por una cosa definida y nuestra ansiedad indefinida corresponde a la distinción entre nuestro conocimiento e ignorancia a esta o aquella cosa y nuestro conocimiento e ignorancia del esquema de orden al cual se someten todas las cosas posibles.

Este esquema de orden de lo posible es un sistema de reglas, principios y presuposiciones que se dan por sentadas. Su estructura es compleja. Tales sistemas pueden ser muy diferentes con respecto no sólo al contenido de las reglas sino también a sus propiedades estructurales. Ellos nunca son meros agregados de hábitos heredados o adquiridos concer-

nientes a ciertas reglas para este caso y otras reglas para aquel caso. Ellos son sistemas; si son inconsistentes, pretenden ser consistentes. Pretenden abarcar todos los casos posibles. Ordenan nuestros mundos —los mundos en que nos pensamos, viviendo, actuando, moviéndonos.

No tengo en cuenta todas las controversias de la teoría del conocimiento concernientes al origen y al crecimiento de este sistema. No tienen lugar en la psicología del miedo. Del mismo modo no tengo en consideración los espinosos problemas planteados por la naturaleza, complejidad y posibles variaciones de estos sistemas. Ellos nos conducirían más allá de las dimensiones de este estudio. Los axiomas de dicho sistema pueden ser conocidos a priori o a posteriori; pueden ser “verdaderos” o falsos; sólo presuposiciones, hipótesis o convenciones: pueden ser racionales o mágicos. En el caso del hombre primitivo puede significar las reglas de la magia, las normas de una sociedad de hombres, animales, espíritus, demonios, dioses. En muchos casos concretos del ciudadano común, en esta, nuestra era racional puede comprender principios racionales así como toda clase de reglas empíricas, desde geometría del espacio, las categorías con las cuales pensamos, la ley de causalidad, hasta ciertas presuposiciones dudosas como que hay “progreso” o que los grandes bancos nunca cerrarán sus puertas. El suyo es un mundo en el cual muchas cosas no pueden suceder. En ambos casos significa un sistema universal de permanencias, las cuales justa o equivocadamente damos por sentadas, y sobre cuya base damos a cualquier experiencia nueva un lugar ordenado en nuestro mundo.

Este sistema es la base de nuestra acción. Si no conocemos la naturaleza de un peligro, nosotros hacemos una presuposición. Sin tal presuposición no podemos actuar. Sin dicho esquema no podemos siquiera hacer ninguna presuposición. Tenemos principios morales, individuales o normas sociales de conducta decente. No podemos sin embargo, traducir estos principios o normas a una conducta concreta excepto sobre la base de dicho esquema de orden. Generalmente ni siquiera se nos pide que hagamos tal traducción, puesto que estos principios y normas ya están formuladas en términos de nuestro esquema de orden. De aquí que podamos comprender que una amenaza sería al esquema del orden de lo posible puede quitar a los seres humanos no sólo su capacidad de acción sino también cualquier standard de conducta decente que puedan tener. En este caso el hombre ya no sabe ni lo que puede ni lo que debe hacer. Hasta la esperanza, al perder su guía, pierde su fuerza.

Estos sistemas, aunque sistemas de permanencias, sufren cambios. Están en un proceso continuo aunque generalmente lento de crecimiento y decadencia, integración y desintegración, organización, revisión, reorganización, desorganización. Sin embargo en cualquier fase, la gente que vive y concibe el mundo en los términos de tal sistema, considera que sus

reglas son permanentes. A tal esquema de orden lo podemos llamar "la geometría" de nuestro espacio mental. Hay gran variedad de geometrías posibles. Podríamos mejor pensar en tal geometría como un sistema estratificado de axiomas: estratos superiores basados sobre estratos inferiores. Sobre estos axiomas básicos, otros axioma, que significan un orden adicional, pueden sufrir cambio sin modificar el sistema en conjunto. Ningún individuo o grupo puede soportar un vuelco rápido y radical del sistema completo de permanencias que respalda la consistencia de todos los significados, principios de acción, normas de conducta, expectativas o recuerdos. Tal *bouleversement* lleva a la locura.

Una nueva experiencia puede encajar en nuestro esquema preconcebido. Toma su lugar en nuestro mundo. Otra experiencia puede no encajar. Podemos aceptarla tanto como nos sea posible o podemos rechazarla. Todos tenemos nuestro propio modo de descartar cualquier cosa que no puede adaptarse al sistema. Hasta los científicos tienen su manera de hacerlo.

Algunas consideraciones básicas, tanto del hombre racional como del religioso, se pueden sostener bajo todas las circunstancias. Una hipótesis debe ser válida si provee una posible explicación para cada instancia en la que parezca que no puede sostenerse. Entonces la hipótesis se convierte en "axioma". No dudamos que todo tiene una causa natural sólo porque en una instancia particular no conocemos la causa. El hombre religioso no necesita dudar de la sabiduría y justicia del Todopoderoso porque no comprenda su voluntad inescrutable. Nos dirigimos a nuestra ignorancia y sostenemos el axioma.

Una nueva experiencia nos puede llevar a revisar algo en nuestro sistema de permanencias. Los individuos, las sociedades, las edades mentales, los períodos de una civilización, difieren ampliamente en su capacidad para tal revisión. Algunas veces parece como si la permanencia particular que no se puede mantener esté engranada o enmarañada con otras permanencias más básicas que no pueden cambiarse sin trastocar el sistema completo. En este caso el sistema es rígido. La rigidez o flexibilidad de nuestro sistema determinan nuestra capacidad para reestructurar o reorganizar nuestro campo psicológico actual. Una mentalidad rígida está más expuesta que una flexible a un ataque de miedo indefinido.

El sistema de cosas que se da por sentado está socialmente establecido, diariamente confirmado por el testimonio de la sociedad en que vivimos. Ordena el "universo del discurso". Cualquier cosa que sucede se interpreta en sus términos. Tiene un poder enorme. El individuo común se desvía dentro de los términos de las alternativas que ofrece o que por lo menos tolera.

El "universo del discurso" protege al individuo del miedo indefinido. El

individuo sucumbe fácilmente, ya sea cuando es alejado del "universo del discurso" como cuando este universo deja de ofrecerle su apoyo. "El hombre, al igual que la vid generosa, vive apoyado".

En cada fase de la historia de una sociedad, chica o grande, encontramos un sistema estratificado de cosas que se dan por descontadas. Los distintos sistemas difieren ampliamente en cuanto a su poder de permanencia, ellos dan a la sociedad su resistencia a los shocks, sin fuerza directriz. El análisis de las cualidades estructurales de tal sistema en un momento dado es la parte más importante aunque más difícil de la tarea de un psicólogo social que en tiempos de tensión puede ser llamado para diagnosticar un peligro de "inseguridad colectiva".

V

Puesto que el análisis incluso de un solo caso de inseguridad colectiva iría más allá de la dimensión de este estudio, me limito a unas pocas observaciones fragmentarias acerca de la estructura y rol del "universo del discurso" en una era religiosa y en una racional, en una sociedad democrática y en una totalitaria.

La inseguridad colectiva puede interpretarse como un conjunto de múltiples razones definidas de un miedo definido que amenaza la multiplicidad de un individuo de una sociedad: la población civil en la guerra moderna —maridos, hijos y padres son muertos en el campo de batalla, incursiones aéreas destruyen casas a la noche, la Gestapo se presenta por la mañana. Estas son razones suficientes para temer. Aún así todos saben como es. Yo distingo de este significado posible de inseguridad colectiva otro significado, en el cual un miedo indefinido invade una comunidad y priva a sus razones de miedo definido la nitidez a base de la cual sería posible actuar. Nadie sabe qué temer o qué hacer. En este caso la conducta de una sociedad es diferente.

Los Padres de la Iglesia encuentran al pagano en constante ansiedad. En el siglo III el "universo del discurso" a través del ingenio universal es una jungla impenetrable de supersticiones en competencia. El principio divino tras los incontables dioses del panteón romano es sólo una palabra impotente salvo para unos pocos restos de la clase superior en vías de desaparecer. Cientos de dioses grandes y pequeños compitiendo entre sí, pero forzados a tolerarse, una horda incontable de sacerdotes, magos, profetas, brujas, hechiceros y astrólogos tratando de sobresalir en su venta de esperanzas y temores. El individuo aprisionado difícilmente puede dar un paso sin elaborar ritos para elegir los males reales o imaginarios. El "universo del discurso" no da una orientación —las prácticas se contradicen y ningún dios o demonio debe ser ofendido. El individuo sujeto a presiones opuestas, se mueve sin ayuda en un mundo

incontrolable. Las comunidades cambiantes y precarias no ofrecen apoyo a la elección individual. Sólo los fuertes se aferran a los Isis o Mitras o se satisfacen usando una pequeña serpiente dorada alrededor del cuello e ignorando a los otros y a sus dioses. En esta situación el Dios Cristiano vence a todos los otros competidores. Sólo sobrevive uno: el dios judío. El, sin embargo, no menos intolerante que el cristiano, pero en cierto modo satisfecho con su pueblo elegido, apenas compitió en el resto del mundo.

Las razones de la victoria cristiana son diversas. Sólo algunas de ellas se relacionan con el problema del miedo. Los dioses deben su nacimiento y poder a las otras necesidades y pasiones humanas más allá del miedo. *Timor non fecit deos*, aunque *sacerdotes fecerunt timores*. Aún así el miedo tiene su parte en la victoria cristiana. No el miedo al dios cristiano sino el miedo a los múltiples temores fue lo que condujo al pagano a la veneración de un dios único. La protección que encontraron fue terrible: 1) la intolerancia y el fervor exclusivo simplificaron y sistematizaron su esquema del mundo: una selva fue convertida en un país ordenado con un simple sistema de carreteras y rutas. 2) Una comunidad exclusiva con un "universo del discurso" cerrado sostuvo y confirmó este sistema. 3) El Dios cristiano, para ser el dios de Abraham y Jacob o Cristo, es un Dios personal —un Dios de amor, cuidado y esperanza, el padre a cuyas rodillas acude desesperado el rebaño de fieles— más fuerte que cualquier temor definido o indefinido, para aquellos que confían, soportan y ruegan. Así el único humilde dios de los cristianos venció los muchos y fascinantes paganos y libertó el pecho del pagano oprimido por la angustia mezclando el respeto a su miedo, la esperanza a su respeto, el amor a su esperanza —de manera única nunca igualada por ningún otro dios.

Para el hombre racional de la era industrial todo tiene una causa "natural". No interviene ningún demonio. Sin embargo, en época de crisis, él también puede ser presa de un miedo indefinido. Delineo levemente las causas de su debilidad potencial.

Debíamos empezar por comprender que el hombre racional es el heredero de un largo período de relativa seguridad en el cual él acumuló una serie de hechos que se dan por sentados. Esta formación dudosa puede ser parcialmente responsable de su vulnerabilidad. Su esquema de orden es racional solamente en teoría. No es suficiente mencionar una causa natural. Debemos conocerla. Las causas de una crisis económica o social en nuestra época son de una complejidad infinita. Desde la simple ley de causalidad nadie puede derivar ninguna guía para actuar. El sistema de cosas que el hombre medio da por sentado consiste principalmente en reglas generales vagas, experiencias simplificadas, arraigadas como hábitos. Proveen al hombre moderno con una cantidad de

causas sustitutivas. Ellas guían su juicio y acción. Después de un período de pacífica prosperidad, el orden relativo de la vida económica se convierte en el orden absoluto del mundo. El hombre puede aceptar el hecho de que hay, y aparentemente debe haber ciclos económicos, aunque no consigue comprender sus causas. Un poco más de depresión económica y suceden muchas cosas para las cuales no habrá lugar en su mundo ordenado. El ya no sabe lo que puede suceder. Un halo de miedo indefinido abate sus diferentes razones para un miedo definido. Él recurre a los otros, al "universo del discurso". Pero el sacudido esquema de orden no es sólo su sistema individual: es el sistema de presuposiciones que subyacen al propio "universo del discurso".

Algo ha sucedido a este universo. Lo sentimos aunque es difícil decir qué es. Podemos comprenderlo sólo en una crisis aguda, aunque haya tenido lugar hace mucho tiempo, en ningún momento en particular. Parece como si de pronto nadie realmente creyera en lo que todavía se da por sentado. Los capitalistas ya no se sienten seguros de su capitalismo; los socialistas están extrañamente inseguros de su socialismo. Una nota artificial sugiere un esfuerzo convulsivo, las voces están extranguladas. De pronto las grandes y antiguas palabras suenan a hueco. ¿Libertad? El hombre medio en su corazón sabe qué significa. Su concepto consciente sin embargo está vinculado y formulado en términos de estas o aquellas condiciones materiales. Ellas se daban por sentado y ahora están amenazadas. Él no puede reconocer la libertad y todo su significado cae por la borda dejando un vacío. ¿Qué significan la "libertad de expresión" la "persecución de la felicidad" o "democracia" si yo no sé cómo ganarme la vida decentemente por medio de un trabajo decente? El andamio de pensamientos que guía el discurso empieza a tambalearse —nos abandona la confianza. Un miedo indefinido invade la mente azorada, disminuye nuestra facultad de orientación y por tanto de acción.

El "universo del discurso" se quiebra, diferentes grietas se entrecruzan. Las causas sustitutivas simplificadas se enfrentan. ¿Qué o quién es el responsable? Ambos contendientes hablan diferentes idiomas. Cada uno para sí, ensordecido a los otros. Ya no hay discurso. No hay respuesta —ni raciocinio, ni intercambio de argumentos. Grupos hostiles agrupados en torno a diferentes "causas" no tienen bases sobre las cuales discutir. Humor, chistes y bromas desaparecen. Ellas presuponen despreocupación; la ansiedad no bromea. En las elecciones estos tratan de explicar causas complejas y musitan sin convicción razones impotentes de conveniencias para ser cautos —los otros tristemente determinados— gritan por un cambio a cualquier precio. Si los líderes democráticos no triunfan en restaurar el marco de referencia y reestructurar el espacio mental, hasta el ciudadano ordinario de decencia media está en peligro de caer víctima del gran simplificador, el demagogo, la calamidad de la sociedad moderna.

Dondequiera que analicemos tal situación ponemos énfasis en la inseguridad económica causada por la desocupación en masa. Cuando todos tienen su empleo, a la larga no hay inseguridad mental. Concedido; sin embargo las sociedades en los diferentes períodos, los diferentes estratos y los diferentes grupos dentro de una sociedad, difieren en su capacidad psicológica para soportar la inseguridad económica. Más aún, "el tener un empleo" juega sólo un papel económico. El "universo del discurso" en la sociedad industrial no es sólo un universo de palabra oral. Es una combinación enorme de actividades interrelacionadas, en un proceso de producción, distribución y consumo. Nuestro trabajo es la parte del modo en que participamos dentro de ese mundo, es una pequeña rueda aquí o allá. Sin trabajo podemos vernos desvinculados de este proceso y podemos sentirnos inseguros aun percibiendo nuestro salario completo de un seguro de desocupación. El hombre moderno sin empleo se encuentra extrañamente solo. Está mal preparado para ese aislamiento. La "diversión" es sólo un escape. El "universo del discurso" se conmueve; el procedimiento democrático está obstaculizado. Las "causas" son difíciles de desentrañar. La voz incierta de los gobiernos ya no llega al ciudadano medio. La inseguridad colectiva sacude la seguridad precaria de un individuo sin apoyo. Esta es la hora psicológica del líder totalitario. Él se apropia del miedo indefinido.

¿Cómo procede? Hay una plaza llena de gente desocupada, oyendo un micrófono. La voz hueca del *Führer* grita en un tono seguro: "Hombres y mujeres alemanes, lo primero es lo primario! ¡Lo segundo es secundario!" El psicólogo social no debe reírse de este importante enunciado. Los truismos tienen su peso en la era racional. Es obvio que el hombre tiene razón. Las cosas primeras vienen primero. El sabe qué viene primero y qué viene después— hace tiempo que todos saben que es. Él tiene un camino, una línea —él actúa.

Él da un simple marco de referencia, simplemente causas; quienquiera que se adhiera a él, estará libre de confusiones. Muchos se adhieren sin otra razón, en un esfuerzo convulsivo de ceguera voluntaria. Las cosas primeras vienen primero —no hay acción eficiente sin obediencia. El ciudadano obedece. El líder elimina el "universo del discurso" que de todas maneras no era sino el vehículo de la inseguridad. El pensamiento es manipulado. Tiene el monopolio de la manipulación. La agrupación voluntaria es cercenada, prohibida, "coordinada". Cada uno tiene su lugar dentro de la maquinaria —un empleo— y se le dice qué debe hacer y pensar. El pensamiento espontáneo todavía juega un rol dentro del grupo de jerarcas hasta que se lo elimina por las purgas. El miedo indefinido se reemplaza por el definido a la Gestapo, —las únicas alternativas son sumisión o muerte.

Es un sistema simple. La transición del sistema democrático al totalitario es fácil cuando el camino es allanado por el miedo indefinido. Es posible que sea difícil el retorno —se necesita algo más que la remoción de éste o aquél gobernante o pandilla. Un esquema común de orden debe ser restaurado para sostener un “universo del discurso” espontáneo, sin el cual ninguna democracia es tal. Solamente las razones definidas de las esperanzas pueden conquistar el poder del miedo indefinido. No se puede esperar que la desesperación produzca una democracia de gente respetable.

(Traducción de NORA R. DE CORTASA; supervisada por MARTA BECHIS)

Pasternak y el calendario de la Revolución *

I

El Doctor Jivago de Boris Pasternak nos impresiona, ante todo, por su arcaísmo tanto en las ideas como en el estilo. Los críticos occidentales, al situar este libro en el reciente movimiento ruso de revulsión contra el stalinismo han encontrado en él la más consumada expresión literaria de este movimiento. *El Doctor Jivago* no es eso sin embargo: los lazos que lo unen a la Rusia de 1950, a los sufrimientos, a las inquietudes, a los exámenes de conciencia de la actual generación soviética son prácticamente inexistentes. Es la parábola de una generación desaparecida. Pasternak, que tendrá dentro de poco tiempo 70 años, y cuya formación se remonta a los años que precedieron inmediatamente a la Revolución de Octubre, hubiera podido escribir este libro en 1921 ó 1922. Todo sucede como si su espíritu se hubiera detenido en esa época, a consecuencia del traumatismo de la Revolución, como si casi todas las experiencias que atravesó su país posteriormente no hubieran dejado en él ningún rastro. Su sensibilidad no ha sido tocada, apenas rozada, por el gran drama sombrío, no exento de esperanza, de los treinta últimos años de la historia de Rusia. En efecto, la historia de *El Doctor Jivago* acaba en 1922. Pasternak la pone artificialmente "al día" mediante dos addenda breves y apresurados (su *Conclusión* y su *Epílogo*). El primero, sobrevuela rápidamente los años 1922-1929, y nos lleva a la muerte de Jivago. Con el segundo saltamos hasta 1950. En estas addenda, que no poseen casi ninguna de las mejores cualidades de la obra, se despliegan todas sus debilidades y sus inconsecuencias, agrandadas hasta el absurdo.

Se puede, por otra parte, encontrar mucho del clima, del color local y de las ideas de *El Doctor Jivago* en los poemas y la prosa de Andrey Belyi, Zinaida Gippius, Evgenii Zamyatin, Marietta Shaginian y otros escritores de los años 1920, considerados en otro tiempo con fines polémicos como "emigrados del interior". Este nombre les fue adjudicado porque, si bien vivían, trabajaban y publicaban sus obras bajo el régimen de los

* *Les Temps Modernes*, año XIV, núm. 155, enero 1959, París; trad. del inglés por Jean Dixsaut.

Soviets, no compartían menos, en cierta medida, las ideas y las actitudes de los verdaderos emigrados antibolcheviques. Algunos, como Gippius y Zamyatin, partieron finalmente al extranjero donde proclamaron sin apremios su oposición a la Revolución. Otros se adaptaron, y después de erigirse en "camaradas de ruta" se convirtieron en los poetas de la corte de Stalin. Como Shaginian quien obtuvo el Premio Stalin. La voz de un verdadero emigrado del interior nos llega con Pasternak, quien no ha evolucionado mucho, ni en su hostilidad con respecto al bolcheviquismo, ni en su profundo arraigo físico y poético a Rusia. En cierto modo, llegó a conservar intacta durante cerca de cuarenta años esta fidelidad a sí mismo que lo caracteriza. Su modo de ver, sus emociones y su imaginación han llegado a estar como cerrados a las numerosas y profundas transformaciones que han hecho a su país irreconocible, así como a ciertas tormentas que se han abatido sobre él en el intervalo. Esto atestigua no sólo del vigor orgánico de su carácter sino también de su extraordinaria rigidez y de sus limitaciones en el campo de la sensibilidad. *El Doctor Jivago* es un fenómeno de resurrección. Pero, surgido de entre los muertos, es el lenguaje de los muertos y no el de los vivos, el que habla Pasternak.

II

Siendo *El Doctor Jivago* una novela política *por excelencia* es necesario para juzgarla partir de un análisis de su mensaje político. Este mensaje es colocado por el autor en la boca de su héroe, que es en gran medida una proyección de sí mismo, así como en las de varios otros personajes que hablan abundantemente de sus actitudes hacia la Revolución. Todos insisten en el fracaso de la Revolución, en su incapacidad para resolver ningún problema, en la violencia ejercida contra la persona humana, en las desilusiones que ha hecho nacer. La intriga está concebida como ilustración de esta crítica. Casi todos los personajes se ven reducidos a la miseria, a la desesperación, a la muerte; el amor y el sentido de la humanidad son vencidos y eliminados por "la política de la revolución". En el trasfondo, Rusia, agitada por convulsiones insensatas, sufriendo mil tormentos, sin otro fin que una expiación mística del pecado. El Cristianismo es la esperanza y el refugio, un cristianismo que no necesita ser claramente definido, pero que se reconoce en su visión humanitaria del mundo, su humildad, su aceptación de la condición humana. De este cristianismo casi fatalista surgen al fin de cuentas los vagos vislumbres de reconciliación aún con la revolución, y esta sorprendente nota de optimismo con la que finaliza la novela. Quizá, parece indicar el autor, la gran expiación ha terminado; es el fin del diluvio: los raros sobrevivientes ya sienten como un "presagio de libertad en el aire" y prestan oídos a

“la silenciosa música de la felicidad”; experimentan “una alegría apacible por la santa ciudad” de Moscú.

Un mensaje de este orden depende de la fe y no se presta a la discusión racional. Por otra parte, en el plano artístico, es de una dudosa fecundidad. Dotados de estas únicas convicciones, los personajes de Pasternak permanecen desde el principio en el exterior de la revolución. Están privados de toda esperanza de contacto con ella y su psicología queda estática. Naturalmente, el autor es sensible a este hecho y se esfuerza por animarlos, por hacerlos entrar “al interior” de la revolución, por prestarles alguna especie de dilema. Nos presenta a su Doctor Jivago como si fuera primero casi un revolucionario, o al menos cuyas simpatías van a la revolución, y que, posteriormente, desilusionado, renuncia por desesperación. De igual modo, se esfuerza por dar una cierta complejidad a otros personajes, tales como Strelnikov, el comandante Rojo, y Lara, mujer de Strelnikov y amante de Jivago. Pero fracasa cada vez. Es la cuadratura del círculo. Un escritor ruso condenando la Revolución de Octubre en nombre de los principios cristianos, quizá hubiera podido darnos una nueva versión del *Génie du Christianisme*, pero no una imagen verdadera, coherente y convincente de la Revolución, de los hombres que la han hecho o vivido.

¿Cómo llega Pasternak a este rechazo? ¿La simpatía que profesa (con Jivago) por la revolución naciente no es más que hipocresía? Ciertamente no. Es víctima de una confusión sincera y, en un sentido, trágica. Nos da él mismo la prueba cuando describe el estado de espíritu de Jivago, es decir el suyo, poco antes de octubre de 1917: “Había también su lealtad y su admiración por la revolución tal como se la comprendía en las clases medias, tal como los estudiantes que siguieron a Blok en 1905 la habían comprendido”. Es necesario recordar que la revolución preconizada por las clases medias en 1905, tenía por ideal ya sea un régimen zarista transformado en monarquía constitucional, ya sea a lo sumo una república burguesa liberal-radical. Esta revolución burguesa abortada se oponía implícitamente a la revolución proletaria de 1917. Pasternak-Jivago no ve bien que sus sentimientos “de admiración y de lealtad” hacia una no pueden más que ponerlo en conflicto con la otra.

La confusión se extiende aún más: el Jivago de 1917 no parece darse cuenta que esta “lealtad a las ideas de 1905” ya no es más que un recuerdo que se desvanece. “En este círculo familiar, continúa Pasternak, había igualmente un pregusto de cosas nuevas. Encerraba presagios y promesas que, antes de la guerra, entre 1912 y 1914 habían hecho su aparición en el pensamiento, el arte y la vida rusos, en el destino de toda Rusia como en el suyo propio”. Esta alusión al pasado sería mucho más elocuente para un ruso, si pudiera leerla, que para un occidental. “Entre 1912 y 1914”, las clases medias rusas, es decir, la burguesía, habían netamente

vuelto la espalda a su propio radicalismo de 1905, y tomado distancia con respecto al movimiento revolucionario clandestino, buscando únicamente su salvación en la liberalización del régimen zarista. La inteligencia de tendencia socialista y radical moderada, alentada por un ligero relajamiento de la autocracia, hablaba de la "liquidación de las ilusiones y de los métodos de 1905"; los bolcheviques eran ya prácticamente los únicos en mantener la tradición de la acción revolucionaria. Fuera de sus filas, sólo Plekhanov y Trotzky (y sus partidarios muy poco numerosos), continuaban en la misma actitud. Tal era entonces el estado de ánimo general que Pasternak-Jivago recuerda en 1917, pensando "que sería bueno retornar a este clima, una vez acabada la guerra, verlo renacer y desarrollarse como era bueno volver a casa". Así, aún en este estado, en vísperas de la insurrección de octubre y mucho antes de toda desilusión, "la lealtad y la admiración por la revolución" no son más que, en Jivago, una nostalgia transfigurada y sublimada de la Rusia prerrevolucionaria.

Sorda e inconsciente en sus orígenes, esta nostalgia gana terreno y surge más tarde a la superficie. "Recuerdo todavía el tiempo en que todos aceptábamos la apacible visión de las cosas del siglo pasado", dice Lara a Jivago. "Era admitido desde el principio que se obedecería a la razón, que era justo y natural actuar según su conciencia..." Agrega (¡cómo si Rusia no hubiera conocido durante la mayor parte de esta edad de oro, "el siglo pasado", la esclavitud; la semiesclavitud el resto del tiempo!). "Y después, de este modo de vivir, calmo, inocente, mesurado nos sumergimos en las lágrimas y la sangre, en la locura colectiva... Debes recordar mejor que yo el comienzo de esta desintegración, como todo se desmoronó de un solo golpe, las comunicaciones y el abastecimiento de las ciudades, los fundamentos de la vida familiar y los criterios morales conscientes".

"Continúa", lanza Jivago. "Sé lo que vas a decir después. ¡Qué sencillo parece cuando lo dices! Es una alegría oírte hablar".

La letanía sobre los compromisos rotos de octubre reposa, entonces, sobre falsas premisas: la Revolución de Octubre no había prometido nunca satisfacerle su nostalgia a él, Pasternak, y "volver al clima" de 1912-1914, sin hablar de aquel del siglo XIX. Funda su acusación en el hecho de que la Revolución de Octubre, no fue una revolución burguesa o más bien que no se contentó con una tímida reforma del antiguo régimen. De todas las acusaciones efectuadas contra el bolcheviquismo, he aquí, seguramente, la más arcaica. Cuando vio la luz, hacia 1921, era todavía el eco de una controversia reciente. En 1958 nos llega como una voz de ultratumba.

III

François Mauriac escribe: "Como *La Guerra y la Paz*, *El Doctor Jivago* no sólo restituye destinos particulares, sino también la historia política que nace de ellos y que, a su vez, les da su inflexión propia y su significación."

Mauriac siente naturalmente la más grande simpatía por el cristianismo de Pasternak. ¿Pero su opinión reposa también sobre un examen de *El Doctor Jivago* en tanto novela? Aún si Pasternak mismo, por ciertas imitaciones de detalle en la composición y el estilo, recuerda a *La Guerra y la Paz*, no se comprende cómo un novelista pueda hacer seriamente esta comparación.

El vasto fresco de Tolstoi respira vida. Nos presenta una multitud de imágenes de un vigor admirable y ricamente individualizadas de un medio social que no pierde nada de su estructura orgánica. En *El Doctor Jivago*, el único medio, muy fragmentario, que está dotado de vida, y esto sólo en los primeros capítulos, es aquel de la intelligentsia prerrevolucionaria, la que, platónicamente "fiel a las ideas de 1905", de hecho se ha adaptado sin pena al antiguo régimen, y lleva una blanda vida entre la alta y la mediana burguesía por un lado, y la burocracia zarista por el otro. Después de 1917 este medio se desintegra y se dispersa, como era fatal. Como nada toma su lugar, sus *membra disjecta* son, en tanto individuos, arrastrados en el torbellino que los lleva a una nada social donde buscan el eco de su felicidad perdida. Ninguna *historia política* emerge de sus destinos particulares, y menos aún la *historia política* de la era bolchevique.

Tolstoi sitúa a sus personajes de *La Guerra y La Paz* en el centro mismo de los grandes acontecimientos de su tiempo. Los arroja en la corriente de la historia que los lleva hacia su hundimiento o su apoteosis. Pasternak instala sus personajes en las malezas y las aguas estancadas. No participan de ningún acontecimiento importante, ni siquiera asisten a él. ¿Qué sería *La Guerra y la Paz*, sin Austerlitz y Borodino, sin el incendio de Moscú, sin la corte del zar y el estado mayor de Kutuzov, y sin la retirada de la Grande Armée, todo recreado por el genio épico de Tolstoi? ¿Con qué significación *los destinos particulares* de Pedro Buzukhov y Andrés Bolkonsky estarían cargados si no estuvieran tan profunda y activamente comprometidos en estos acontecimientos? El drama de los años 1917-1921 fue por lo menos tan grande como el de 1812, y tuvo consecuencias mucho más considerables. Sin embargo Pasternak no logra jamás darnos una idea general de su tema central, de sus acontecimientos esenciales, y de sus actores más significativos. No es que solamente no posea el don de la narración épica y que no tenga el senti-

do de la historia. Huye de la historia, como sus personajes principales huyen sin cesar el azote de la revolución.

No escuchamos en *El Doctor Jivago* más que un eco, ridículamente lejano, del tormentoso preludio de 1905. Después, durante la Gran Guerra, hasta septiembre de 1917, Jivago sirve como médico militar en un pueblo perdido de los Cárpatos, y en un pequeño pueblo de Galicia sobre la frontera húngara. Vuelve a Moscú casi a la víspera de la insurrección de Octubre y se queda cuando estalla. Lo que ve, lo que siente, lo que tiene que decir a este respecto, se limita a algunas frases chatas y poco significativas, las que, reunidas, no llenan más de media página. A lo largo del levantamiento que duró en Moscú mucho más que en Petrogrado, y que fue también más sangriento, no abandona su departamento. Su hijo se ha resfriado, sus amigos vienen a charlar, y hablan de ese combate que se desarrolla afuera. Después de haberse quedado detenidos en su casa durante tres días, se vuelven al fin. "Youri estaba contento de su presencia durante la enfermedad de Sasha, y Tonya les perdonaba haber agregado al desorden general. Pero se habían sentido obligados a cumplir con sus huéspedes, con una charla continua que había agotado a Youri, y se sintió contento al verlos partir". He aquí todo lo que nos llega del levantamiento: no aparece ningún personaje que se haya mezclado. En la página siguiente, se nos dice bruscamente que Jivago estaba "emocionado, trastornado por la grandeza de ese momento, y por la significación que tendría en los siglos por venir". Debemos creer al autor de palabra, porque no hemos visto a nadie emocionado, ni "trastornado". Jivago ni siquiera ha tratado de entrever, por la ventana de su departamento o a través de las hendiduras de su persiana, este acontecimiento de "tal significación para los siglos por venir". La revolución no ha hecho más que agregarse al "desorden general" de su casa, y exponerlo a "la charla incesante" de sus amigos. ¡Qué extraña falta de sentido artístico en el autor, e intelectualmente, qué infantilismo!

Siguen a esto algunas páginas pobres e incoherentes, que nos muestran cómo la revolución continúa agravando "el desorden general" de su familia. Después Moscú es presa del hambre, de las epidemias, del frío. El mismo Jivago se enferma de tifus, y se cura. El autor y su héroe comienzan ya a machacar sobre el desmoronamiento de la civilización y la deteriorización catastrófica de la naturaleza humana. "Durante este tiempo los Jivago sufrían hasta los límites de su resistencia. Desprovistos de todo, se morían de hambre. Youri fue a ver al miembro del partido que había salvado anteriormente, aquel que había sido víctima de un asalto. Este hombre lo ayudó cuanto pudo, pero era el comienzo de la guerra civil y no se encontraba casi nunca en Moscú. Pensaba por otra parte, que las privaciones sufridas en esa época eran naturales y él mismo conocía el hambre, aunque lo escondiera". Así los Jivago hacen sus valijas

y parten hacia los Urales, esperando retomar fuerzas, encontrar un poco de bienestar y de paz en lo que había sido antes el patrimonio familiar.

Hemos dejado el Moscú de los primeros meses de la guerra civil, una ciudad hambrienta, tensa y dura, sin la mínima alusión a los problemas que la agitan: la guerra y la paz, Brest-Litovsk, la amenaza alemana sobre Petrogrado, el traslado del gobierno de Lenín a Moscú, las tentativas de la contrarrevolución para unirse, la esperanza que la revolución llegaría a Europa, la disolución definitiva del antiguo ejército, el levantamiento de los Socialistas Revolucionarios de Izquierda y la aparición del nuevo ejército, sin hablar de la distribución de las tierras entre los campesinos, del control de los trabajadores sobre la industria, de los comienzos de la socialización, del atentado contra Lenín, de las primeras olas del terror rojo, etc... , todo esto produciéndose durante los meses en que Jivago se encontraba en Moscú. Nunca tenemos el menor sentimiento del patetismo intenso de este período, del entusiasmo de la muchedumbre, de las grandes esperanzas sin las cuales las decepciones violentas no tienen sentido. Es apenas posible adivinar que los Blancos ya han cortado a Moscú de sus bases de combustibles y de alimentos al sur; de este modo el hambre y el caos nos parecen las consecuencias de un derrumbamiento apocalíptico del nivel moral.

El azar me ha hecho leer al mismo tiempo que *El Doctor Jivago* el manuscrito de las memorias de un viejo trabajador que, siendo anarquista, tomó parte en el levantamiento bolchevique de Moscú. Sin ninguna pretensión literaria, muy sencillamente, describe el mismo período que ocupa a Pasternak; y él también está amargamente desilusionado con el resultado de la revolución. Pero qué diferencia entre estas dos imágenes de la misma ciudad (¡de las mismas calles!) en el mismo momento! Los dos hombres nos describen el hambre y los sufrimientos. Pero el viejo anarquista pinta también inolvidables escenas en las calles, las que como podía verlas desde una esquina, estaban llenas de obreros rojos armándose a prisa, y aún de mutilados de guerra suplicando que se les diera armas; y después las mismas calles transformadas en campos de batalla; y hace revivir el heroísmo tenso e inspirado de los trabajadores de Moscú; de esta atmósfera Pasternak no nos envía siquiera una bocanada. Una vez más, es como si Tolstoi hubiera traído a Pedro Bezukhov a Moscú en llamas únicamente para dejarlo llorar sobre el hambre y las ruinas, sin hacerle (sin hacernos) sentir cómo este vasto incendio trágico ilumina el pasado y el presente de Rusia. Para Tolstoi, el incendio de Moscú, las crueldades y los sufrimientos de 1912 no eran simplemente atrocidades, o sino Tolstoi no hubiera sido él mismo y *La Guerra y la Paz* no sería lo que es. Para Pasternak la revolución es ante todo una atrocidad.

El descontento de Jivago crece durante su largo y penoso viaje hasta los Urales. Debe viajar en un tren de mercaderías atestado, desbordando

miseria humana. Encontramos allí una de las mejores descripciones de Pasternak. Escenas y episodios suenan a verdadero —la literatura de los años 1920 está llena de descripciones semejantes. Jivago se preocupa ante todo de su bienestar y del de su familia, aunque trate de “defender la revolución” en el curso de un breve diálogo poco vivo con un político anti-bolchevique que marcha a la deportación. En los Urales acaba por asquearse completamente del nuevo régimen y de toda su época, cuando sus esperanzas de abundancia y de calma en la propiedad familiar son burladas, cuando se siente desgarrado entre su amor por Lara y su fidelidad a su mujer, y finalmente cuando los simpatizantes rojos le tienden una celada en el camino, y lo obligan a servirles de médico.

La descripción de la Fraternidad del Bosque está hecha con fuerza. Se encuentra el sentimiento del espacio, del espacio siberiano, de la crueldad y de la piedad de la naturaleza y del hombre, del salvajismo esencial del combate. Y sin embargo estamos aquí en la extrema periferia de la guerra civil, en un rincón perdido y helado de la madre Rusia (el mismo Pasternak pasó esos años en los Urales, pero no en una fraternidad de bosque). Los tipos, o más bien las situaciones que describe son convincentes, y a veces fascinantes (por ejemplo los manejos de la bruja en la fraternidad); pero son accesorios. Presentan la franja anárquica del ejército rojo que libra batalla contra Kolchak, Denikin, Yudenich y Wrangel, en otra parte, lejos, al oeste en su gran mayoría, en Rusia de Europa. Allí los elementos humanos, los problemas y las situaciones eran diferentes de los de la Fraternidad, aunque la guerra civil fuera en todas partes cruel y salvaje. En todo caso la Fraternidad del Bosque constituye, aún para una novela, una base demasiado débil para la *historia política* de ese período.

Es allí en el campamento de los guerrilleros, que Jivago se separa definitivamente de la revolución. Raptado en el camino, protesta violentamente contra esta violación de sus derechos de individuo, contra el insulto a la dignidad humana y el desmoronamiento de la moralidad. Después de dieciocho meses de cautiverio, donde se siente a veces casi más próximo de los Blancos que de los Rojos, logra escaparse. Si la historia se detuviera ahí, se podría decir que tiene su lógica psicológica y artística, y que el autor “la ha tomado de la vida”. Pero Pasternak no se contenta con esto. Como no se siente capaz de animar retratos y un relato objetivo, no cesa de idealizar a su héroe (su propia proyección) y no nos permite dudar que comparte las ideas de Jivago, su emoción y toda su indignación. (Casi todos los personajes hacen lo mismo, porque Pasternak nunca logra crear uno que haga contraste o contrapeso a su héroe.) Políticamente y artísticamente, Pasternak se encierra así en una inconsecuencia reveladora. Sabemos que Jivago ha pasado varios años en el ejército zarista; su conducta durante todo ese período ha sido sumi-

sa; no ha hecho historias con respecto a sus derechos sagrados de individuo y a su dignidad ofendida. Con ello reconoce implícitamente el derecho del *antiguo régimen* para enrolarlo a la fuerza: sólo a los guerrilleros rojos les niega ese derecho. Sin embargo no hacen otra cosa que el antiguo ejército: lo obligan a cuidar sus heridos. La diferencia estriba en que unos le han enviado una hoja de movilización y los otros lo han raptado —todavía no habían tenido tiempo de elaborar un sistema para movilizar a los doctores de modo “civilizado”. Y no obstante, si seguimos la moral de Pasternak-Jivago, este detalle carece de importancia: en todo caso este doctor poeta idealista y humanitario no debería hacer distinciones morales entre los soldados heridos que atiende, ya sean zaristas o rojos. ¿Entonces por qué solamente ahora se siente insultado en su dignidad de hombre?

La juxtaposición de estas dos situaciones en la vida de Jivago es también reveladora desde otros puntos de vista. Cerca del frente de los Cárpatos. Jivago ha visto sangre, sufrimientos, muerte e innumerables atrocidades. Pasternak describe algunas con parsimonia, pero no se detiene en este aspecto de las primeras experiencias de Jivago. Nos presenta como una serie ininterrumpida de atrocidades sólo la parte de la historia que comienza con la revolución. Es la nostalgia del *antiguo régimen* que tiñe toda su visión, elige sus horizontes, y domina aún la composición de la novela.

Sin proponérselo, Pasternak nos muestra a su héroe con sensibilidad de poeta y de moralista, como un ejemplo de dureza y de egotismo — involuntariamente, sino no hubiera podido identificarse con Jivago con tanta insistencia, ni esparcir sobre él ese amor llorón que desborda de toda la novela. Este egotismo es tanto físico como intelectual. Jivago no es el descendiente de Pedro Bezhukov sino de Oblomov, el personaje de Goncharov que, sin ser un inútil, había pasado toda su vida en la cama, símbolo de la indolencia y de la inmoralidad de la antigua Rusia. Aquí Oblomov se rebela contra la inhumanidad de una revolución que lo ha sacado de la cama. Sin embargo Goncharov había creado con Oblomov una gran figura satírica. Pasternak lo ha hecho un mártir y el objeto de una apoteosis.

A pesar nuestro pensamos en un pasaje feroz y cruel, pero históricamente justo, de *La Literatura y la Revolución* de Trotzky, escrito en 1923, y que parece anunciar a Jivago. De hecho, a pesar de todo, Trotzky no lo anuncia; no hace más que resumir los rasgos de un tipo particular que pertenece a esa época:

“Cuando un esteta demócrata constitucional, después de un largo viaje en un tren de mercaderías calentado por una estufa, viene a contarnos, mascullando entre dientes, como él, un europeo tan refinado, con tan magníficos dientes postizos (los mejores del mundo), y con un conoci-

miento detallado del ballet egipcio, se encontró reducido por esta revolución de rústicos, a viajar en compañía de despreciables *meshochniki*¹ cubiertos de piojos, entonces sentimos subir en nosotros el asco delante de sus dientes, de las técnicas de ballet, y en general delante de toda la «cultura» que ha robado en todos los mercados de Europa, y nos sentimos convencidos que el menor de aquellos piojos del más grosero de nuestros *meshochniki* tiene más importancia en la mecánica de la historia, y es más necesario, por así decirlo, que este egotista perfectamente «cultivado» y estéril desde todo punto de vista”.

Reconocemos en seguida a este “esteta demócrata constitucional”: es a él a quien “los presagios y las promesas de 1912-1914” habían convencido mejor; y nos hacemos una idea de su largo viaje en un vagón de mercaderías en compañía de despreciables *meshochniki* cubiertos de piojos. Es cierto que su especialidad no era la técnica del ballet egipcio, sino el viejo misal eslavo; y su cultura viene de las tiendas locales tan buena como la de los mercados de Europa. A tanto tiempo de la revolución estamos menos inclinados a la náusea que Trotzky delante de ese espectáculo. De todos modos, no podemos menos que reconocer al mismo egotista estéril en Jivago, el moralista humanitario.

IV

El arcaísmo del estilo va a la par del de las ideas. *El Doctor Jivago*, está enormemente demorado si se lo refiere a las normas de la novela contemporánea; y los criterios según los cuales hay que juzgarlo, considerando lo que es, son los de la vieja novela realista. La trama de su prosa remonta a antes de Proust y aún a antes de Maupassant. No tiene nada de la novedad experimental de Pilniak, Babel y otros escritores rusos de los años 1920. Un estilo envejecido no es un defecto en sí. Lo que importa es que Pasternak elija deliberadamente el modo de expresión mejor adaptado para el *laudator temporis acti*.

Pasternak-Jivago expresa así en su *Diario*, su ideal artístico: “Los progresos de las ciencias siguen las leyes de la repulsión: cada paso hacia adelante se hace reaccionando contra los errores y las falsas teorías que están en boga en la época... Los progresos en arte se hacen por atracción, gracias a la admiración del artista, a su deseo de seguir a los predecesores que más admira”. Nada más alejado de la verdad. En arte como en ciencia, el progreso es el resultado de un juego de “repulsión” y de “atracción”, y de la tensión que existe entre esas fuerzas. Todo paso adelante, como sabía Hegel, es la continuación de la tradición al mismo tiempo que la rebelión contra la tradición. Se innova trascendiendo la

¹ *Meshochniki*: Los que viajaban con su bolso, sea buscando alimento, sea vendiendo. (N. del A.).

herencia del pasado, rechazando algunos de sus elementos y desarrollando los otros. Sin embargo, estas reflexiones de Jivago tienen cierta relación con el conservadorismo literario de Pasternak.

Pasternak escribe su primera novela alrededor de los sesenta y cinco años, después de haber sido poeta toda su vida. Ha sido formado por las influencias de la escuela simbolista rusa que prosperó a principios de siglo, después por el Futurismo prerrevolucionario durante un corto tiempo, y finalmente por el "Formalismo" de los años 1920. Estas escuelas han enriquecido la lengua y refinado la técnica de la poesía rusa, pero muy a menudo también debilitado su impulso y disminuído el campo de su imaginación. Dentro de las tradiciones simbolista y formalista, Pasternak casi ha logrado la perfección. El virtuosismo de su escritura lo ha hecho el más eminente traductor ruso de Shakespeare y de Goethe. Según puedo juzgar por sus poemas, algunos de los cuales son difícilmente asequibles, y otros no han sido publicados, lo que distingue a Pasternak es el virtuosismo más que el vigor y la maestría en la invención y la creación. Y sin embargo, aún como poeta, Pasternak parece curiosamente pasado de moda al lado de sus contemporáneos Mayakovsky y Essenin.

Fue impulsado a escribir su primera novela a una edad tan avanzada por el sentimiento de que su poesía, o la poesía en general, no podía dar una expresión adecuada a las experiencias de su generación. Hay cierta grandeza en esta confesión, y en el esfuerzo del poeta por sobrepasar sus límites. Pero, para todo escritor cuyo talento hubiera armonizado durante casi medio siglo con la poesía lírica, era de todos modos riesgoso ensayarse con una novela realista y política.

En Pasternak la tradición poética ha sido un obstáculo insuperable para la metamorfosis literaria. No pudo franquear con un solo salto el abismo que separa el simbolismo lírico del relato en prosa.

Esto explica el desacuerdo entre los diferentes elementos de *El Doctor Jivago*, por un lado, los pasajes líricos, nobles, de gran riqueza imaginativa, refinados, demasiado acabados; y por el otro, la novela propiamente dicha, chata, torpe, trabajosa, tan uniforme que es molesta. El libro parece escrito por dos hombres: el poeta-virtuoso de sesenta y cinco años y un novelista debutante de dieciséis.

Como joyas se esparcen en las páginas de *El Doctor Jivago*, exquisitas descripciones de la naturaleza, o más bien el sentimiento de la naturaleza, sirve de clave a Pasternak para los accidentes del destino de su héroe. Este método con una larga tradición detrás de sí, nos es familiar; y Pasternak sobresale en él. Las imágenes de bosques, de ríos, de rutas en el campo, de puesta y ocaso del sol, de las estaciones son ricas y delicadas. El paisaje, pintado con realismo, está penetrado por un simbolismo místico que elige un matorral desgarrado por la tormenta o un árbol

helado como buen o mal presagio. En vez de inscribirse en la pared, *mané, thécel, pharès*, se inscriben en el rostro de la naturaleza. Aún en estos pasajes, que, aislados formarían una impresionante antología de su poesía en prosa, el alcance de Pasternak es limitado: por ejemplo, raras veces es feliz cuando describe una escena en la ciudad; y hay a menudo una brizna de afectación y de preciosismo en su insistencia para hacer sentir al lector la significación "oculta" de un paisaje o de un estado de ánimo. No obstante es cuando crea imágenes o embellece palabras que Pasternak es mejor.

Desgraciadamente, una novela que aspira a la grandeza y al realismo no puede construirse alrededor de estos fragmentos líricos. El evidente deseo del autor de lograrla no ha hecho más que poner de relieve el sorprendente contraste entre la maestría y el refinamiento de su lengua y su incapacidad para escribir una novela. De una punta a la otra su historia no es más que una maraña absurda de coincidencias fabricadas con mucho celo que hubieran desprestigiado a un novelista aún en la época de Stendhal. El *deus ex machina* no deja de dar saltos en su caja. En verdad es que, sin su ayuda, el autor no llega a crear relaciones entre los personajes, a acercarlos o a separarlos, a hacer progresar y resolver sus conflictos. Fracasa porque no llega a dar peso y vida a los personajes propiamente dichos. Aún Jivago no es más que una sombra confusa. Las explicaciones psicológicas de su conducta son incoherentes. Pasternak las reemplaza con alusiones líricas y simbólicas dichas en un tono exaltado; habla en lugar de Jivago y en su nombre, en vez de dejarlo hablar. "En el espíritu de Yura todo era confuso y mal colocado, pero todo era netamente suyo, sus opiniones, sus hábitos y sus inclinaciones. Era inhabitualmente impresionable, y la frescura y la novedad de su visión eran notables". "Ante el vigor y la originalidad de sus poemas, Yura se perdonaba lo que consideraba como el pecado de su concepción, pues creía que sólo la originalidad y el vigor podían dar una realidad a la obra de arte..." "La timidez y la falta de simplicidad le eran extraños". Los superlativos que el autor acumula sobre su héroe y el ligero halo poético con que lo rodea no pueden dar al personaje realidad y profundidad. La actitud de Jivago frente a su mujer y a su amante, frente a sus numerosos hijos nacidos de tres madres diferentes, son poco naturales y nunca tienen verosimilitud; nunca se siente en él al padre (y ninguno de sus hijos tiene personalidad). Todo el mundo canta las loas del héroe, no sólo el autor sino todos los personajes. Casi todos quieren a Yura, lo adoran, aprueban sus ideas, se hacen eco de sus profundas reflexiones, y opinan de todo lo que dice. Los demás personajes son de *papier mâché*, verdaderos títeres, a pesar de los grandes esfuerzos del autor para hacerlos actuar espontáneamente, para darles un aire "inhabitual", enig-

mático, o romántico. Más aún que con Jivago, los trozos líricos, los diálogos ingenuos y ampulosos reemplazan el análisis de caracteres y de relaciones reales. Por ejemplo, he aquí como son descritos la amistad y el entendimiento de Lara y de Jivago:

“Su conversación en voz baja, aún cuando carecía de importancia era tan rica de sentido como los Diálogos de Platón.”

“Estaban menos unidos por sus puntos en común que por lo que los separaba del resto del mundo...”

“Su amor era grande. En general, la gente conoce el amor sin encontrar que haya algo notable. Para ellos, y este rasgo los transformaba en seres inhabituales, los diversos momentos en que la pasión había tocado con un soplo de eternidad su existencia de humanos condenados, fueron momentos de revelación, donde se aumentó más aún su conocimiento de la vida y de sí mismos.”

En esta historia política de la época, el autor no trata de dibujar ningún personaje bolchevique: los artesanos de la revolución forman un mundo que le es extraño e inaccesible. Subraya que los revolucionarios no son hombres de partido. Son esencialmente tipos picarescos, o excéntricos inverosímiles, como Klintsov-Pogorovshikh, el sordomudo que se encontraba en el origen de las rebeliones en el seno mismo del ejército zarista, Liborius, jefe de la Fraternidad del Bosque, y el más importante de todos estos personajes, Strelnikov, el marido de Lara. Aprendemos de Strelnikov que “tenía una fuerza inhabitual” (¡cómo gusta Pasternak de este adjetivo!) “de razonamiento claro y lógico, y estaba dotado de una gran pureza moral y de un gran sentido de la justicia: era ardiente y digno de respeto”. Una decepción en su vida familiar (aparentemente su único motivo), lo arrastra a la revolución; llega a ser un legendario jefe rojo, el azote de los Blancos y del pueblo en general, posteriormente se pelea con los bolcheviques, no sabemos ni por qué ni cómo, pero sin duda a causa de su “pureza moral” y de su “sentido de la justicia” —y se suicida. Algunos obreros aparecen aquí y allá en el curso de episodios sin relieve, y son o pobres de espíritu o serviles arribistas. En cuanto a los Blancos, no los vemos nunca con excepción de una sola aparición lejana y evanescente. Aún esta grandiosa vista seccionada de la época no nos indica ni cuáles fueron los hombres que hicieron esta revolución, ni cuáles fueron, de una y otra parte, los combatientes de la guerra civil, ni por qué ni cómo unos ganaron y otros perdieron. Desde el punto de vista del arte como del de la política, este levantamiento que hizo época, sigue siendo un vacío.

V

Y sin embargo, a pesar de ese vacío, a pesar de la untuosa vena moralizadora y de los efectos de falsete del autor, se siente en *El Doctor Jivago*

una nota de sincera convicción. Esta evocadora requisitoria contra la revolución impresiona al lector poco familiarizado con el decorado de los años 1917-1922, pero vagamente prevenido de los horrores de la era staliniana. Confundiendo el calendario de la revolución, Pasternak proyecta esos horrores en el pasado y los coloca en los primeros años, en la primera fase de la dictadura bolchevique. Este anacronismo prosigue a lo largo de la novela. Jivago y Lara se hallan desde 1918-1921, en rebelión contra la tiranía del régimen monolítico que de hecho, sólo debía formarse algunos años más tarde:

“Se rebelaban igualmente contra lo trágico particular del hombre moderno, sus admiraciones violentas de manual, sus entusiasmos forzados, ese espesor mortal de la inteligencia conscientemente predicada y practicada por innumérables obreros en los dominios del arte y de las ciencias, a fin de que el genio siga siendo poco frecuente.”

“Fue entonces que penetró la falsedad en nuestra tierra de Rusia (Jivago y Lara concuerdan en ese punto). La gran desgracia, la raíz de todos los males por venir, fue la pérdida de la fe en el valor de las opiniones individuales. La gente creía pasado de moda seguir su propio sentido moral. Creía que se debía cantar en coro la misma tonada y vivir según el criterio de la otra gente, criterio que se clava en la garganta de todos.”

“No conozco (dice Jivago), doctrina más egocéntrica y más alejada de los hechos que el marxismo. De costumbre, se quiere probar las teorías, aprender de la experiencia, pero los que ejercen el poder quieren de tal manera establecer el mito de su propia infalibilidad que vuelven la espalda a la verdad lo más rotundamente posible. La política no significa nada para mí. No me gusta la gente indiferente a la verdad.”

Jivago-Pasternak prosigue en esta vena sin enfrentarse nunca con ninguna contradicción seria de parte de ningún personaje. Sin embargo los “entusiasmos forzados”, la mortal uniformidad en las artes y en las ciencias, el “refrán cantado a coro” y la degeneración del marxismo en una Iglesia infalible —todo eso pertenece a la era staliniana en su pleno “desarrollo”; pero no a la época en que estas palabras fueron pronunciadas. Esa edad fue la del *Sturm und Drang*, de las audaces experiencias artísticas e intelectuales en Rusia, de una controversia pública casi permanente en el interior mismo del campo bolchevique.

¿Pasternak-Jivago embrolla el calendario de la revolución o se halla embrollado él mismo? Sea lo que fuere esta confusión le permite fundar su acusación. No hubiera podido argumentar en 1921 como lo hace ahora. Pero los lectores que no se encuentran al tanto más que de la atmósfera del stalinismo —esos lectores son, desgraciadamente, demasiado susceptibles de creer que lo hubiera podido. Se puede objetar que

el autor no debe preocuparse, necesariamente de la cronología, y que tiene el derecho de comprimir y de embutir diversos periodos para revelar así el mal escondido en la cosa misma. Pero entonces, ¿dónde están los límites de la comprensión? ¿Acaso la verdad histórica y artística no sale mutilada? Pasternak, en todo caso, establece con el mayor cuidado, y casi con pedantería, la cronología de los acontecimientos que forman la trama del destino de Jivago. Esperaríamos también que describiera el "espíritu del tiempo" sobre el que tanto insiste, en conformidad con ese tiempo.

A decir verdad, la mortal uniformidad en las artes y las ciencias, el desprecio de la opinión individual, la infalibilidad del jefe, y mil otros rasgos de la era staliniana, son el producto de gérmenes ya presentes en el curso de la primera fase de la revolución; pero se han desarrollado de modo continuo e inexorablemente contrario al espíritu de esas fases. Ningún gran artista podía omitir como lo hace Pasternak, la inmensa tragedia inherente a esta cadena de causas y efectos, a la tensión entre la primera y la última fase de la revolución y del bolcheviquismo. Pasternak no sólo desdibuja los contornos de la época sino que pulveriza todos los aspectos reales de la revolución, transformándola en una niebla repelente y sangrienta. De igual modo el arte y la historia restablecerán los contornos de esa edad y serán el punto de partida entre la revolución creadora y sus actos irracionalmente destructores; lo serán a pesar del entrecruzamiento de los hechos, como, en el caso de la Revolución Francesa, la posteridad, con excepción de los más empedernidos reaccionarios, supo marcar la diferencia entre, por un lado, la toma de la Bastilla, la proclamación de los Derechos del Hombre y el nacimiento de la nueva y moderna Francia, aunque fuese burguesa, y, por otro lado, las pesadillas de la Revolución y los dioses que tenían sed.

Pasternak alude apenas (aún en su *Conclusión* y en su *Epílogo*) a las grandes purgas de los años 1930. Además utiliza constantemente sus sombríos colores para pintar el primer período —por otra parte, es la única vez que utiliza, para su novela, un acontecimiento social importante en los últimos treinta años. Su silencio sobre el gran holocausto de los años 1930 no es accidental. Se trataba de una tragedia en el interior de la revolución y, en cuanto tal, no interesa a quien se mantiene alejado, sin hablar del emigrado del interior. Lo que nos impresiona aquí, es el contraste que presenta Pasternak con escritores tales como Kaverin, Galina Nikolaeva y otros más cuyas novelas y piezas post-stalinianas (desconocidas en el mundo occidental y prácticamente suprimidas de tanto en tanto en la Unión Soviética) gravitan precisamente en torno de la tragedia en el interior de la revolución, de la tragedia que ven igualmente desde el interior. En la obra de Pasternak los horrores traspuestos de la era staliniana existen sobre todo en cuanto son la fuente de su

propia seguridad moral, de la seguridad que necesita para criticar a la revolución en general. Hemos dicho que hubiera podido escribir *El Doctor Jivago* en los años 1920; pero en esa época no lo hubiera escrito con la misma seguridad. En ese momento la fase "heroica" de la revolución era todavía nueva y el emigrado del interior estaba todavía en lucha con el sentimiento de su fracaso moral. Sólo después de la era staliniana se siente moralmente curado y muestra su fariseísmo. Es un falso restablecimiento que secunda además una *suggestio falsi*.

Pasternak hace remontar las ideas y el cristianismo de Jivago a Alexander Blok. En *Los Doce* de Blok, el Cristo se adelantaba a la cabeza de una banda de obreros armados, de vagabundos y de prostitutas; en el alba rojo-sangre de Octubre, los conducía hacia un porvenir más grande. Este audaz símbolo comportaba cierta verdad artística y aún histórica. Se mezclaban el cristianismo primitivo y el impulso revolucionario elemental de la Rusia de aquellos mujiks, que quemaban las casas de los aristócratas salmodiando cánticos. El Cristo que bendice a esa Rusia era también el del cristianismo primitivo, la esperanza de los esclavos y de los oprimidos, el "Hijo del Hombre" de san Mateo, que dejaría pasar un camello por el ojo de una aguja antes de admitir a los ricos en el reino de los cielos. El Cristo de Pasternak vuelve la espalda a la muchedumbre grosera que conducía en Octubre, y se separa de ella. Es el intelectual ruso anterior a la revolución, el intelectual "refinado", futil, que se basta a sí mismo y que siente despecho y rencor contra la abominación de la revolución proletaria.

VI

Occidente ha celebrado la valentía moral de Pasternak. Se habló mucho de su poesía como de un "desafío a la tiranía"; se escribió mucho sobre su actitud obstinadamente no conformista a lo largo de la era staliniana. Tratemos de separar los hechos de la ficción. Es exacto que Pasternak nunca se contó entre los sicofantes versificadores de Stalin. Nunca se sometió al culto y a las observancias oficiales. Nunca abandonó su integridad moral a los poderosos jefes de la fagina. Esto bastaría para estimarlo y para hacer de su obra un fenómeno aparte.

Su poesía se destaca netamente sobre la opacidad de la literatura oficial de los treinta años. En ese decorado sin vida e intolerablemente monótono, aún el carácter pasado de moda de su lirismo podía parecer, y pareció en efecto, de una excitante novedad. Se puede ver en él a un gran poeta, y aún a un poeta heroico, en el sentido medio irónico con que la *Biblia* habla de Noé como de un justo "en su generación", la generación del vicio. Pasternak sobrepasa con la cabeza y los hombros a los rimadores de la era staliniana.

Sin embargo su valentía fue de carácter particular, la de la resistencia pasiva. En sus poemas huye de la tiranía, no la desafía. A esto debe el haber sobrevivido, en una generación en que los más grandes poetas, Mayakovsky y Essenin se suicidaban, en que la mayoría de los mejores escritores y de los mejores artistas, Babel, Pilniak, Mandelstam, Kluyef, Vronski, Meyerhold y Eisenstein, para no hablar más que de éstos, eran deportados, encarcelados y empujados a la muerte. Si Stalin no permitió la publicación de muchos poemas de Pasternak, al menos no inquietó a su autor y aún, benévolo capricho de déspota, lo rodeó de atenciones, veló por su seguridad y su bienestar. El poeta no hizo nada para ganar esos favores, pero Stalin sabía bien que debía temer poco de su poesía. No sentía la amenaza contra él en el arcaico mensaje de un hombre que machacaba sobre los tiempos prerrevolucionarios, sino más bien en la obra de los escritores y de los artistas que expresaban, cada uno a su manera, el ethos, el *Sturm und Drang* y el no conformismo de los primeros años de la revolución. Allí Stalin percibía el verdadero desafío a su infalibilidad. Pasternak ha estado implícitamente en conflicto con esos escritores y con su mensaje: sería injusto para su memoria celebrar en él al portavoz más heroico y más verdadero de su generación. Por otra parte si su mensaje pertenece, él también, a su propia época y corresponde mal a las necesidades de la nuestra, al menos es cierto que responde con mucha más exactitud a la experiencia y a las aspiraciones de la nueva Rusia que las ideas de *El Doctor Jivago*.

Y, a pesar de todo esto, es imposible no reaccionar con indignación y asco frente al rechazo de publicar *El Doctor Jivago* en la Unión Soviética, así como al espectáculo de la condena de Pasternak. Nada justifica, nada excusa la puesta en el índice de este libro, ni el tole que ha provocado, ni la presión ejercida sobre Pasternak para hacerle renunciar al Premio Nóbel, ni la amenaza de expulsarlo de su propio país, ni esta continua caza de brujas. La Unión de los Escritores de Moscú, sus instigadores o sus cómplices oficiales no han hecho más que dar pruebas de su propia estrechez de espíritu y de su estupidez.

¿De qué se asustan los censores de Pasternak? ¿De su cristianismo? Pero las Ediciones de la Unión Soviética publican millones de ejemplares de las obras de Tolstoi y de Dostoievsky en los que cada página respira un cristianismo mucho más verídico que el de Pasternak. ¿Su nostalgia del antiguo régimen? ¿Pero quién, a excepción de algunos raros sobrevivientes de la intelligentsia y de la burguesía de antes (de la generación de Pasternak), quién puede compartir esa nostalgia en la Unión Soviética de hoy? Y aún si algunos jóvenes experimentaran aquello por procuración, ¿de qué la Unión Soviética podría tener verdaderamente miedo? La URSS, a pesar de todo, no puede ni quiere volver al pasado.

La obra de la revolución no puede ser ni deshecha ni invertida. La colosal, la formidable estructura siempre creciente de la nueva sociedad soviética no se detendrá en su crecimiento. ¿La mirada de un poeta vuelto hacia sí mismo y hacia el pasado, y meditando sobre las vanas tierras de su memoria, puede acaso esa mirada ser un hechizo fatal?

Jivago representa todavía una fuerza pujante, a menudo sentida, a menudo escuchada en Polonia, en Hungría, en Alemania del Este y en otros países orientales. Pero en la Unión Soviética, es el sobreviviente de una tribu perdida. En el quinto decenio de la revolución es ya tiempo de considerarlo con despego y tolerancia, y dejarlo llorar a sus muertos.

Los censores de Pasternak, ellos también, están confundiendo el calendario de la revolución. Han roto con la era staliniana, o han sido arrancados de ella. Pero se imaginan todavía estar siempre inmersos. Todavía son presos de la superstición, de los viejos temores habituales, recurren a los sortilegios y exorcismos acostumbrados. Y por sobre todo desconfían de su propia sociedad moderna que está en trance de desbordarlos como a Pasternak.

Pero el tiempo no se detiene. Hace diez años el *affaire Pasternak* no hubiera sido posible. Pasternak no se hubiera atrevido ni a escribir esa novela, ni a presentarla para editarla en Rusia, ni hacerla publicar en el extranjero. Si lo hubiera hecho la mirada colérica de Stalin hubiera bastado para mandarlo a un campo de concentración o a la muerte. A pesar de la caza de brujas que se desarrolla actualmente en Moscú, la libertad individual y el bienestar de Pasternak no han sido turbados hasta el día de hoy. Esperemos que no lo serán jamás. Hubiera podido partir al extranjero y conocer la gloria, la riqueza y los honores del mundo occidental; pero rehusó "elegir la libertad" de ese modo. Quizá oye verdaderamente, aún si no la comprende totalmente, esa "silenciosa música de la felicidad" que, en las últimas líneas de *El Doctor Jivago* afirma extenderse sobre su país. Lenta, y sin embargo rápidamente, con penas y esperanzas, la Unión Soviética entra en una nueva época donde la masa de su pueblo capta nuevamente el sentido del socialismo. Y quizá dentro de diez años otro *affaire Pasternak* será imposible, porque los temores y las supersticiones del stalinismo estarán entonces olvidados desde tiempo atrás.

(Traducción de SOFIA FISHER)

Londres, diciembre de 1958.

Malraux o la mistificación de Occidente

La realidad humana que Malraux describe a lo largo de seis novelas y de una obra ya copiosa sobre la objetivación de la "condición humana", se nos presenta, no como un paso adelante intentado por un hombre de nuestra época, sino como una nueva forma de aceptación, un nuevo modo de evitar los problemas del siglo, de esconder la alienación del hombre. Si Kyo en una China convulsionada necesita activar, comprometerse con su mundo, si Kassner reivindica un "camarada" solitario, sus actitudes son la demostración del fracaso de aquel que quiere "salir". No se sale de un campo de concentración más que para entrar en otro. Se lucha contra el orden establecido para ser vencido por ese orden. La guerra civil española es esto: un inmenso campo de fracasos, fracaso del revolucionario, del fascista, pero sobre todo fracaso del hombre que cree encontrar su trascendencia en la acción. La muerte de Perken en *La voie royale*, esa lenta aproximación, ese lento dejar de ser, última jugada donde en la magia del instante todo se realiza, se trocará en paradigma de lo humano, en el resumen y la superación de la acción: "Cuántos seres, a esta hora, velan cuerpos semejantes?", dice Claude Vanec, mirando morir a Perken. Casi todos estos cuerpos, perdidos en la noche de Europa o en el día del Asia, aplastados ellos también por la vanidad de su vida, llenos de odio por aquellos que, por la mañana, se despertarán... Ah. "Que existan para poder, al precio de penas eternas, aullar como esos perros, que ningún pensamiento divino, ninguna recompensa futura, que nada podrá justificar el fin de una existencia humana..."¹. Ni siquiera la aceptación del hombre como "ser-para-la-muerte". "No hay muerte... Hay solamente... yo... yo... que voy a morir..."². Frente a la disolución Perken se afirma, solo, "Perken miraba a este testigo, extraño como un ser del otro mundo"³. Ya está más allá, en algún otro lado que aísla definitivamente y que sin embargo debemos ganar con nuestra vida para poder cerrar en un instante nuestro inevitable círculo

1 "La voie royale", in *Oeuvres complètes d'André Malraux*, Genève, 1944-1945, 7 volúmenes, Skira, p. 178.

2 Idem, págs. 178-179.

3 Idem, pág. 179.

mágico. En el prefacio a *Temps du mépris*, Malraux escribe: "Es difícil ser un hombre. Pero no lo es más devenirlo profundizando su comunión que cultivando su diferencia —y la primera nutre al menos con tanta fuerza como la segunda aquello por lo cual el hombre es hombre, aquello por lo cual se sobrepasa, crea, inventa o se concibe"⁴. Así el hombre tiene dos posibilidades: o persigue, sólo, como Alvear o Tchen su salvación; o la lucha, la acción con los otros y para los otros le dará esa dimensión que lo aislará de su propio yo, que lo hará trascenderse en la praxis. Y en Malraux esa lucha es lucha para superarse y no para ayudar a los otros. Planteado de tal manera sigue siendo un problema estrictamente personal que se resuelve, o se resolverá en cada individuo aunque para ello necesite de los otros, de la acción con los otros. Dejando de lado la pura subjetividad, la amplía, dándole una base conductista. Y es por eso que Malraux pudo decir de Kassner: "A los ojos de Kassner como de cantidad de intelectuales comunistas, el comunismo restituye al hombre su *fertilidad*. Romano del Imperio, cristiano, soldado del ejército del Rin, obrero soviético, el hombre está ligado a la comunidad que lo rodea; Alejandrino, escritor del siglo XVIII, está separado de ella. Si lo está sin estar ligado a la que lo seguirá, su expresión esencial no puede ser heroica"⁵. De este modo los personajes de Malraux no pueden dejar de comprometerse, pero la acción es considerada como algo más que un medio, es un fin que se recorta sobre un fondo suprahumano: la heroicidad, a la cual aspiran sólo quienes inmersos en la historia, pueden a la vez que ser englobados por ella, modificarla. Sin embargo su actitud será distinta de quienes no juegan únicamente su trascendencia. En toda acción estamos ligados a una finalidad distinta de la anunciada por Malraux, la lucha revolucionaria es la lucha con todos los hombres para todos los hombres; mi yo, mi trascendencia se juega con la de los otros. Kyo muere porque no quiere traicionar a sus camaradas, pero su traición sería ante todo traición en sí, pues "la dignidad es lo contrario de la humillación. Cuando se viene de donde vengo, quiere decir algo"⁶, responde Kyo al policía que lo interroga sobre el porqué de su comunismo. Esta respuesta coloca al héroe de Malraux en el plano de la intersubjetividad, de la relación fraterna que se resuelve en todos y cada uno de los hombres, pero que niega al grupo como tal, que pone *desde* el punto de vista de cada uno la solución de la salvación común. Para Malraux cada ser es el Ser, cada hombre debe ser tomado en sí, hay conjunción entre los hombres, suma de intereses y no comunidad. Así el terrorista es un asceta. Su acto lo coloca en un compartimento estanco y sin embargo

⁴ *Le temps du mépris*, ed. cit., pág. 13.

⁵ *Idem*.

⁶ *La condition humaine*, ed. cit., pág. 269.

unido (por su realización) con los otros. Lo que importa es el acto individual. Tchen sabe que arriesga su vida, pero su vida es el único valor que puede arriesgar y este riesgo está decidido de antemano, pues el terrorista se juega *contra* los otros *por* su trascendencia. Del mismo modo Kyo se suicida en un postrero sobresalto por rescatar su vida, por salvar su cuerpo de las llamas, por ser Kyo Gisors y por *hacerse* Kyo Gisors hasta su muerte. Eliminando hasta el fin la acción de los otros, en un ciclo vida-muerte íntegramente determinado por él, juega su trascendencia y con ella su "expresión esencial", es decir "su heroicidad". El mundo de Malraux se define como una huída de la realidad. Todos sus personajes escapan a ella, aun cuando traten de modificarla. Porque la modificación no será para ellos, su rol es anterior, se coloca en la conjunción de la desesperación y de la humillación. Así la tortura es positiva porque revela en el envilecimiento del torturador la victoria del torturado: Kyo desde el fondo de su prisión, Gabrot atado hasta la muerte a la rueda simbólica de la degradación, recuperan su valor de hombres en el momento en que pierden sus posibilidades humanas. El último momento de la "condición humana" es la negación de la existencia concreta, por eso en toda la obra la sociedad es un marco, la rebelión un fin, la acción la posibilidad de resolver cada problema particular. En todo acto se juega el hombre, se satisface cada hombre. Y nos hallamos ante una situación excepcional: cada hombre es un Absoluto determinado por la indisoluble unión de su vida y su muerte, integrado a una totalidad temporal. El todo del momento presente es España, China, la lucha contra Hitler, lugares donde el mismo Malraux trató de ubicar y resolver su situación de desarraigado.

A esta totalidad temporal Malraux opone un Absoluto con mayúsculas, un absoluto fuera del tiempo, absoluto que se reúne en el *Museo Imaginario*, en las *Voces del Silencio*. Esta actitud parece contraria a la antes esbozada por Malraux, sin embargo no hay tal contradicción, el hombre que se trasciende en la acción adhiere a ese absoluto invisible en lo cotidiano. Se pega al absoluto. Y mientras el hombre está limitado por la contingencia, la obra humana parece más recuperable. Desde las grutas de Altamira hasta los dibujos de Miró toda una búsqueda, una "quête" mística se instaura. De ahí el carácter profundamente reaccionario de la obra de Malraux. El hombre deja de ser humano para unirse a una objetivación de la humanidad, a un mundo de valores seleccionados y conservados por casualidad, donde el sentido de la historia importa poco, porque la historia está fuera del alcance de cada individuo y donde cada individuo recrea el pasado de la humanidad. Tanto en historia como en arte sobresalen islas, Breughel o Juana de Arco, las monedas celtas o las estatuas khmer, De Gaulle o Picasso y es a través de ellas que el hombre se integra. Uno de los trozos más logrados de Malraux es el coloquio de

Les noyers de l'Altenburg, fragmento de novela que nunca terminó, pues ya había abandonado la acción que requiere todo relato en favor del estudio del pasado del hombre; novela que llevaba el curioso título de "La lucha con el ángel". "No somos hombres más que por el pensamiento; pensamos lo que la historia nos deja pensar, y sin duda ella no tiene sentido. Si el mundo tiene un sentido, la muerte debe encontrar su lugar, como en el mundo cristiano; si el destino de la humanidad es una Historia, la muerte forma parte de la vida; sino la vida forma parte de la muerte. Que se lo llame historia o de otro modo, necesitamos un mundo inteligible. Que lo sepamos o no, él, solamente él sacia nuestra necesidad de supervivencia. Si las estructuras mentales desaparecen sin vuelta como el plesiosaurio, si las civilizaciones no son buenas más que para arrojar al hombre al tonel sin fondo de la nada, si la aventura humana no se mantiene más que al precio de una implacable metamorfosis, importa poco que los hombres se transmitan por algunos siglos sus conceptos y sus técnicas: porque el hombre es una casualidad, y, en lo esencial el mundo está hecho de olvido"⁷.

De todos modos el hombre está ahí: "Existe acaso, leía Walter, un dato sobre el cual pueda fundarse la noción de hombre?" Noción que cambia puesto que el hombre cambia, se transforma, puesto que "los estados psíquicos sucesivos de la humanidad son irreductiblemente diferentes, porque no afectan, no cultivan, no comprometen la misma parte del hombre... Un rey cristiano y un rey proto-histórico ligado a los astros no tienen dos ideas del destino: para que el rey cristiano sienta, conciba el destino, es necesario que el mundo psíquico del otro haya desaparecido"⁸. Esa parte del hombre implica necesariamente una naturaleza humana, relativamente modificable, pero una e indivisible en la que se plasman los sucesivos momentos de la realidad. "Aún entre el hindú que cree en el absoluto y en la metempsicosis y el occidental que cree en la patria y en la muerte, el diálogo es falso... El diálogo empieza cuando la India y Europa esclerosan sus estados psíquicos en ideas. ¿Pero qué es la idea de un estado, de un sentimiento, cuando no es el recuerdo de ellos?"⁹. Así las *Voces del Silencio* no son más que el recuerdo de formas e ideas, recuerdo que los hombres guardan celosamente porque sólo a partir de ellas pueden concebirse: "Menos los hombres participan de su civilización y más se parecen, ... pero menos participan más se desvanen... Se puede concebir una permanencia del hombre, pero es una permanencia en la nada"¹⁰. De todos modos Malraux necesita afirmar para el hombre la obra del hombre, y esencialmente esa obra es la civi-

⁷ *La lutte avec l'ange*: "Les noyers de l'Altenburg", ed. cit., p. 99.

⁸ Idem, pág. 108.

⁹ Idem.

¹⁰ Idem, pág. 101.

lización occidental, la única que posee la idea de muerte. Ya lo decía en su primer libro, *La tentation de l'Occident*, al oponer en un diálogo de culturas el oriental al occidental. La muerte es el último grado de la ascesis del hombre, lo que lo une en un absoluto fundamental, lo que descubre el tiempo y a través del tiempo, la realidad.

Sucesivamente Malraux ha recorrido todas las fases de su búsqueda, las palabras claves: 'fraternidad', 'camarada', 'absoluto', 'apocalipsis', 'metamorfosis'; las peregrinaciones: China, Indochina, España, son los jalones de este camino recto e infinito. Por eso él mismo considera la lucha del proletariado como "un instante de la historia" y trata de encontrar en él "como el símbolo social de una humillación metafísica", según palabras de Gaëtan Picon, a las que acota: "Es el problema banal de todos aquellos que han combatido junto a los comunistas por ética (como de 1941 a 1944 por patriotismo)"¹¹, pues Malraux, es aquel que dejando de lado los burdos problemas económicos y sociales "trata de dar conciencia a los hombres de la grandeza que ignoran en ellos"¹². Esa grandeza fue en un momento la lucha de clases, en otro De Gaulle. Y es lo que hace penetrar al General en esa búsqueda del absoluto del mismo modo mágico que la revolución o la guerra civil. Y es lo que le ha hecho decir en Buenos Aires que Francia es "la nación que ha sido grande cuando ha ayudado a las demás: la Francia de Carlomagno, de la Revolución y de la Resistencia, esa Francia que hoy marcha hacia el mundo del mañana, hacia la nueva civilización, con una llaga en su costado, pero con la frente alta"¹³. Esa llaga es Argelia, la Argelia que Malraux como De Gaulle reducen a un problema local, perdido en el horizonte místico de la buena voluntad: "Si Francia abandonara Argelia no sólo abandonaría a los 800.000 franceses que allí viven, sino, principalmente, a la población musulmana"¹⁴. Siendo Francia esencialmente el país de la libertad, toda iniciativa gestada a sus espaldas estará irremediabilmente teñida por la contingencia. En el mundo de ideas absolutas donde se mueve Malraux, en esa lasitud frente a sus obligaciones electorales en que se ha sumido el pueblo francés, en ese entregarse a inmensas palabras huecas, hay una huida desesperada. En Malraux esa huida es metafísica y señala una dimensión del hombre por la que de hecho deja de lado la realidad concreta. Pero la metafísica no puede ser, en nuestro mundo, una simple especulación, se plantea para Malraux como un enfrentamiento con la realidad y como la superación de ese enfrentamiento. Por desgracia tal situación arrastra o a una aceptación del mundo exterior, o a una modificación en el individuo y no para los demás.

¹¹ In, *Malraux par lui-même*, presentado por Gaëtan Picon, pág. 96, ed. du Seuil.

¹² *Le temps du mépris*, pág. 12.

¹³ y ¹⁴ *La Nación*, 8 de septiembre de 1959.

Este dejar atrás lo concreto, lo real en pro de un mundo de abstracciones, de conceptos estáticos, transforma a Malraux, el comensal de Victoria Ocampo (después de otro ilustre místico: Lanza del Vasto), en una nueva especie de santo laico, de apóstol de la "fraternidad" para quien el hambre y la opresión serían necesarios para realizar la trascendencia.

El círculo se cierra: de la *Tentación de Occidente* y de la salvación personal a la justificación de la explotación y a la traición al hombre por la mistificación del Occidente.

Quasimodo y las bocas calladas

“Como hombre de cultura no tengo tiempo para inmiscuirme en política, nunca escribo ‘poesía política’ y no comprendo por qué deben insertarse en la poesía los valores ideológicos.”

“Lo que quiero es simplemente una especie de justicia civil, como todos los poetas debieran querer. Estoy en favor de la libertad. Los escritores rusos, por ejemplo, tienen los mismos problemas intelectuales que confrontan los poetas occidentales.” (*La Prensa*, 23-X-59.)

Estas palabras muy bien podrían ser atribuidas a la casi totalidad de los poetas contemporáneos, a cualquiera de esos hombres que laboriosamente ordenan una letra tras otra, en columnas regulares o con sugestivos recovecos, con o sin signos de puntuación, con o sin grafía, según convenciones o su violenta ruptura. Si el primer párrafo se halla en la base de una discusión que la mayoría de los poetas resuelve en el sentido expresado, puesto que además la plantea en los términos de un dilema a dos puntas, el segundo suscribe las inclinaciones de ciertos espíritus bien dispuestos que parecen haber descubierto que en el círculo de la “literatura” todos somos buenos amigos.

Sin embargo pertenecen a un poeta italiano que las crónicas periodísticas, con pegajosa insistencia, califican de izquierdista: Salvatore Quasimodo, premio Nobel de literatura de 1959. Estos hechos si contradictorios, lo son sólo en apariencia. Veamos.

Primero, los diarios dan sus razones: cuando Pasternak declinó el premio Nobel, Quasimodo estaba en Moscú y apoyó las críticas que se le hacían en el sentido de que “es un escritor burgués que vive como un lord” (un acierto suyo: “Pasternak es un poeta burgués, de los días de Chejov, y cuarenta años detrás del público ruso actual y sus tendencias”); a raíz del lanzamiento del primer Sputnik elogió a los científicos soviéticos, recibiendo del sindicato de escritores una réplica enchapada en oro del satélite artificial; con el mismo motivo publicó una oda sobre *La nueva luna* (“Al principio Dios creó el cielo y la tierra / y después, el mismo día también / puso en el cielo las estrellas / y al séptimo día descansó. / Millares de años después / el hombre, hecho a su imagen y se-

mejanza, / sin nunca descansar, / con su laica inteligencia, / sin temores en el cielo sereno / de una noche de octubre puso otras estrellas / iguales a las que giraban / desde la creación del mundo. Amén.”), que hoy reproduce irónicamente *L'Ossevatore Romano*, vocero del Vaticano, al tiempo que acusa a Quasimodo de “ferviente colaborador” de publicaciones fascistas (demás está decir que este tipo de denuncias uterinas se destruyen por sí solas); por último, al finalizar la guerra se afilió al Partido Comunista italiano y ocupó un alto cargo en la junta directiva de los Partidos de la Paz, aunque renunció a ambas organizaciones pocos meses después porque “quería mi libertad y no limitaré mis actividades al campo político”. Estos son los disparos de más calibre con los que se autopreviene nuestra prensa seria, son los que preocupan su sana objetividad, los que turban la paz de sus servicios culturales.

Pero he aquí que la tranquilidad es devuelta a los buenos espíritus por obra y gracia de la poesía. Así encuentran en la de Quasimodo “exquisitos cuadros que trascienden una delicadeza y elegancia arcaicas, de encanto vagamente prerrafaelista” (Ricardo Molina), o se alegran porque “él no ha cedido nunca a la imposición de los temas nuevos, permaneciendo fiel a la sugestión crítica” (Carlo Bo), o saludan al “poeta de la luz mediterránea, pleno de misterios” (en *Le Monde*). El Secretario de la Academia Sueca, doctor Anders Oesterling, por ejemplo, destaca que su poesía tiene como nota básica “una piedad cristiana, en la cual el momento supremo adquiere alcances universales”. Y en una línea semejante podríamos continuar o, simplemente, poner punto final a la serie con esta afirmación crédula y “espiritual” del mismo Quasimodo al conocer la decisión de la Academia: “La poesía constituye una prueba de confianza en los valores espirituales del mundo contemporáneo” (*La Razón*, 23-X-59). Ya pueden ir a reposar tranquilas las conciencias en invierno. Que duerman.

Pero tienen sueños raros. Un rojo estallido azul, un tirabuzón con pies de pólvora, un violento zarpazo color sangre las sacude. Quasimodo reclama “un día, un solo día para nosotros, ¡oh patrones de la tierra!, antes que otra vez redoblen el aire y el hierro y que una granada nos queme en plena frente”; o abrumado ve “día tras día: palabras malditas, sangre, oro. / Os reconozco, hermanos míos, monstruos de la tierra. / Bajo vuestra mordedura ha caído la piedad / y la cruz gentil nos ha abandonado. / Y ya no podré retornar más a mi Edén.”

Estas idas y venidas, este oscilar entre el paraíso y los fuegos de metralla se puede describir; e intentar luego una comprensión global del esfuerzo de Quasimodo, que establezca *hacia* donde y *hasta* donde va.

Conviene repasar brevemente su biografía: nace en Siracusa el 20 de agosto de 1901. A los veinte años estudia en la Universidad Politécnica de Roma, que abandona antes de graduarse de ingeniero. Durante unos

diez años se gana la vida como funcionario de obras públicas en varias ciudades italianas. Luego se establece en Milán, donde actualmente es profesor de literatura del Conservatorio de Música. Sus obras: *Agua y tierra*, 1930; *Oboe sumergido*, 1933; *Olor de eucalipto y otros versos*, 1933; *Erato y Apollón*, 1936; todos recogidos en *Poesía*, 1938; *De pronto es noche*, 1942; *Con el pie extranjero sobre el corazón*, 1946; *Día tras día*, 1947; *La vida no es sueño*, 1949; *El falso verde y el real*, 1956; y *La tierra sin igual*, 1959; sin excluir sus traducciones: de Homero y Sófocles a Neruda y Cummings. Los críticos, en consecuencia, lo señalan hoy, junto a Ungaretti, Montale y Saba, como uno de "los cuatro pilares de la poesía italiana actual"; aunque no faltan las notas discordantes, Ungaretti no está contento: han otorgado el premio al más mediocre de los poetas italianos". *

De esta relación poco aprendemos; falta decir ese hueco de horror que un día se abrió sobre el poeta enmudeciéndolo (Y cómo habíamos de cantar, / el pie extranjero sobre el corazón, / entre los muertos abandonados en las plazas / sobre la hierba endurecida por el hielo, / bajo el balido de los niños, / bajo el aullido negro de la madre / que andaba tras el hijo crucificado / sobre el poste del telégrafo?). En el centro de esa vida tocada de lírica "traslúcida y musical" estalla una granada: manos amontonadas junto a un charco sangriento en las calles, manos hechas astillas de huesos, manos agarrotadas, sin dueños. Negras alas de buitres, negras, negras sombras oscurecen los cielo europeos. Un manto de silencio se extiende sobre la dulce Italia. La voz segura de Mussolini cede a la inseguridad del hambre y el terror. La muerte de vaporosos tules cenicientos, largamente recordada, da paso, ante las miserables muertes diarias de los hombres, a un firme deseo de perpetuar y defender la vida. Y entonces los ronroneos poéticos del hermetismo, esas extravagancias de melancólicos que sustituyeron la retórica dannunziana, dejan de escucharse: nada les queda por hacer ante los cadáveres colgados, cabeza abajo, del cobertizo de un surtidor de nafta en la plaza Loreta de Milán el 29 de abril de 1945. Se produce entonces una "dramática destrucción de los «contenidos» heredados de un indiferente idealismo. El poeta se encontró de improviso arrojado de su historia interna: en la

* Aclaremos aquí que esta crónica pretende cualquier cosa menos ser una nota erudita. Creemos que los datos consignados son ciertos, pero cabe la posibilidad de lo contrario, pues nos hemos valido quizá con exceso de las crónicas periodísticas; señalamos entre ellas el artículo de Angel Rama, aparecido en *Marcha*, año XXI, núm. 983, y el de Attilio Dabini en *Tarea Universitaria*, año I, núm. 4. De todas maneras, uno o dos datos equivocados no llegarían a invalidar el sentido general de la apreciación, que es el que nos importa.

Dato seguro: a partir de diciembre estará en venta la *Obra completa* de Quasimodo (Sur, edición bilingüe, 420 pp.). Y otro interesante: Quasimodo ha cedido los derechos de algunas de sus obras al autor de *Volare*, Domenicó Modugno, para que les ponga música y las lance a la calle.

guerra su inteligencia particular tenía el mismo valor que la proletaria y colectiva que sabía o no contar los peces del milagro cristiano. El problema del «por qué» de la vida se transformó en el de «cómo» se vive, o, mejor, en el de «por qué» se vive de un determinado modo más que de un otro que cultiva la muerte como la protagonista de la ilimitada consolación” (de la intervención de Quasimodo en el coloquio internacional entre poetas soviéticos e italianos, Roma, 1957). “Quasimodo ve en 1945 la *ruptura* con toda una tradición formalista y humanista de poesía, con el petrarquismo, con la Arcadia, con aquello que llama despectivamente «extremo antro pastoral de fonemas métricos». Y para mejor explicar el momento recuerda, en los albores de la poesía italiana, en el siglo XIII, la «condición de ruptura de la escuela siciliana» con respecto a «la escuela provenzal, que era otra Arcadia». (...) Pero a la vez que señala tal ruptura y tal inminencia, halla e indica, dentro de la poesía italiana, la tradición a seguir: es la de Dante, de Foscolo, de Leopardi, que «escribieron poesías sociales, poesías necesarias en un momento dado de la civilización» (DABINI). Cierta es esta quiebra: su pasaje del hermetismo (al que otros se aferran, como el gastado Ungaretti) al realismo, nombre bajo el cual él mismo encuadra su producción actual, su “poesía social”. Cierta también esa nota unitaria que los críticos descubren en ambos períodos, y que tratan de definir hablando de “clasicismo”, de “lirica contención”, de “equilibrio interior”, etc. E igualmente cierta la afirmación de que “Quasimodo representa con su obra un proceso evolutivo que puede considerarse, síntesis y ejemplo de algo que se encuentra en la mayoría de las literaturas de hoy: ha cumplido un camino, un gradual pasaje de los motivos y formas de la creación poética, que puede registrarse de modo similar en la obra de un Neruda o un Drummond de Andrade en América, de un Aragón en Francia, de un Mac Leish en Estados Unidos. Ese proceso por el cual un poeta descubre progresivamente la comunidad que integra, la que le ofrece la respuesta que en su subjetivismo inicial no era más que un eco mecánico” (RAMA). Es por eso que Quasimodo se niega hoy el derecho a “escribir idilios u horóscopos”. “Habría que preguntarse —dice— hasta cuándo el poeta moderno continuará leyendo a los demás una historia común de su propio corazón, de su propia desesperación y esperanza, y si los elementos instrumentales y estructurales que posee le permiten consagrarse a los ejercicios sobre su propia alma cuando el mundo es ya indiferente a su coloquio.”

En un todo de acuerdo. Pero yo me pregunto: ¿cuál es el límite de esa transformación para Quasimodo?, ¿cuál para nosotros?

Repitamos la descripción: Quasimodo nace bajo el signo del “superhombre” y sus arrogantes y empalagosas gesticulaciones, contra él afirma un individualismo menos notorio, más cuidado, cuyos frutos no

tienen la difusión de los alardes dannunzianos, ni el estridente *Zang-tumb-tumb* futurista, que bulle en el multicolor, frágil e impreciso mundo de las sensaciones; mas un individualismo igualmente dueño de sí, confiado en los beneficios de su existencia, atento a las evoluciones del decir poético, pero desatento con respecto a quienes escuchan ese decir o a quienes *pueden* escucharlo. En otras palabras, su poesía hermética, desconoce si conserva algún valor fuera del que le asignan los manuales de literatura, es ignorancia. Esa etapa sólo nos interesará en la medida en que no escapemos al placer de las combinaciones sonoras y a ciertos hábiles juegos de palabras, que a veces lo son también conceptuales. 1942: *De pronto es noche*, Europa se agita como un volcán. La miseria suprime metáforas. Una bayoneta atravesándonos el vientre nos barre con escasa melancolía. Quasimodo advierte que “ya era tiempo, huid / sombras de sangre, / hilos de estrella, retroceder al paso de los pasos humanos / y alejad de mis pies la negra sombra! / Yo de los hombres tengo la misma mano herida, / yo sostengo la misma copa roja / e igual ‘asombro enfurecido” (NERUDA). Desde entonces su interés por la acción política, ya propugnando una directa participación del escritor en la misma, ya haciendo declaraciones que, como la citada al comienzo de esta nota, bregan por una solución de “buena voluntad”. Y unido a este interés el afán de renovar su poesía: desecha la lírica y se exige una “dramática o épica en sentido moderno”; aplica su indudable capacidad expresiva al tratamiento de temas menos preciosistas, menos cuidados de la intimidad del poeta y más arraigados en experiencias de carácter colectivo; sostiene el valor de los “contenidos” poéticos antes que ningún otro. De *aquella fresca dama recostada entre las flores* al reconocimiento de sus *viles y taciturnos camaradas* ha dado evidentemente un paso. Y bien, se hace sospechoso. Mas no rompe la red como para lanzar tras de sí a la jauría. Adquiere un tufo desagradable, que repele a los llorones empedernidos, a los cirios chupa tinta, a los alcahuetes de la miseria organizada, pero que permite a la Academia Sueca jugar su hábil política de balanzas, sin hesitaciones. Quasimodo no ha hecho estallar con su palabra las polvorientas sonrisas de los académicos, que si sintieron alguna molestia lograron superarla en aras del espíritu de justicia. Apollinaire, Maiacovski, Brecht, Eluard, Neruda, Hikmet no han recibido y, salvo revolución, no recibirán el Premio Nobel. Quasimodo sí. Porque, fiel en esto a su idealismo inicial, no cuestiona su poesía en tanto tal: habiendo enterrado los “coloquios del alma”, no trastrueca los elementos tradicionales de ese decir sino que los adapta, buscando a partir de ellos una salida que rechace su intimismo anterior y le permita, mediante contenidos vigentes, una mayor comunicación con sus lectores. Sus aciertos en tal sentido son innegables; y por ellos ese duro timbre de voz italiana nos parece uno de los más correctos, combativos e interesantes de la literatura europea actual. En resumen, un hombre

que siente el resquebrajamiento de la sociedad burguesa y que en consecuencia adopta posiciones políticas de izquierda e intenta no hacer de su obra escrita letra muerta, pero que con todo no comprende que escindiendo política y cultura y apelando a la buena conciencia de brazos abiertos, a los valores espirituales y a otras dignidades soberanas sigue apoyando los mitos de una sociedad cuyas honorabilidades son espectros: ciénaga del engaño, la explotación, la miseria presente y los ensueños realizados bajo tumba. Quasimodo puede comprender que frente a ella no hay dilaciones, ni disculpas, ni subterfugios valederos, que refugiarse en la "cultura" es una inmundicia, que hablar con el estómago completo de libertad cuando bien sabemos que sólo rige la "libertad ilimitada de comerciar", como nos lo recordó el *Manifiesto Comunista*, es bromear con el hambre de los otros.

Recordemos entonces, brevemente, que hoy la poesía —como las demás artes— sufre una agudísima crisis debida, entre otros factores concurrentes, a que sus estructuras de lenguaje ya no pueden testimoniar acerca de una sociedad que las siente inertes, pues sus bases económicasociales se modifican con un ritmo mucho más acelerado que el de esas estructuras, y a que, por otra parte, no existe para ellas comparación posible con las transformaciones habidas en el orden científico. Más aún, la poesía ha quedado postergada no sólo con respecto a otros niveles de la actividad humana sino que incluso nuevas formas de arte —el cine en primer lugar— responden con mayor precisión a las exigencias de la hora actual. Para salir de una situación semejante es necesario realizar una poesía popular, desmistificadora, que actualice sus estructuras objetivas hasta quebrar esos encantos a dúo ya intolerables. Y al decir popular estamos diciendo que hay miles y miles de bocas que no nos escuchan, miles y miles de bocas hambrientas, calladas. Que entre nosotros y los hombres que no leen se abre una profundísima, aterradora grieta. Un abismo sin fondo, sin eco. Y que la poesía yace del lado de la pasividad correcta y sonora. Y que justamente para destruir esa infamia es necesario luchar sin retacear una sola arma, un solo aliento, una sola palabra.

Leopoldo Lugones y Juan Carlos Ghiano: antimercantilistas *

En el comienzo de su libro sobre ciertos "aspectos" de Lugones ("Notas para un análisis estilístico")¹ Ghiano nos avisa que la tarea que él se propone realizar supone "no sólo extrema capacidad de regusto artístico, sino también profundos conocimientos lingüísticos, literarios e históricos"... A estas virtudes lujosas, de tipo cultural (entendiendo la palabra en su sentido más estrecho: sensibilidad, espíritu...: "La palabra sólo se comprende por los espíritus, en última instancia por el espíritu que en ella alienta") Ghiano agrega otras de las cuales también se declara poseedor, virtudes éstas cualitativamente toscas: un compromiso *vital* con el objeto de su trabajo, un escritor argentino. Porque "no cabe duda que los estudios sobre escritores argentinos resultan poco tentadores". Ghiano, entonces, y en un golpe de hombría, trastrueca las posibilidades fijadas por la rueda de Virgilio, y saltando por encima de sus propios refinamientos literarios —supuestos por la primera virtud— prefiere oponerse a aquellos que se placen en la consideración de algún "gran escritor europeo, situable en la cantidad valiosa de bibliografía que lo apoya, fuera del recreo estético que exquisiteces² de diversa índole provocan en el

¹ *Lugones escritor*, de Juan Carlos Ghiano (Buenos Aires, Ed. Raigal, 1955).

² "Exquisiteces": señalemos al pasar este feísmo, semejante a una multitud que plagan la prosa de Ghiano. Hay en ella como la voluntad de forzar constantemente el lenguaje con mecanismos que nos recuerdan los de la frase yrigoyeneana. Hay uno bastante común que consiste en tomar un adjetivo, sustantivarlo, y luego pluralizarlo: "exquisito", "exquisitez", "exquisiteces". Dejando de lado los reproches de tipo formal sería interesante preguntarse por el valor del procedimiento. En Ghiano, parece, se trata tanto de oscurecer el sentido de las proposiciones como de dar al fraseo una fachada de riqueza visual, para cargarla de peso afectivo y tal vez, como de una capa de socarronería y virilidad, que como veremos, no está alejada de su concepción de las cosas.

* Publicamos esta nota, redactada hace tres años, porque nos parece que una crítica a Juan Carlos Ghiano guarda íntegro su interés. Esta descripción del borroso pensamiento de Ghiano corresponde en un todo a lo que este autor ha escrito desde entonces (consúltense, por ejemplo, sus ensayos publicados en *Ficción*). Por otra parte, entendemos que la "metódica espiritual" de Ghiano tiene un radio de acción que excede el de sus trabajos: en lo que respecta al contenido ideológico, véase por ejemplo, el ensayo *Julián Martel y la ciudad hostil* de A. Pagés Larraya, en *Contorno* Nos. 5-6; en lo referente al método, es suficiente repasar cualquiera de los trabajos de estilística de Raúl H. Castagnino. (*Revista Centro*).

comentarista". A este ascetismo con respecto a lo puramente literario Ghiano suma el convencimiento, entonces, de que: "*Here we must eat our salt or our bones starve/ Here we must live or live only as shadows*"³.

De entrada y de esta manera Ghiano apunta a un público que, en el momento en que se publica su libro, está emergiendo, no sin desconfianza pero con auténtico interés, a la consideración de la realidad de la Nación, y por lo mismo, de la cultura nacional. Ese público, somos nosotros mismos y no es difícil comprender que una gran parte de las artes encantatorias desplegadas por el libro, es a nosotros a quienes está dirigida. Pero habría que hacer una salvedad y limitar la extensión del "nosotros": ¿es posible insertarse culturalmente en una comunidad cuya tradición cultural, hasta la fecha, ha sido una tradición antipopular? ¿Es posible recuperar de alguna manera el sentido de nuestro pasado histórico e insertar en su tradición las posibilidades actuales de una política de izquierda? Preguntas difíciles, sin duda, las que se encuentran simultáneamente oscurecidas por toda la buena fe y buena voluntad que eslogans de izquierda hacen pesar sobre ellas. De cualquier manera: es esta interrogación difusa o este planteo de una interrogación no resuelta, esta lucha nunca demasiado precisa con respecto a su objeto, esta pugna en la cual la izquierda trata de apoderarse de los eslogans de la derecha para darles un nuevo contenido, la que constituye *un nosotros*. Es a nosotros, entonces, a quienes está *dirigido* el libro de Ghiano: no es que este crítico sea un hombre de izquierda, y yo creo que la política no le interesa demasiado, o no le interesa para nada; simplemente que, como trataré de demostrarlo, Juan Carlos Ghiano pertenece a ese tipo de espíritus que deberían ser nombrados "disolventes", y cuya misión no es otra que la de reivindicar, por una llamada a las virtudes de la sinceridad, del carácter, del corazón, de la muerte y de la tierra (virtudes perfectamente de derecha), a esas virtudes mismas, pero tratando de hacer olvidar, casualmente, que son de derecha. Pero su libro tiene para nosotros un pleno interés histórico, y descubriremos en él, cómo se las arregla Ghiano, con una metódica analítica y liberal, para hacernos pasar por la ventana aquellas virtudes de derecha que con toda coherencia no podrían pasar por la puerta abierta por su método. Dicho de otra manera: cómo el crítico adopta a la vez una doble perspectiva, la liberal y la clásica de la derecha clásica. Posición fuertemente sugestiva que hace del crítico un hombre de su tiempo, ya que si él reivindica desde el plano cultural las virtudes de derecha con los métodos espirituales del liberalismo, simultáneamente el liberalismo efectivo y operatorio reivindica hoy en la historia real las virtudes liberales pero con los métodos más desemejados de la derecha.

³ *Op. cit.*, pág. 8.

Pero Ghiano es ante todo, un espíritu simple, y tal como lo hace sospechar el tono de voz de su prosa, él quisiera despertar en la crítica sobre su obra crítica toda la buena voluntad y el aprecio inmediato de argentino a argentino con el que él mismo justifica esa realidad humana —obra y vida inextricablemente ligadas de Leopoldo Lugones— que a nuestro parecer es, hay que decirlo, perfectamente vituperable.

Sin embargo, el estado de ánimo que Ghiano debe sentir frente a Lugones, estaría originado seguramente en Lugones —y aquí se podría hasta hablar de la “objetividad” de la crítica de Ghiano...— ya que Lugones, como Ghiano mismo, no ha carecido de aquella segunda virtud: la pasión incontrastable por la cosa argentina. O cuanto menos era alguien que “se reconoce escritor de un país y de un tiempo crítico”. Hay una multitud de anécdotas sobre Lugones que justifican las líneas de fuerza del libro de Ghiano, y hay una, en especial, que es de lamentar que Ghiano no nos haya contado.

1913. Lugones regresa de Europa. Pasará un tiempo breve en Buenos Aires y luego retornará a Francia. Entre su llegada y su nueva partida le ofrecen la sala del entonces prestigioso teatro *Odeón* para que pronuncie una conferencia. Lugones acepta. El público espera no sin cierta ansiedad. Sobre todo: ¿de qué hablará Lugones, quien acaba de pasar dos años en el viejo mundo, y que seguramente tendrá más la cabeza allá que en la Argentina ya que muy pronto viajará nuevamente hacia París? He aquí, entonces, que previsible y sorpresivo a la vez, Lugones habla de Martín Fierro. Es que la pasión argentinista había decidido por él y Europa, postergada por las vestales de la geografía, no aparecía en la conferencia más que como un reflejo remoto del “tronco grecolatino” a cuyo desarrollo interno Lugones asignaba el origen de la “formación de nuestra raza...”

A pesar de que Lugones tampoco carecía, por otra parte, de la primera virtud —y en este se sigue pareciendo a Ghiano— “...sus lecturas abundantes y a veces profundas. Pocos textos persistieron en sus predilecciones, pero esta inconstancia aparece parcialmente cubierta por la segura memoria que le permitió lucir, en marcada exageración, el caudal erudito que a su manera de ver le parecía ineludible”⁴; a pesar de las coincidencias Lugones-Ghiano, el autor y el crítico se separan en tanto el primero era “más convincente en la observación momentánea que en la dimensión justificable de lo perdurable”⁵. Efectivamente: “... el pensamiento de Lugones se diluye en la amplitud temática y en la diferencia de personajes impuestos por la novela, mientras logra hon-

⁴ *Op. cit.*, pág. 25.

⁵ *Op. cit.*, pág. 25.

dura en la condensación expositiva requerida por el cuento" ⁶. Y en otro orden de cosas "los dogmatismos nacionalistas (de Lugones) tienen origen antiguo en su pensamiento, apenas despejado del humanismo socializante de la primera hora; por esto mismo, *nunca alcanzó la universalidad* que lo hubiese colocado en el nivel de los pensadores europeos contemporáneos" ⁷. Se debería decir entonces, redondeando estas indicaciones de Ghiano, que tanto en el modo que Lugones tenía de percibir el mundo como en su modo de vivir, no lograba sobrepasar el nivel de lo inmediato, y que le era imposible establecer relaciones del conjunto, que estaba incapacitado para dar el gran alto que va de las conductas analíticas a las conductas sintéticas o que, como los monos de Köhler, y por decirlo así, Lugones estaba capacitado para construir el instrumento cuando tenía el alimento a la vista, pero que no sabía conservar el instrumento para integrarlo en un nivel superior a una visión totalizadora de las cosas. Por una carencia tal vez connatural Lugones estaba incapacitado de alcanzar las potencias de lo universal, y porque lo sabía, o porque no lo sabía pero lo sospechaba, intentaba reemplazar ese universal que se le negaba con una llamada angustiosa a las potencias líricas, las que no siempre respondían, y esto en cambio por culpa del propio Lugones, quien no habría "ahondado" lo necesario en lo lírico: "la escasez de notas lírica y la constante detención en lo descriptivo pintoresco o en lo estrictamente narrativo" ⁸. En cuanto a la épica y a pesar de *La guerra gaucha* Lugones no habría tenido mejor suerte ni inteligencia con ella. Espíritu de extremos, Lugones no habría sabido sin embargo comprometerse demasiado con "soluciones" a lo Rondó o a lo Darío, y esto tal vez como consecuencia comprensible de su afán por individualizarse, afán que a su turno marchaba parejo con sus inclinaciones por el mimetismo... (?) Aquella "constante" lugoniana se manifestaba también en su libro sobre Sarmiento: "En las semblanzas históricas —nos explica Ghiano con razón— vale más el análisis de *algunos aspectos* del biografiado que el juicio impuesto por su *total valoración* —por ejemplo el estudio del escritor o del educador Sarmiento— que la representación del procer en la historia americana" ⁹. Y dos renglones más abajo y siempre con razón Ghiano nos indica que "tales actitudes desvirtúan, cuando no confunden, la solución que deben alcanzar los temas, o se adelantan en tesis resumidas apodícticamente".

Saludemos al pasar esta descripción que Ghiano hace de los "errores" de Lugones, puesto que, incambiados, los encontraremos en el crítico. La diferencia consistirá en que este último, haciendo uso del conocidí-

⁶ *Op. cit.*, pág. 29.

⁷ *Op. cit.*, pág. 27. Soy yo quien subraya, lo mismo en adelante.

⁸ *Op. cit.*, pág. 23.

⁹ *Op. cit.*, pág. 29.

simo procedimiento del tero, se muestra al lector totalmente consciente y reflexivo sobre eso que en el pasado, para Lugones, habria sido un modo puramente reflejo de valorar, de percibir, de pensar y de actuar. ¿Se trocará la ventaja que Ghiano parece detentar sobre Lugones en efectiva diferencia?

Ghiano-crítico se coloca frente a Lugones-objeto-de-su-crítica. En el primer momento, y como consecuencia tal vez de la criptoneutralidad del crítico, Lugones se expande en una serie de hechos particulares: Lugones-poeta, Lugones-helenista, Lugones-naturalista, Lugones-historiador, etc. Sin embargo, he ahí el objetivo limitado de Ghiano, que salva la situación y reordena las barajas: Lugones-escritor y Lugones-hombre. Y esto gracias a la especialización de Ghiano quien es solamente crítico literario. Pero cuando todo parecía resuelto, he ahí un nuevo desorden dentro del orden conquistado: "Situación de Lugones"¹⁰, "El lenguaje", "El modernismo", "La expresión poética", "La guerra gaucha", "Lugones en la literatura argentina". Estos últimos Lugones, como veremos, detentarán cada uno una dignidad aislada, y a la vez habrá una significación unitaria de esas significaciones incomunicables: el título del ensayo, o la zona de significaciones a que ese título se refiere, será el lugar de la unificación. Es decir que para Ghiano la vida de Lugones no podrá separarse de su obra de escritor, y la "dignidad" de la primera deberá ser medida con el metro de la dignidad de la segunda, lo que en principio no es desacertado, en tanto que un estilo de escritor, se lo sabe, reenvía a una concepción del mundo. Y si algunos críticos proponen como método para alcanzar la significación última de cada estilo el comenzar por desentrañar esa concepción que la obra esconde, no habría inconveniente,

¹⁰ Ghiano usa un término, *situación*, que tiene, a pesar del uso generalizado que hace de él la crítica contemporánea, un sentido bastante preciso. Acuñado por la filosofía alemana ha precisado su oposición a la estética positivista a través de los contactos de la fenomenología francesa con la literatura. Ghiano, después de estampar el término, habla a menudo de "temperamento" para referirse a las determinantes individuales que fusionadas con las que le vienen al individuo de su tiempo, explican el significado de la obra de ese individuo en ese tiempo determinado. Procedimiento que termina seguramente con toda idea de libertad individual y con la noción misma de *situación*, con respecto a la que se define la primera. Las acciones individuales, comandadas por el temperamento del individuo, y determinadas a la vez por los imperativos de su tiempo (los que el crítico escoge por tales), se convierten en el lugar de la cristalización puntual de una libertad sandwich, ahogada entre lo histórico y lo psicofisiológico. Es imposible entonces no pensar en Taine. Yo no conozco nadie, excepto el profesor Castagnino, que haya usado de este método con menos conciencia crítica que Ghiano. Como Taine está envejecido, el crítico, en vez de hablar de "medio ambiente" o de "clima histórico" o de "costumbres" (aunque a veces lo hace también), habla de situación. Nos aclararía mucho el que Ghiano escribiese un ensayo —o más simplemente un artículo corto— en el que nos explicara qué entiende él por "situación" y la relación de esa noción con la de libertad individual.

y sería aun recomendable, el comenzar el camino a la inversa: partir del análisis del estilo y de la descripción de sus significaciones inmanentes. Por momentos pareciera ser esto último el propósito de Ghiano. Estilo y concepción del mundo, obra y vida de un autor: Ghiano, que habría asimilado las enseñanzas de ese error central que él imputa a Lugones, entendería que no se trata de zonas de significaciones opuestas o inconciliables, ni de naturalezas diferentes, sino de manifestaciones de un único proceso instaurador de significación. Como no se nace hombre sino que se lo deviene y como tampoco se es escritor de nacimiento sino que escribir es el modo en que una libertad se encarna en las cosas y como esa elección se confunde con la imagen del hombre que una intención humana quiere hacer entrar en el mundo; como hacerse escritor no es más que una manera de *hacerse* hombre y como un escritor no tiene otro modo de conseguirlo que a través de aquello que escribe; no se podría entonces hablar de la vida de un autor sin vernos remitidos a su obra, ni sumirnos en su obra sin emerger en la superficie de su vida. Hoy, en fin, es una idea vulgar el que no hay ni puede haber separación entre la vida y la obra de un autor, y Ghiano, al menos cuando declara expresamente su método, se suma a ella... Pero también es cierto, parece decirnos Ghiano, que nadie escribe las veinticuatro horas del día... Lo cual, sin embargo no tendría importancia tratándose de Lugones: "la persistencia del escritor impone un hecho ejemplar dentro de las dificultades cotidianas en que se desarrolló su vida..."¹¹. Pero por otra parte, y aun aquí, hay párrafos de Ghiano que no dejan de inquietarnos: "Lo ejemplar lugoniano radica no en las variantes de retóricas que despliega su obra, sino en la formación responsable que propone a nuestro hombre de pensamiento, para ahondarse en conciencia vigilante"¹². ¿No será que Ghiano, quien dice pretender extraer la *significación* Lugones del estilo del escritor, comienza por dejar que esa significación se le fugue de la obra? Y en otro lado Ghiano escribe: "...voluntad ejemplar, la de Lugones, *no sólo* de escritor, sino también de hombre"¹³. ¿No se siente aquí como la presencia de una voz minúscula que nos soplara al oído: para que el hombre *a veces* pueda coincidir con el escritor, es preciso que el hombre *no sea* el escritor. ¿Cómo debemos entender ese "*no sólo*"? Pero no debiéramos pecar por un exceso de susceptibilidad y debemos dejar que paso a paso, esas dos palabras se nos revelen en lo que son. Y no son otra cosa, así como en las novelas de Balzac una media arrugada en el tobillo concentra el sentido de la comarca entera, que la

¹¹ *Op. cit.*, pág. 24.

¹² *Op. cit.*, pág. 33.

¹³ *Op. cit.*, pág. 29.

expresión concentrada del método nada riguroso y analítico del crítico, con el cual se nos querrá introducir en la "alta" significación del autor...

Otros críticos de Lugones —nos dice Ghiano, empleando siempre el método del tero— sólo han sabido ver el "anecdotismo menudo y las referencias pintorescas de quienes lo conocieron en vida, (las que) dificultan la comprensión *total*, tanto como las exclusiones con que *cada sector* de la política argentina trata de justificar el momento en que Lugones defendió con vehemencia una actitud que reconocen como la más aproximada a su respectiva prédica"¹⁴. Y Ghiano sigue teniendo razón. Todos los que alguna vez nos hemos preocupado por Lugones hemos tenido que leer el número que *Nosotros* le dedicaba a raíz de su muerte. En él se nos hablaba con cariño y simpatía de los "errores" de Lugones, o de sus opiniones políticas equivocadas, o del tono de su voz, o de su manera marcial de caminar. En las primeras páginas de aquel número había un artículo de Bravo, quien hacía de Lugones —seguramente en homenaje al socialismo abandonado por Lugones— una figura ejemplar. Pero el caso de Bravo es perdonable, ya que no le interesaba tal vez más que dos cosas de Lugones: Lugones prestigioso poeta, Lugones había sido, alguna vez, socialista. Ghiano, en cambio, permanece libre de compromisos políticos. ¿La evolución del pensamiento político de Lugones? ¿La "extrema" derecha en que culminó aquella personalísima evolución? Ghiano no se conmueve: la evolución política del poeta no es para el crítico más que uno de los aspectos parciales de Lugones, y nada más que aspecto parcial. Aquel catolicismo extremo de extrema derecha —condenable sin duda...— no ha sido tal vez más que el *producto* de la historia personal de Lugones, y por lo mismo, no imputable a su responsabilidad: porque "si el Lugones de juventud se hubiese comprometido totalmente en las posibilidades de la política —nos explica Ghiano— quizás el desarrollo de su pensamiento se hubiera esforzado en dirigir a observaciones consecuentes las observaciones nacionales, desdeñando la interpretación apasionada en teorías de fácil controversia"¹⁵. Y si hay así una explicación de aquel nacionalismo de Lugones que viene de las propias decisiones de Lugones, hay también una explicación que le viene del "*país*". Las crisis lugonianas eran desatendidas por el país... en momentos en que "la seguridad de los mercados europeos apareció como afán mayoritario en la vida de la Nación"¹⁶. Los ojos de "la Nación", recubiertos de pronto por la gelatina "mercantilista", abonaban con la mirada el terreno de los grandes errores; al mismo tiempo la edad del "dinero" y de los "intereses bajos" no hará la suerte de esos seres olvidados, los es-

¹⁴ *Op. Cit.*, pág. 21.

¹⁵ *Op. cit.*, pág. 30.

¹⁶ *Op. cit.*, pág. 27.

critores: "Nuestros escritores nunca han ido populares". Y tal vez por resentimiento hacia el país entero que se desprecupaba de los desgarramientos de los hombres de espíritu, ¿por qué no? —aunque éste no habría sido totalmente el caso de Lugones— o tal vez por una fidelidad insobornable a los propios principios —principios que contenían seguramente una fuerte dosis de desprecio admonitorio por los caminos que "el país" se encaprichaba en seguir, principios espirituales sin duda— los escritores no han podido gozar de la suerte de aquellos "que más han hecho por halagar las predilecciones mayoritarias (...): los boxeadores, jugadores de fútbol, cantores de tango, automovilistas"¹⁷. Ghiano cita entonces, en serio, las brutales, lúcidas, acusadoras, doloridas, lloriqueantes, enternecedoras, etc., palabras de Carlos Obligado: (sic) "desechemos ilusiones sobre el prestigio de lo intelectual o moral en nuestra República (...). Ya lo comprobaremos (...) el día que ¡al fin! hayamos obtenido en algún circo estadounidense el campeonato mundial de *peso pesado*; y Buenos Aires entero se apretuje en la dársena; y un gigantón membrudo y microcéfalo sea recibido de vuelta entre nosotros con mucho mayor algazara y democrático delirio, que si hubiera resucitado en el extranjero y regresado al país, por el más urgente de los milagros, el mismísimo Rivadavia o el propio San Martín"¹⁸. Situación que habría tenido seguramente doble peso sobre Lugones, quien por momentos, o fundamentalmente, se sentía "ser él mismo el país", como dice Ghiano. Situación que habría conformado una de las "constantes del espíritu" de Lugones: "La adhesión a las minorías dirigentes, en todos los aspectos de la sociedad, y el rechazo de las opiniones gregarias"¹⁹.

Este afán aristocratizante de Lugones nos reenviaría así a una cierta "dignidad", inseparable de la figura del poeta y a las razones de un espíritu obligado a rechazar la "materialidad" de un país "materialista" que lo rechaza. La historia de su evolución hacia el nacionalismo "político y cultural de bases estrechas" (he aquí a Ghiano coqueteando con un nacionalismo que criticaría al nacionalismo de derecha), es decir, la historia de la acción recíproca entre un individuo equivocado con un país desencaminado, no sería entonces otra cosa que la historia de las apariciones de aquella "dignidad". Y dignidad aquí no quiere decir sino desesperación: esa desesperación vital que constituye, por decirlo así, una de las seguras "constantes" del espíritu Lugones-Ghiano; su debilidad central: la desesperación por "la Nación", por la suerte del país entero, esa preocupación superior que Ghiano no cesa de mentar en Lugones cuando dice, como veremos, que los errores o las contradicciones de Lugones

¹⁷ *Op. cit.*, pág. 27.

¹⁸ *Op. cit.*, pág. 27.

¹⁹ *Op. cit.*, pág. 31.

son las del país mismo y viceversa; esa asimilación de biografía e historia a la que tanto nos tenía y nos tiene acostumbrados Martínez Estrada (la suerte de Hernández fue la suerte de Martín Fierro, esa confusión y consubstanciamiento metafísico del personaje con su autor y de esa doble figura con el país entero; o Sarmiento, condenado al fracaso —siempre según Martínez Estrada— porque era el país mismo el que llevaba en sí la marca imborrable de esa condena). Así, la historia Lugones-Argentina²⁰ tendría según Ghiano tres etapas fundamentales: a) la “preocupación central” de Lugones es la de “superar la crisis espiritual del país” que se encontraba “entregado a exclusivos compromisos económicos”; Lugones propone la “veneración desinteresada de la antigüedad clásica, civilización que abriría a la nuestra las perspectivas acatadas por el cristianismo”; b) hacia “los años contemporáneos a la primera guerra mundial” toda problematización de los acontecimientos así como toda respuesta, debieron apuntar, según Lugones, a considerar la contienda de acuerdo a lo que ella era esencialmente: “una oposición entre dos actitudes” o más exactamente, entre dos *substancias*: “la latina y la germana”, y en tanto los términos de la antimonía aparecían como demasiado desiguales no se habría podido no adherir al primero de ellos, considerando, sobre todo, “las disposiciones de nuestra raza”; c) Lugones se define finalmente a favor de las “dictaduras militares”. *La Patria fuerte* es de 1930, sincrónicamente ¿no se definía al país por lo mismo?

Pero aquella rara dignidad lugoniana que sobrevuela por encima de las opciones políticas, ya que posee una senda privada —esa desesperación por el país, esa preocupación nacional— tiene en tanto dignidad inquebrantable, otras fuentes.

Una de ellas será el suicidio. O el cristalino hilo de agua que guió los pasos de Lugones hacia él. Lugones nunca “desfiguró” su dignidad en “propósitos encubiertos”, o lo que es lo mismo, la falta de ese tipo de propósitos robustece su dignidad. No habría que olvidar que las “cualidades de Lugones —previsibles en un temperamento *ahogado por un tiempo hostil*— fueron apagándose en un país que tanto se le parece

²⁰ Esta asimilación de biografía e historia parece ser una fuerte tentación ante la que sucumben muchos de nuestros intelectuales. En la revista *Contorno* (Nº 7-8) el lector podrá encontrar la acertada descripción que hace Eliseo Verón del libro de Víctor Masuh. Este autor, empujado quién sabe por cuál impostergable carga espiritual, asimila el espíritu de Hostos al de América, y en tren de asimilaciones, a la historia efectiva del continente. Hostos-América, Sarmiento-Argentina, Facundo-Argentina. Se podría tal vez rastrear quién fue el inventor de este juego que se sostiene a una tan alta presión del espíritu y que supone la más gruesa metafísica substancialista. Sarmiento, entiendo, ha tenido mucho que ver, y más acá, el propio Lugones y *todas* las formas de nacionalismo. Pero quien con mayor confusión y talento verbal lo ha llevado al colmo de la tensión es seguramente Martínez Estrada.

en cualidades como en defectos”²¹. Como el país mismo a veces, y en contra del país otras veces, Lugones hablaba claro y directo; y a pesar de haberse equivocado abundantemente, tenía la valentía del reconocimiento: sus cambios no eran sino un modo público de confesarse. Y aquí Ghiano acepta ver a Lugones como Lugones se veía a sí mismo, o decía verse: “Yo me hago mi ley, me la doy y me la quito. Si tengo alguna autoridad moral, de eso me viene” (*Mi beligerancia*)²². Y aun, y en el extremo, y cuando Lugones se justificaba, la autojustificación no testimoniaba sino de la responsabilidad lugoniana, de la dignidad de una conciencia que se sabe responsable. ¿Su desprecio por la masa, por la “turba”, su odio a las multitudes? Ghiano anota las palabras de Lugones: “La historia del individuo superior ha de limitarse al estudio de las prendas y defectos peculiares que constituyen su entidad de tal. Lo que tenga él de común, no vale el tiempo que se emplearía en narrarlo. Basta, al efecto, con decir que fue *un hombre*. La exhibición de vulgaridad en que lo contrario redundaría, es pedantesca y demagógica” (*Roca*). Y por su parte Ghiano agrega: “Con sus contradicciones supo vivir *en nobleza de conducta*, que le permitió gritar sus críticas, arrojándolas con la autoridad que sólo se alcanza en constancia de vida digna”. Esta dignidad cuerda que es como una piel que recubre una carne loca, esta fidelidad prostituida que pareciera, en un movimiento de grandeza, insuflado un tanto a contrapelo por Ghiano, levantarse desde y por esa misma prostitución, “aquella necesidad de cambiar de ideas políticas era la consecuencia de la necesidad de pasar de un paisaje a otro”, como se ha dicho de Lugones, no podía conducirlo al suicidio, el que de contragolpe y en la misma línea significativa, se convertiría en la piedra indecible, en la muestra más preclara y terminante de su dignidad: “El suicidio del neófito es el resultado inevitable de un espíritu entregado con exclusividad a los avatares de la búsqueda (...) la dispersión de etapas lo destruyó con la crueldad de un juego lúcido pero insoluble”. La consistencia de su dignidad que no se distingue de las inconsistencias de sus conductas, de sus cambios políticos, los que a su turno no eran más que la manifestación de su fervor por lo argentino, terminó por destruirlo: Lugones sería una víctima doblemente víctima por haber sido víctima de su propia dignidad. “Sin egoísmos, sin desmedros personales, con plena libertad responsable, había elegido sus soluciones; en la misma manera dispuso de su vida. No vale el encubrimiento de su definitiva elección, sino entroncarla en fidelidad consigo mismo”²³. Pero entonces, lo que Ghiano se olvida de decirnos, es que esa autofidelidad,

²¹ *Op. cit.*, pág. 23.

²² *Op. cit.*, pág. 33.

²³ *Op. cit.*, pág. 33.

al alcanzarse a sí misma a través del suicidio, se separaba del país... O dicho con menos cuidado: que mientras Lugones se suicidaba, el país seguía andando...

Empastado por arriba por alguna substancia supraindividual que variaba de nombre según la época —tal como Lugones había querido que se lo viese— y deglutido desde abajo por el flúido amorfo, como por un vapor denso de azufre hirviendo que determinaba el ritmo del pulso mismo de Lugones, y que Ghiano llama "país", "Nación", "preocupaciones nacionales" —tal como el entusiasmo aprendido (en Martínez Estrada) del crítico escoge ver a su autor—, la imagen resultado de esas dos imágenes superpuestas que Ghiano nos propone de Lugones, pareciera, por un fenómeno de falsa perspectiva, coincidir con el objetivo al que dice apuntar el método crítico de Ghiano: tratar de entregarnos una imagen *total* de Lugones, una *synthesis totalitaria* de la significación de esa realidad humana que se llamó Leopoldo Lugones. Mucho tememos que Ghiano confunda voluntariamente superposición y síntesis. Que cuanto más, y fiel a la letra de sus propias palabras ("Vida y literatura en entremezclada consideración") Ghiano no logre sino mezclar con una sospechosa objetividad, la que en él se da la mano con la peligrosa pasión argentinista, los aspectos particulares de esa significación global. A propósito de la prosa lugoniana, por ejemplo, encuentra que muchas veces el escritor no era guiado más que *por el deseo de asombrar al lector*; y a propósito de la poesía describe sin mayores comentarios las inclinaciones formalistas del escritor. Formalismo y afán de causar asombro que no sería difícil descubrir en otras zonas de la existencia concreta de Lugones, por ejemplo, en su pensamiento político o en sus relaciones "cotidianas" con los demás. ¿Esas "constantes" del espíritu de Lugones que Ghiano no deja trascender del nivel puramente literario, no constituirán el *estilo* Lugones? ¿Estaremos aquí lejos del corazón de aquella unidad de significación que buscábamos? La idea perturba al crítico, el que rápidamente y para enturbiar lo que sería evidente para un niño, estampa sobre el papel: "Mientras se le continúen retaceando respetos y consideraciones, no se podrá aprovechar su lección perdurable". De cualquier modo: ¿cómo integrar en una "visión de conjunto" ese pesado prejuicio de la dignidad lugoniana? En fin, estamos tentados de decirlo, Ghiano, no es un fenomenólogo... ¿Cómo conciliar esa consideración para con Lugones, con la "objetividad" imprescindible para sujetarse al análisis del verso y de la prosa del autor, análisis que nos podría conducir, tal vez, a la evidencia de que en el fondo de Lugones vivía algo que no podría ser exactamente llamado dignidad. Pero detengámonos: la objetividad absoluta es imposible, y en verdad sólo se define en relación a la subjetividad. Y es cierto: la obra de un autor muerto es toda-

vía la obra de un hombre que vivió y aun si decidiéramos *contemplantarla*, no podríamos hacerlo desde afuera de la *situación* a la que emergemos en contacto con su obra. Y en tanto el modo que el hombre tiene de vivir su vida no es sino existirla y como el sentido más irreductible de toda existencia no es otro que el intento de traer un *sentido* al mundo, fundar al final y en el extremo de sí misma esa esencia de la que en principio ella se ha visto expulsada, tratar que el mundo se abra a esa significación con la que quisiera fundirse y dejar establecida para siempre y para todos; y como a la vez, y a nuestro turno, nosotros mismos estamos en eso, yo mismo estoy en eso, basta entonces que escuche el nombre *Lugones* o *Mitre* o el melodioso nombre *Verlaine* o cualquier otro, para que acuse el impacto, para que algo se mueva en mí de un modo que me avisa que esos nombres son *inmediatamente* algo más que simples nombres colgados del mundo neutro e inexistente de la pura objetividad. Así, aquella existencia terminada de Lugones, aquel muerto y aquella obra encerrada en la existencia cosística de las ediciones, me hace señas desde el interior de esas cosas, se levanta en su significación como apuntando hacia mí, se vuelve contra mí, se coteja conmigo para obligarme a que yo la acoja o bien, a que la rechace. Pero en ambos casos, y puesto que el sentido de mi vida está aún en suspenso, ya que aún vivo, la significación terminada que se desprende de una vida terminada me valoriza a mí antes que yo la valorice a ella. No son los vivos los que lapidamos a los muertos sino los muertos, quienes, a cada instante, pretenden lapidar a los vivos. No se tiene de antemano ni mucha ni poca consideración por Lugones, y de antemano, tal vez, no se la tiene absolutamente. Antes del respeto y de la consideración, antes de la deliberación, de la decisión y de la voluntad, está el *sentido* que cada uno de nosotros busca dar a su vida propia y el que Lugones *dió* a la suya: el bosquejo de diálogo en que se relacionan desde su primer roce, y se reclaman recíprocamente. Así, y en mi propio caso, por ejemplo, y desde mi primer *contacto* con la obra de Lugones y con las noticias que como en sordina me llegaban desde el pasado sobre su vida, me he sentido tocado —y atacado— por ese “orgullo esencial” de Lugones, como dice Ghiano en tono indiferente y huecamente descriptivo. Aquel orgullo que creo ver claro, no puede ser otra cosa que el revés de una constante decepción por sí mismo. Lugones ha escrito: “no hay civilización completa sin latinidad; o mejor dicho, la civilización es cosa romana como la ciudadanía de idéntico contenido esencial; y por lo mismo, también el cristianismo perfecto es el católico romano”, frente a lo que sería lícito preguntarse si esas palabras podrían tener algún eco en aquel que las pronunciaba. Ese modo de razonar, no se me escapa, esconde mal un odio virulento y enfermizo al más mínimo y verdadero movimiento de la razón. Y más exactamente: no lo esconde, sino que por el contrario

lo exhibe. Lugones cuando desazonaba de ese modo no buscaba más que causar sorpresa, un tipo de sorpresa muy especial. ¿No se siente como un desafío en ese fraseo sostenido por la voluntad de hacer pasar públicamente un sofisma por un razonamiento? Y por detrás de ese desafío, ¿no habría algo así como el propósito de hacer ver que si razonaba así, sin impudicias, tan abiertamente contra la razón, era porque lo hacía constreñido por un gran sollozo interno, por el peso de un grueso dolor que lo obligaba a no poder hacerlo de otro modo? Los silogismos pasionales de Lugones pretenden introducirnos en la supuesta existencia de un poderoso dolor interior. Cada frase lugoniana tiene tal vez esto de común con todas las otras: intenta mostrar que un dolor inefable impide el razonamiento. . . , y creo que no sería difícil demostrar que el *projecto* secreto de Lugones consistía en la aspiración a convertirse en *objeto de culto*. La *elección original* de Lugones podría ser definida por el intento de dar absoluta importancia al ser-para-los-otros en detrimento del parásito, pero hipostasiando la libertad de este último sobre la superficie del primero. Quiero decir: Lugones podría ser comprendido pensando en alguien que intentara sostenidamente crear, sobre los ojos de los otros, una imagen de sí que para él mismo no tendría ningún significado. Asombrar, sorprender, fascinar al otro: tal la búsqueda de alguien que pretendía que los demás, desde afuera, le fundaran ese ser que sólo puede ser sostenido por uno mismo; tal la estructura de comportamiento que hoy los sociólogos han bautizado con el nombre de mentalidad antidemocrática; tal el impulso que arrastraba las conductas a las que Lugones se entregaba y que no podía no llevarlo hacia un fracaso estrepitoso —fracaso que tal vez él no haya podido no prever, y que hace pensar en la posibilidad de que él mismo lo presentía, y no sin cierta alegría, como sabiendo que ese fracaso no era más que otro medio, el más afinado, el más desesperado, y *desesperante*, y por eso mismo el mejor, de alcanzar en el extremo de la tensión el asombro de los otros, de fundar un universo de *otros fascinados*. Pero yo no he dejado de preguntarme: ¿cómo se movía Lugones, cómo caminaba, cómo devolvía la mirada a los otros, como se tocaba la cara cuando se sentía mirado? O bien, ¿qué hacía Lugones cuando estaba solo? A un obispo, nosotros podemos imaginarlo: cuando está solo se pasea tal vez por la nave de su catedral, se desliza sobre las alfombras, vigila que las imágenes estén enfundadas, o se deja descansar sobre algún banco de madera desgastada por el roce de multitudes de cuerpos que se han apoyado en él y que han ido a llevar a la catedral el silencio y el recogimiento de sus almas. Un obispo tiene medios eficaces de ocultarse que tiene un interior: si las palabras que dice a los fieles no llegan a tener ninguna resonancia para sí mismo, siempre podrá recogerse dentro del silencio de ese gran vacío entre pa-

redes que es un templo y revestir de este modo su silencio interior. Un obispo habita su silencio interior con silencio... Pero, ¿y Lugones...?

¿Respeto? Respetar a alguien no es sino una decisión a posteriori que se toma cuando se ha comenzado por coincidir con él. Si Ghiano puede hablar de respeto será porque en lo esencial ha decidido acoger el espíritu de Lugones, ¿pero suscribiría él estas palabras de Lugones? "Pacifismo, colectivismo, democracia, son sinónimos de la misma vacante que el destino ofrece al jefe predestinado, es decir, al hombre que manda por su derecho de mejor, con o sin la ley, porque ésta, como expresión de potencia, confúndese con su voluntad". Tal vez, no. Pero entonces, ¿cómo puede hablar de "dignidad" a propósito de Lugones? ¿Y de respeto? ¿Cómo hace Ghiano para que la presunta dignidad de Lugones, se asimile, en su espíritu, al rechazo que él tal vez siente por ciertos aspectos de Lugones? ¿Se envaselinará Ghiano el espíritu para asimilar esos "aspectos"? Es lo que pensamos cuando escribe: "su dignidad lo sostiene y explica, aunque no siempre lo justifique"²⁴. Y era aquí donde queríamos llegar. Se ve a la luz de estas palabras cual es el método de pensamiento de Ghiano. La dignidad, esa virtud burguesa, que tan buena pareja hace con la virtud abstracta del honor, Ghiano la coloca como el bello ingrediente junto a otros ingredientes que harán por acumulación esa totalidad de sentido a la que pretende llegar. Anotemos que para hacer de la dignidad un *ingrediente*, ha tenido que pasar por un proceso de abstracción, en el cual la virtud es lo que queda del acto cuando se lo ha limpiado de su contenido. El acto: las opciones de Lugones o las frases en las cuales recomendaba la esclavitud de las clases bajas. El contenido: el hecho de recomendar la esclavitud. La virtud: el ser sincero y recomendar lo que recomendaba. ¿Una imagen *total* de Lugones? Bien: la imagen sintética que se nos había prometido no responderá en su estructura sino a lo que la química entiende por *síntesis*. ¿Lugones? Bien: dignidad, "nacionalismo de bases estrechas", "soluciones de fácil controversia", fidelidad, fidelidad al país, inconsecuencia, autofidelidad, mimetismo, postulación de pureza, afán de asombrar, formalismo poético, épico y lírico a la vez, ni épico ni lírico, "diverso entre contrarios", etc., etc. De la mezcla de esta multitud de *elementos* particulares surgirá Lugones... Cada uno de ellos se dispone junto a los otros en una relación de simple contigüidad, sin compenetrarse los unos con los otros, o bien, compenetrándose pero de tal modo que cada uno no pierde en el contacto la cualidad específica que lo caracteriza. El honor, la fidelidad, o la dignidad sin contenido, podrán convivir por ejemplo junto a actitudes del más bajo restacuerismo intelectual o espiritual o político, sin dejar de ser lo que son: honor, fidelidad, dignidad. Como en las

²⁴ *Op. cit.*, pág. 34.

ciencias analíticas: de una síntesis de elementos siempre se podrá retornar por análisis a obtener cada uno de los elementos por separado. Dos partes de hidrógeno y una de oxígeno hacen el agua y partiendo del agua siempre se podrá obtener dos partes de hidrógeno y una de oxígeno. Voltaire, que estaba en época²⁵, hacía de Luis XIV una figura loable, atendiendo al impulso dado por el monarca al teatro y a la lengua francesa: la matanza de protestantes de la cual el monarca era responsable no constituía más que uno de los *aspectos* ("relativos") del *hombre* Luis XIV. ¿Cómo no percibir el fuerte acento volteriano cuando Ghiano habla de "dignidad que lo sostiene y explica pero que *no siempre* lo justifica"? Ya antes habíamos encontrado una expresión semejante: "*no sólo*"; ahora tenemos: "*no siempre*". No siempre, Luis XIV había sido fiel a esa figura plantada en el centro del siglo más glorioso de la cultura francesa... Pero hoy sabemos del pensamiento de Voltaire que, si por un lado preparaba los acontecimientos del 89, al mismo tiempo no era más que ideología. Aquel modo de pensar había de ser el germen que resquebrajara la armazón espiritual de la última faz del feudalismo, y constituiría el movimiento de ideas que acompañaría la caída de la monarquía absoluta y simultáneamente el ascenso de aquella clase "impúdica, directa y brutal" que en posesión de los medios de producción haría la revolución para sí. La verdad de la transformación de los medios de producción y el dinero había hecho añicos el *espíritu sintético* y el *análisis* irrumpiría definitivamente en el mundo. De aquella bella e inextricable mezcla de naturaleza y misticismo que había surgido en el Renacimiento sólo se conservaría la naturaleza, analizada e hibridada de humanidad. No me toquen la naturaleza humana, exclama desde entonces la burguesía en todos sus periodos y en todas sus manifestaciones. Y si se quisiera tener la evidencia del significado ideológico de esa metódica, bastaría recordar la pintura que hiciera La Bruyère del campesinado de la época y cómo se respondía a ella: "Animales huraños, machos y hembras... negros, lívidos y todos quemados por el sol «viviendo» en cubiles... de pan negro, agua y uvas"²⁶. Pero Voltaire detentaba el prestigio del método capaz de expulsar de las conciencias el recuerdo de las realidades desagradables. Veamos —enseñaba— no hay que confundir, es preciso separar, colocar cada cosa en su lugar, hay que analizar... Y escribía: "Los campesinos viven del trabajo de sus manos y *ello ocurre en todos los países del mundo, donde la mayoría debe vivir de su esfuerzo*", y concluía: "La talla proporcional, substituida a la arbitraria en algunas provincias, ha contribuido asimismo a cimentar la for-

²⁵ Usamos de este tipo de ejemplos históricos por su comodidad y por su significación fácilmente comprensible y probada.

²⁶ Citado por A. Maurois: *Historia de Francia*.

tuna de los cultivadores que *poseen arados, viñedos y jardines*. El bracero, el obrero, *debe ser reducido* a lo necesario para el trabajo: tal es la *naturaleza humana*"²⁷. Pero Voltaire era consecuente y sólo fanfarroneaba con aquello que constituía lo que él verdaderamente era, el análisis es todopoderoso decía, denme el padre nuestro separado en estrofas y verán en qué lo convierto. Ghiano, en cambio, es un volteriano inconfesado, y bajo promesa de entregarnos el "*espíritu*" total de Lugones, usa en cambio el método de las estrofas aisladas: se parece bastante a un prestidigitador que metiera en una caja al conejo vivo para sacar inmediatamente un conejo muerto y algunos agradables pañuelos de colores. Sin embargo podría ser que hubiera en Ghiano alguna coherencia: "Muerto, ha escrito Borges en una frase desgraciada, Lugones tiene derecho a que lo juzguen por su obra más alta". Muy parejamente, ¿no le interesará a Ghiano esencialmente dos cosas de Lugones y solamente dos? La primera: que Lugones ha muerto; la segunda, que aquel muerto fue nada más, pero nada menos, que escritor? Por otra parte, y ya que es seguro que Ghiano ama sobre todo en Lugones el desprecio que aquel *soportaba* por el "mercantilismo", por los intereses personales, por el dinero, ¿sabrá Ghiano en cambio que el método crítico que él emplea en su estudio de Lugones y que deja entrever claramente su propia metódica espiritual y su modo de pensar, es la réplica exacta de aquel que hizo la suerte de ese "mercantilismo" —y no solamente en el plano de los feos intereses individuales— y que hasta hoy, y desde donde la historia se apoya con las ideas, no ha dejado de sostenerlo? De cualquier manera queda este interrogante: Ghiano, ¿es de mala fe o se desconoce a sí mismo? Cualquiera sea la respuesta es preciso colocar a este crítico entre los peores escritores argentinos.

Buenos Aires, Junio de 1956.

²⁷ Voltaire, *El siglo de Luis XIV.*

Toribio Torres: un hombre argentino

El bien y el mal están inextricablemente confundidos en los actos de la vida de todos los hombres, pero cada uno trata de engañarse a sí mismo, identificándose con el Bien y reservando al prójimo la parte del Mal, especialmente al prójimo con quien no se tiene ningún contacto, el más lejano. Por eso las clases dirigentes buscan encarnar el Mal entre las clases dirigidas. Pero sucede que, a su vez, los explotados y oprimidos de todo tipo —judíos, negros, pueblos coloniales, obreros— se unen entre ellos, se organizan, se educan, adquieren conciencia de sí mismos y dejando de considerarse culpables devuelven la acusación a sus opresores. Sólo les queda entonces a los hombres de Bien, proyectar el Mal en los deshechos de todas las clases, en los que no pueden integrarse en ninguna porque nadie los quiere y ni siquiera pueden agruparse entre ellos: vagabundos, mendigos, prostitutas, rufianes, ladrones, golfos, estafadores, truhanes, vividores, mantenidos de todo tipo, trabajadores de cosas impuras. Esa minoría nómada y parasitaria —lumen proletariado, “putrefacción pasiva” según la expresión de Marx—, existe al margen de las clases productoras y de las clases consumidores y en general se apodera por la fuerza, pero preferentemente por la astucia y el engaño de los medios de vida de la sociedad organizada y sedentaria. La cruel objetividad de la historia los arroja a un lado como escombros. No tienen portavoz, ni consignas, ni organización, ni dirigentes, ni una filosofía de la vida, ni una justificación coherente de su propia existencia. Nadie puede tener con ellos una relación de reciprocidad. La sociedad burguesa y la Revolución los rechaza por igual. Sin embargo, y a pesar de todo, no son seres extraños al género humano, son iguales a nosotros, son nuestros prójimos.

Cierto tipo de literatura sentimental —socialista o evangélica— trata con simpatía a los miserables, a los fracasados, a los bandidos, pero presentándolos siempre desde fuera, como un espectáculo exótico. La piedad humanista y la disección sociológica son formas asépticas de mantener alejados, la suciedad y el mal. Se trata de escritores honestos que hablan a los lectores honestos sobre gente deshonesto. Ambos, autor y lector, se sienten satisfechos y con la conciencia tranquila, infinitamente

buenos y de espíritu amplio, porque son capaces de derramar piadosas lágrimas de compasión por las pobres gentes. Muy distinto es el caso del novelista que, adoptando el género autobiográfico —impuesto por la picaresca española— muestra al malhechor desde dentro, desde su propia subjetividad, reivindicando hasta el peor de sus crímenes. Porque desde el fondo de su miseria y de su abyección, el malhechor se prefiere a toda la sociedad que lo condena.¹

Para asumir la defensa del culpable, también Bernardo Kordon adopta en *Un horizonte de cemento*, el uso de la primera persona y en lugar de poner al lector en contacto directo con el objeto, ocupa conscientemente el papel de mediador y encarna la mediación en un relato ficticio del Yo-protagonista. Es el propio miserable, que nos habla desde el fondo de su noche. La voz carnal de Juan Tolosa, el linyera, es una conciencia, una subjetividad pensándose a sí misma, y percibiendo y pensando al mundo que lo rodea, condenando desde su fracaso social a esa humanidad satisfecha que pulula por las calles de Buenos Aires. “a esa raza de gente que va muy tranquila y muy segura, convencida de que nunca se morirá y muy contenta de ella misma”. Es a nosotros, a quienes tiene el atrevimiento de dirigirse, es a nuestro dinero, a nuestro honor, a nuestra cultura, a nuestras comodidades, a nuestras importantes ocupaciones, que este linyera rechaza conscientemente para preferir la libertad de los caminos que no conducen a ninguna parte o al calor acogedor de una mesa de café, porque él: “Juan Tolosa siempre ha sabido agarrarse a la vida con toda el alma. Y lo más humano de un hombre es saber compartir un trago para contar sus cosas a los otros y escuchar de ellos las suyas”.

En *La vuelta de Rocha*, en *Un horizonte de cemento*, en *Reina del Plata*, Kordon revela a los pacíficos habitantes de Buenos Aires otra ciudad subterránea y desconocida, la Corte de los Milagros bullente y extraña que forma el “buen clima de las luces” del Bajo, las proximidades de las Villas Desocupación; las estaciones ferroviarias, los parques de diversiones, los cines baratos, los hoteles sórdidos, los cafetines donde buscan romper su soledad, compartir una emoción o vivir una aventura, toda esa caterva desenfundada de noctámbulos bohemios. A esas zonas marginales de la sociedad ha ido a dar también cierto tipo de inmigrantes porvincianos que comenzaron a invadir la ciudad-puerto en las últimas décadas y a quienes el desprecio porteño calificara con un mote agresivo de clara intención racista: cabecita negra. De derecho, con el derecho ideal de la Constitución escrita, el provinciano pasa a formar parte como un miembro más de la colectividad, con el mismo título que

¹ Ver *Apéndice*.

cualquier honorable ciudadano. Pero de hecho es postergado, burlado, humillado, oprimido en toda forma por el porteño.

Ese nuevo tipo de desarraigado social es el protagonista del mejor relato de Kordon: *Toribio Torres (alias) Gardelito*². El uso de la primera persona ha sido deshechado en este relato y no debemos ver en este cambio de técnica, un mero formalismo gratuito, sino la búsqueda de un procedimiento más adecuado para lo que se quiere expresar. No es ya la subjetividad pura de *Un horizonte de cemento*, sino la contradicción entre lo objetivo y lo subjetivo, tratando de abarcar ambas perspectivas, sin caer en la unilateralidad de ninguna. Porque si Toribio tiene razón como sujeto —defendiendo contra todos y hasta lo último la querida tibieza de su soledad—, como objeto social es totalmente culpable porque no puede responder a la condena objetiva de la sociedad, no sólo de la sociedad burguesa, sino de cualquier forma de sociedad posible.

La biografía de Toribio Torres es históricamente típica: trasplantado a la ciudad, no logra asimilarse a la familia proletaria urbana, ni tampoco volver al campo de donde ha salido. Flota en el aire, es un advenedizo, un extraño en cualquier parte donde vaya, no tiene familia, no tiene bienes, no tiene amigos, no tiene domicilio fijo, no tiene trabajo. No puede tener ni la conciencia de clase ni la solidaridad que dan las reivindicaciones en común, ni los medios de resistencia —huelgas, agitación, lucha sindical— con que cuenta el proletariado organizado para luchar contra la opresión. Proveniente de una sociedad campesina y luego de una familia obrera, sin conciencia política, sus primeras experiencias lo llevan a identificar el ser con el tener —se es lo que se posee, la propiedad es el medio para hacerse reconocer por los demás—, descubriendo a la vez que a él le está interdicta toda posesión por los medios normales. Como obrero, Toribio habría encontrado en el trabajo, la crítica del derecho de propiedad, disociando al ser del tener para vincularlo con el hacer: se es lo que se hace no lo que se posee, la acción es la única manera de afirmarse frente a los demás. Como malhechor, en cambio, no hace sino confirmar y asegurar la legalidad de la propiedad privada. Sus delitos contra la propiedad son la forma extraña que adopta su respeto absoluto por la propiedad privada, un esfuerzo por establecer esa relación de posesión material con las cosas e ingresar en la comunidad de poseedores que lo rechaza. Toribio luchará contra sus enemigos con las mismas armas que éstos le proporcionan, en una lucha de rivalidades, sobre el plano de los mismos principios y de posiciones fundamentales comunes. La suficiencia que aparenta no es sino absoluta dependencia de la sociedad constituida. Su desafío es sumisión, aceptación del destino que le han impuesto los otros: el malhechor no es más

² Incluido en *Vagabundo en Tombuctú* (Ed. Cauce, Bs. As., 1956).

que la creación de la gente honesta, un producto de la sociedad basada en el individualismo y en la propiedad privada. Esta sociedad puede darse el lujo —sin peligrar por ello— de permitir en su seno el desorden del mal, siempre que éste no pase de lo estrictamente particular y esté aislado. Las fuerzas del orden controlan y persiguen al ladrón y a la prostituta, pero no los exterminan del todo, porque también ellos tienen su función dentro del equilibrio social. En ningún momento Toribio pone en tela de juicio los fundamentos de la sociedad constituida. No se propone modificar el mundo, ni le interesa la sociedad futura. No pretende otra cosa que poseer, a su vez, a quienes lo poseen. En verdad, más que el dinero que le saca a sus víctimas —y del que sólo puede disfrutar en forma oculta y fugaz— lo que le interesa sobre todo es poseer a sus víctimas. Su deseo de posesión se dirige, no hacia las cosas de los hombres, sino hacia los hombres mismos, mejor aún su deseo de posesión no es sino deseo de trascender el deseo de posesión de los otros: al fin si él consigue apropiarse del dinero de una señorita elegante es porque a su vez ésta deseaba apropiarse de su perro. No se estafa sino a estafadores. Su manera de poseer es el engaño. Sólo, sin protectores y sin dinero, en medio de una ciudad hostil, no cuenta con más armas para la conquista de los porteños que *“sus ojos grandes y negros que ganaban la confianza de todo el mundo”*. Los propios hombres honestos le facilitarán la tarea, porque los hombres honestos necesitan ser engañados, gozan dejándose poseer. *“Le gustaba saber que la habían engañado, era como una especie de posesión.”* Toribio advirtió pronto que *“existía una especie de gente que no sólo aceptaba, sino que necesitaba del engaño, y que pagaba por eso. Lo fundamental era dejar que ellos se engañaran solos: no forzarlos nunca. Estaba visto que no era preciso forzarse para engañar a nadie: esa gente se engañaba sola”*, y que *“una persona que necesita amor, lo concede: quien ambiciona dinero, termina por darlo”*. Toribio posee a los porteños engañándolos pero a la vez se deja poseer por sus miradas, cuando representa ante ellos su comedia, haciéndose ilusión de poseerse a sí mismo. Como la prostituta, su manera de burlar a los hombres es entregarse a ellos. Esta posesión de los porteños, esta destrucción simbólica de Buenos Aires mediante el engaño, más que rebeldía, blasfemia y desafío, es reconocimiento de que se está fuera de la realidad, de que la realidad la constituyen precisamente los otros, sus víctimas, los hombres honestos, los porteños, los que no precisan engañar, los que aparentan ser lo que son. Jugando su comedia, aparentando siempre ser lo que no es y no ser lo que es, el mundo imaginario del cuentero se identifica con el mundo imaginario del artista. Por eso Toribio es al mismo tiempo, un cuentero y un artista: aspira a ser cantor de tangos y su seudónimo es Gardelito. Él, que nunca podrá cumplir su aspiración de ser cantor, sa-

tisface su necesidad de representación, jugando como actor una pequeña comedia delante de sus víctimas. Sus estafas, sus cuentos del tío, son siempre artísticos, imaginativos, creadores. Su verdadero arte no podrá ejercerse en el plano exclusivamente estético sino en el de la realidad cotidiana. El tango es una forma de irrealización colectiva de los porteños: sufrir con ritmo ya no es sufrir, se ha irrealizado el sufrimiento. Pero Toribio no se conforma con ese modo de satisfacción estética, él necesita irrealizar la vida en el plano de la vida misma, y eso lo conseguirá con sus engaños. Si todo arte es una forma de mentira, sus mentiras serán a la vez, una forma de arte. *“Se sintió por encima de Picayo y de toda esa muchedumbre. Soy un artista: puedo convencer a cualquiera de lo que me venga en gana”*. Para él, que no es nadie, resulta muy fácil ser cualquier cosa, jugar cualquier papel. *“Porque este mundo es un teatro lleno de malos artistas que repiten toda la vida un papel aburrido. En cambio yo soy un cuentero y puedo hacer un papel mejor”*. Otro personaje del relato, Alberto Fiacini —cuyas primeras andanzas de pícaro porteño, vendedor ambulante, estafador, prostituto, producto de la desorientación económica y moral de la clase media de los años 30—, conociéramos en una novela anterior de Kordon, *Reina del Plata*, formulaba allí parecidos pensamientos: *“Yo no puedo explicarte bien, pero la verdad me gusta mentir. Cuando engaño y te confieso que a veces hasta cuando alguien sufre por mí, entonces pienso que soy fuerte, más importante de lo que parezco, y no es por maldad pero me siento mejor, me siento algo, no puedo explicártelo”*. Tanto Toribio como Alberto buscan el sometimiento de los otros, de todos los otros, haciendo reconocer su superioridad. Estas relaciones sin reciprocidad, en las que los demás son tratados como objetos, no se establecen sólo con las víctimas, sino también con los propios compañeros: si a las víctimas se las engaña, a los compañeros se los traiciona. No puede hablarse entre malhechores ni siquiera de bandas o de gavillas, no hay más que asociaciones pasajeras que se forman al azar de las circunstancias y se deshacen rápidamente. No habiendo ninguna reivindicación en común —el delito no puede ser elevado a valor universal— que los agrupe entre sí, no puede existir entre malhechores una identificación duradera, una complicidad real. Las relaciones entre estos solitarios son contingentes y están permanentemente amenazadas. Nadie puede confiar en el otro y todos juegan a dos puntas: todos traicionan y cada uno termina por ser traicionado. Toribio traiciona a Alberto y es a su vez traicionado por Picayo. En ese permanente conflicto de conciencias en el que cada uno busca dominar a las demás, todos pierden y nadie gana. Tratando a los demás como objetos, no es posible hacerse reconocer, porque el hombre no puede ser reconocido por objetos sino por otros hombres. Cuando Toribio comprende este fracaso fundamental y trata por primera vez de

reconocer —aun al más insignificante de sus compinches— para ser a su vez reconocido, ya es demasiado tarde y paga con su vida. *“Y fugazmente tuvo la revelación de perderlo todo porque una vez dijo la verdad cuando se sintió muy solo y buscó un amigo”*. De este modo Kordon nos muestra la grandeza y el fracaso del mundo del mal. Toribio Torres quiso afirmarse a sí mismo, solo y contra todos, mediante la destrucción y la negación. Su fracaso nos muestra —aunque Kordon no lo diga está implícito—, que ningún hombre puede afirmarse a sí mismo sino con los demás, con sus semejantes, con sus compañeros. Por eso los enemigos de Toribio, los porteños, los hombres honestos, los ricos, lo dejaban hacer y lo miraban con *“esos ojillos penetrantes que parecían desnudar sus intenciones. Era como si se lo considerase perverso, pero insignificante, y en consecuencia inofensivo”*. Como malhechor Toribio no consigue siquiera turbar la calma de los buenos burgueses: como revolucionario, habría provocado el odio y el miedo. El mundo del Mal puro, es un mundo imaginario, mundo mágico fuera del tiempo y de la historia, del trabajo y de la política, carece por tanto de eficacia. La negatividad, la destrucción pura del delito que se consume en el instante fugaz no destruye sino a particularidades; la ciudad sigue en pie, intacta, indestructible. Toribio morirá solo en un cuarto de hotel sin sospechar siquiera que, en otro lugar, en un trasfondo de suburbios obreros —que no se describen, ni siquiera se mencionan en el relato, pero que están allí y se hacen sentir—, otros cabecitas negras como él, pero con los que nunca se ha encontrado en el camino, una multitud innumerable que ha reunido sus soledades dispersas, está realizando lenta y silenciosamente, sin embriagueces de aventura ni éxtasis de tango, un obstinado trabajo de zapa que socaba, día a día, la Ciudad deslumbrante y condenada y acabará —entonces sí— por destrozarse hasta el último ladrillo.

A P E N D I C E

Los amantes de la literatura comparada pueden establecer una larga línea de obras que refieren las aventuras de pícaros y hombres fuera de la ley. En la Antigüedad El Satiricón de Petronio y El asno de oro de Apuleyo. En la literatura posterior Testamentos de Villon, Guzmán de Alfarache de Alemán, toda la picaresca española del siglo de oro y Grandezas y miserias de las cortésanas de Balzac. En nuestros días la línea se extiende y se bifurca, va desde algunos cuentos de Gorki, Hamsun, Istrati, hasta La lucha por la vida, de Pio Baroja, Jesús Canalla, de Carco, La ópera de dos centavos, de Brecht, Memorias del Estafador Félix Krull, de Mann, culminando con Nuestra señora de las Flores y demás novelas de

Jean Genet y en un atajo la novela negra americana, especialmente Dashiell Hammett y Burnett. También la sociedad comunista produce sus pícaros, aunque con características muy particulares, tal el protagonista de Rapaz de Erenburg. Podrían incluirse en esta línea, si no estuvieran lastrados de religiosidad, los films de Fellini: La strada, Las noches de Cibiria y especialmente El cuentero. La literatura argentina también puede proporcionarnos ejemplos, pero las analogías para ser eficaces deben saber donde están sus límites: así por ejemplo, pese a las similitudes —señaladas por los críticos— que el protagonista de El casamiento de Laucha de Payró puede tener con el pícaro buscavidas, nada más lejano del afán de aventuras, la habilidad, el ingenio, el atrevimiento de éste que la personalidad entristecedora y gris de Laucha quien se define a sí mismo diciendo: "...yo la verdad, no he nacido sino para trabajos de escritorio de esos de no hacer nada, sentadito a la sombra..." Es en la época de Florida y Boedo cuando se inicia la picaresca del arrabal porteño, con Enrique González Tuñón, con Nicolás Olivari y sobre todo con Roberto Arlt en El juguete rabioso y sus novelas posteriores. Como réplica aristocrática de esta literatura está la mitología del compadre metafísico inventada por Borges y continuada después por su discípulo Bioy Casares en El sueño de los héroes. Aislado e inclasificable, Juan Filloy describe los ambientes y personajes de la picaresca pero con una técnica casi surrealista en Caterva, ¡Estafen!, etc. Manuel Rojas en Hijo de ladrón se queda entre un Arlt inferior y un Payró superado. Procurando seguir las huellas de Arlt, Valentín Fernández en Desde esta carne y Solero en La culpa se frustan por su nostalgia del mundo perdido de la infancia y por su adhesión a Murena y la vaga e incomprensible "culpabilidad" del hombre argentino. En cuanto al lumpen proletario provinciano, su retrato ha sido esbozado por Elvira Orphee en Dos veranos, novela interesante pero malograda por su sicologismo y su remisión al gastado móvil del resentimiento social.

Borges, o de la filosofía argentina

En el curso de un viaje alguien me interrogó acerca de la filosofía argentina¹. Definir con límites geográficos o políticos vastos sistemas del mundo es una tarea quizás útil, pero melancólica, relativizante. Pocas veces la había emprendido, nunca (casi) aplicado a la Argentina. Vacilé un momento, recordando nombres, distinguiendo caracteres. Finalmente, con admiración, con gratitud, con desorden, pensé en Borges. De esa admiración, de esa gratitud, de ese desorden, son testimonio las líneas que a continuación transcribo.

Borges recuerda a veces que según el Círculo de Viena la metafísica es un género de la literatura fantástica. Esta asimilación, propuesta en general con una intención despectiva por los representantes de la escuela vienesa, adquiere en la pluma de Borges un matiz más positivo, más perplejo. Sin pretender discutirla aquí, diríamos, por nuestra parte, que en el caso de Borges es ante todo válida la proposición conversa, a saber, que la literatura fantástica es, por lo menos con frecuencia, metafísica.

Por ello, no deberá leerse la filosofía de Borges sólo o sobre todo en sus artículos abiertamente filosóficos (o, digamos, estético-filosóficos), sino también en sus cuentos, en sus ensayos literarios, en su poesía.

Sus temas son, por lo demás, preferentemente metafísicos: la disolución de la conciencia individual; el carácter precario y como de fábula de la identidad personal; los laberintos espaciales y temporales en que se extravía el hombre en la exploración de ciertas regiones. Esta enumeración se basa, aclaremos, en el recuerdo (quizá un tanto infiel) del análisis propuesto por Paul Bénichou en una conferencia que pronunciara hace algunos años en París. El mismo notaba en esa ocasión que sólo en apariencia estos laberintos eran similares a los de Kafka. En efecto, mientras que para Kafka el hecho de que no haya de ellos nin-

¹ Más precisamente, acerca de aquellas obras en las cuales se encontrara, formulada con un cierto mínimo de explicitación, la experiencia que un argentino puede en general tener del mundo, los problemas que la suscitan y que a su vez plantea.

guna salida es angustioso como una pesadilla, para Borges la situación no es tan trágica: en última instancia es el hombre el ingenioso arquitecto de esos laberintos, y, así, habría un poco de mala fe de su parte en declararlos enloquecedores. En otras palabras, no habrá una ontología de los laberintos, sí una perplejidad prolijamente metafísica ante los aventurosos viajes de que nuestra inteligencia es protagonista.

La diferencia subrayada se relaciona probablemente con una categoría primordial de nuestro espíritu: la del humor. Nadie negará, por ejemplo, que una de las especificaciones de éste, la "cachada", sea un ejercicio típico del argentino, atribúyase ello a circunstancias históricas (necesidad para un pueblo oprimido por conquistadores o por cliques disfrazadas de república de cultivar una burla despreciativa que reemplazara un imposible recurso a la fuerza) o a actitudes casi filosóficamente elaboradas (un cierto escepticismo, etc.). Por cierto, el lector pensará aquí en Macedonio Fernández, anterior a Borges en la frecuentación del humor, su precursor² en la práctica de una cierta sonrisa metafísica. Sin embargo, hay una diferencia esencial entre Macedonio y Borges considerados desde este punto de vista: mientras que en aquél el humor interviene como un elemento —así fuera el principal—, en éste pasa decididamente a ser una categoría.

Así, volviendo ahora a los laberintos, en los momentos más patéticos Borges dejará entender con una cita (preferentemente ficticia), un epíteto, una coma, que no todo está en juego, que el demiurgo sonríe detrás de su angustiosa obra y de la angustia misma, sentimiento oscuro e indigno de "las lúcidas aventuras de la inteligencia".

En cuanto a los otros temas señalados por Bénichou, quizá pudiera establecerse una cierta relación (probablemente inesencial, reconozcamos) entre los interrogantes que denotan y el sentimiento de los miembros de una sociedad abierta a las influencias y a las sangres más diversas, y viviendo así su realidad con la inquietud con que ve un niño escaparse de su puño cerrado los granos de un montón de arena.

Recordemos ahora la preocupación idiomática de Borges, que lo llevara finalmente a modelar frente al español un "idioma de los argentinos", pasando así del énfasis sonoro a un instrumento adecuado a la expresión de los sentimientos más pudorosos y matizados de los habitantes del Plata. No se tratará aquí de analizar el pudor al modo de una psicología de los sentimientos. Queremos sólo apuntar que quizá con él esté parcialmente vinculada la escasa atracción que ejercen sobre

² No falta quien afirme que Macedonio es una invención de Borges. Este anota a veces, por otra parte, que "cada autor crea sus precursores..."

Borges ciertos existencialismos, cuyos autores dialogan mano a mano con el ser, como si por el solo hecho de haber nacido fueran los meritorios ocupantes de su capital. Pues Borges está probablemente más cerca de "esa tradición helénica para la cual el verdadero fin del hombre consiste en comprender cuál es su lugar en el sistema de las realidades y no en tallarse en éste un primer papel"³. Y dentro de esa tradición se podría comparar la inspiración de algunos aspectos del pensamiento de Borges a la de los elaboradores del sistema estoico. En efecto, el autor de la *Nueva refutación del tiempo* denuncia ante todo el carácter pretendidamente primario de la eternidad, así como lo hicieron los estoicos contra el platonismo y Aristóteles. Quizás inclusive pudiera entenderse por momentos su destrucción del tiempo como una negación del pasado, lugar de la costumbre, del mal crónico, y del futuro, patria de las pasiones, a favor de la primacía del presente, tal como sucede en el estoicismo⁴.

En todo caso, la citada refutación no es sino una de las numerosas manifestaciones de la inquietud de su autor por el que con razón reconoce ser "el problema central de la metafísica: el tiempo". Borges juega a refutarlo, baraja los argumentos de su imposibilidad y las contradicciones de su idea; pero sabe como Schopenhauer que "no se puede suprimir el tiempo por el pensamiento, que aunque todos los relojes se detuvieran, aunque el sol mismo permaneciera inmóvil, aunque todo movimiento, toda transformación cesara, eso no impediría un solo instante el curso del tiempo", ley rigurosa e infame como el dolor físico. Y la diáspora temporal no impedirá tampoco la frágil pero densa realidad de nuestra conciencia. Porque el tiempo no es sólo el desolado palacio en que vivimos, pobres fantasmas que somos, inventándonos los muebles, y los rostros, y los nombres y una historia, para así forjarnos con audacia el mito de una existencia personal; no es sólo la vasta alegoría de la memoria simbolizando con un pasado ya irreal; es también la incansable piqueta que cava nuestra tumba, el sendero que sin bifurcaciones a ella lleva, con la precisión de una condena. Y aunque nos llamemos los constructores del sendero, *somos* este sendero, y su trayectoria misma.

No sólo a los imperialismos existencialistas se opone Borges, sino también a los freudianos. Ejemplifiquemos esta posición apuntando que el interés constante que por los sueños demuestra Borges está limpio de toda veleidad de interpretación psicoanalítica. Ha reconocido probablemente que los sueños no expresan vergonzosos secretos escondidos en los

³ E. Bréhier, Plotin, *Ennéades*, t. 11, pág. 110.

⁴ Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953.

bolsillos del inconsciente, ni tienen mucho más sentido que "las formas de las nubes o los dibujos de las alas de las mariposas"⁵. No anuncian el arabesco del futuro, ni traicionan lo que una conciencia no pudo confesar durante la vigilia. Pero por su mera existencia autorizan un tipo de incertidumbre mucho más fundamental y de un carácter muy distinto: la insidiosa sospecha de que la realidad pueda ser un sueño.

Recordemos con Borges y Caillois el célebre apólogo en que Tchoang-Tseu narra: "Hace un tiempo fui una mariposa revoloteando alegre de su suerte. Luego me desperté, siendo Tchoang-Tseu. Pero, ¿soy efectivamente el filósofo Tchoang-Tseu que recuerda haber soñado que fue mariposa o soy una mariposa que sueña ahora ser el filósofo Tchoang-Tseu?"

El riguroso resultado de este apólogo ilustra la incertidumbre primordial que viene de los sueños, los cuales proyectan así sobre la realidad esa sombra de duda que resiste a los argumentos mejor meditados, como dice Roger Caillois en un reciente y brillante ensayo, ensayo que —dicho sea de paso—, recuerda insistentemente las predilecciones de Borges.

Las falaciosas imágenes que el reino del sueño impone a una conciencia cautiva y como indefensa son en cierto modo parientas de las que en la vigilia los espejos proponen a una conciencia libre y alerta. Y Borges no ignora el asombro, la fascinación casi obsesiva, las preguntas urgentes y prestigiosas que los espejos alimentan en un espíritu trabajado por las formas filosóficas del ocio, de ese "apasionado ocio" heracliteano.

Frente a las infinitas imágenes de mí que esta galería de espejos despliega ante la mirada, ¿cuál es la extraña persuasión que hace que este punto de referencia que soy se crea dotado de un grado superior de realidad? Sí, es cierto, estas imágenes parecen obedecerme, y mueven todas el brazo, cuando así lo hago. Con todo, compruebo, mis órdenes no son quizá más poderosas que una cierta ley exterior, puesto que no puedo conseguir que estas imágenes no se muevan mientras yo lo hago, si así lo intento; y no puedo descubrirlas mirándome por sorpresa, cuando pretendo inquirir el secreto de la mirada. Pues tanto mejor: la existencia de esta ley exterior es en última instancia una frontera que me consuela y fortifica. Preferiré ser limitado: si fuera infinito sería irreal; e inventaré un dios, y me reconoceré inferior a él, con tal de poder así crearme por lo menos existente. Pero aun si admito mi superioridad jerárquica sobre el pueblo de las imágenes, puedo sentirme pisando un suelo no menos irreal que el que veo reflejado delante y detrás mío, extendiéndose en franjas enceradas. Con todo, le comunicaré mi pre-

⁵ Roger Caillois, *L'incertitude qui vient des rêves*, París, 1956, pág. 10.

eminencia ontológica y dejaré de lado estas dudas, pero ¿cómo desechar la que me hace preguntar si el mundo entero no será la imagen en un enorme espejo de otro más real, o la imagen de la imagen de éste, y así al infinito? Exilado en él y extranjero a mí mismo deambulo entre las sombras y los reflejos de las sombras y los reflejos de los reflejos de las sombras... Estoy del otro lado del espejo, no frente a él, como pensaba con soberbia; y los dioses mismos que venero no tienen sino esta realidad prestada, doblemente prestada, puesto que son el simulacro imaginado por un simulacro. Quizá ni siquiera sea lícito afirmar que haya un mundo primero y real; éste podría no ser más que el vanidoso postulado de las imágenes que consienten en no ser pero que no se resignan a no participar de alguna manera del ser, por más impensable y misteriosa que esta participación resulte.

En algún cuento Borges cita o inventa la frase siguiente: "Los espejos y la cópula son abominables porque reproducen el número de los hombres". En primera instancia la comparación no deja de impresionarnos, pero pronto pensamos que debe todo su esplendor al ingenio de la sorpresa que provoca el acercamiento de objetos en apariencia tan dispares. Sin embargo, quizá sea plausible interpretarla con más detenimiento. Admiraremos entonces la rigurosa astucia que nos obliga a considerar al hombre de carne y hueso producido por la cópula como semejante al que reflejan en imagen los espejos. Surgirá también el sentimiento de una secreta igualdad entre lo buscado tanto en el acto sexual como frente a los espejos: la posesión de sí mismo, la coincidencia perfecta. Como los sueños, como el tiempo, los espejos realizan o ilustran la inquietante dispersión de nuestras imágenes. El hombre, deplorable e infinitamente otro, corre detrás de ellas y hacia la leyenda de su unidad. Cree que la encontrará en el "vertiginoso instante del coito". La ilusión es tenaz, y sin embargo vana: porque la cópula, luego de haberle hecho esperar esa unión situada más allá de las palabras y del tiempo, lo devuelve a su desolación primera: ella puede apenas reproducir los hombres; no puede unirlos a otros o a sí mismos. Y sólo en el fondo del agua y de la muerte podrá Narciso unirse a la belleza desconcertante de su imagen, de su vida.

And yet... and yet..., cortaremos bruscamente el mundo gordiano, como lo hace Borges al final de la *Nueva refutación del tiempo*; y la cópula, glacial como un espejo, y la perplejidad ante los sueños y el tiempo dejarán entonces su lugar a la patética admiración por Francesca y Paolo, reales y envidiables hasta en los consagratorios círculos del infierno.

Pero quedará, como pide Caillois, una "saludable distancia" entre el hombre y el objeto de su precipitación, la presa o la trampa sobre las cuales la más tiránica de las inclinaciones lo empuja a saltar instintivamente.

No habrá estado de más el momento en que el espíritu consideró desde una cierta altura el mundo objetivo (e incluso el propio yo-objetivo) como un espejismo, o como las confusas imágenes oníricas que suceden a la vigilia o preceden al despertar.

Y por estas proyecciones éticas se acerca Borges una vez más a las posiciones morales de los sistemáticos filósofos estoicos. Puesto que para ellos el sabio, sin por eso dar la espalda al serio rostro de la realidad, sin por eso abstenerse de actuar, guardará como el buen actor las distancias entre él y su personaje, sabiendo que la coincidencia es tan sólo momentánea. De este modo, no habrá lugar para "el sentimiento trágico de la vida", nutrido por el pasado, con sus estériles lamentos, y por el futuro, con sus vanas esperanzas o sus inútiles temores.

Como Descartes, como Kant, como toda una familia de filósofos, Borges intenta recorrer el camino y efectuar el movimiento que, desalienando al espíritu del mundo objetivo, obliga a éste a comparecer ante el tribunal de la razón.

Llegados a este punto casi final de nuestras incompletas sugerencias nos damos cuenta de que, habiendo partido de un intento de acercamiento entre Borges, la filosofía y una "Argentina inexpresablemente espiritual"⁶, nos fuimos alejando de nuestro tema hasta llegar a los más generales. Quizá no podía ser de otro modo desde el momento que tuvimos nuestra atención en fenómenos que como el sueño son constantes universales que, "mejor aún que el sol y la lluvia ponen a los hombres de todo clima, de toda época y de toda condición frente a problemas idénticos"⁷.

Nos ha parecido sin embargo que de todas las obras argentinas las de Borges son las que traen noticias más fidedignas de las regiones metafísicas, noticias tales que no se puede dudar del contacto de su autor con dichas regiones, como por ciertos detalles se distingue la verdad de la mentira en las narraciones de los viajeros. Y estar en contacto con la metafísica no es lo mismo que estar en contacto con los textos que de ella tratan.

⁶ La expresión es de Wilcock.

⁷ R. Caillois, *ibid.*, pág. 10.

Por otra parte, si Borges no ha forjado una filosofía argentina, porque la filosofía es una y desconoce las fronteras, con todo, ha descubierto o inventado la entonación argentina de la filosofía, de la metafísica.

La Argentina tiene un metafísico.

1956.

P. S., 1959. — Diversas consideraciones postergaron la aparición de esta nota. El reciente poema de Borges sobre Los espejos (La Nación, 30 de agosto de 1959), justificando en principio la elección de los temas que pone en relieve, nos deciden ahora a publicarla.

No quisiéramos hacerlo sin reproducir unas líneas del Manual de zoología fantástica, en que se narra un admirable mito referente "a la época legendaria del Emperador Amarillo".

"En aquel tiempo, el mundo de los espejos y el mundo de los hombres no estaban, como ahora, incomunicados. Eran, además, muy diversos; no coincidían ni los seres, ni los colores ni las formas. Ambos reinos, el especular y el humano, vivían en paz; se entraba y se salía por los espejos. Una noche, la gente del espejo invadió la tierra. Su fuerza era grande, pero al cabo de sangrientas batallas las artes mágicas del Emperador Amarillo prevalecieron. Éste rechazó a los invasores, los encarceló en los espejos y les impuso la tarea de repetir, como en una especie de sueño, todos los actos de los hombres. Los privó de su fuerza y de su figura y los redujo a meros reflejos serviles. Un día, sin embargo, sacudirán ese letargo mágico.

El primero en despertar será el Pez. En el fondo del espejo percibiremos una línea muy tenue y el color de esa línea no será parecido a ningún otro. Después, irán despertando las otras formas. Gradualmente diferirán de nosotros, gradualmente no nos imitarán. Romperán las barreras de vidrio o de metal y esta vez no serán vencidas. Junto a las criaturas de los espejos combatirán las criaturas del agua.

En el Yunnan no se habla del Pez sino del Tigre del Espejo. Otros entienden que antes de la invasión oiremos desde el fondo de los espejos el rumor de las armas."

La REVISTA CENTRO

prepara los siguientes números dedicados:

A la PERCEPCION

1. — *La percepción y la unidad de la psicología.*
2. — *Percepción y prejuicio.*
3. — *Percepción y afectividad.*
4. — *El New Look*
5. — *Bibliografía.*

Traducciones de: J. S. BRUNER, C. GOODMAN, MC GINNIES, L. POSTMAN, M. MERLEAU-PONTY, PAUL FRAISSE, A. MICHOTTE, etcétera.

La preparación del material de este número ha sido encargada a LEON ROZITCHNER, ERNESTO VERON y OSCAR MASOTTA.

A la FILOSOFIA

2. — *El marxismo, ¿es una filosofía?*
1. — *¿Qué es la filosofía?*
3. — *La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Buenos Aires.*
4. — *Filosofía y positivismo lógico.*
5. — *Filosofía y ética.*
6. — *Filosofía y poesía.*
7. — *La filosofía y las "ciencias del hombre".*

AL MARXISMO

1. — GEORG LUKACS: *¿Qué es el marxismo ortodoxo?* (cap. I de *Historia y conciencia de clases.*)
2. — LUCIEN GOLDMANN: *Propósito dialéctico.*
3. — JEAN DISANTI: *Historicidad y verdad.*
4. — JEAN-PAUL SARTRE: *Cuestiones de método* (fragmento).
5. — LEON ROZITCHNER: *La alienación.*
6. — *El marxismo en la Argentina.*
7. — *Bibliografía y comentarios a los libros de CALVES, CHAMBRE, LEFEVRE, HYPOLITE, DEUTSCHER, DELLA VOLPE, CORNFORT, etcétera.*

Publicará además en sus próximos números:

ADELAIDA GIGLI: *Un papito de azúcar.*

SERGIO BAGU, DARIO CANTON, MIGUEL MURMIS y otros: *Investigaciones del Departamento de Sociología.*

Esta publicación se coloca en la línea de pensamiento que afirma la totalidad de lo social y la interdependencia de sus distintos niveles. Se propone luchar contra un determinado espíritu analítico que aísla los problemas del arte y de la ciencia de su substrato socioeconómico. No es cierto que el planteo de una cuestión filosófica carezca de consecuencias políticas y tampoco es cierto que la realidad no pueda ser recuperada por la teoría. Es falso que los objetivos teóricos del saber se verifican únicamente en la vida honesta del sabio. En una sociedad donde el malentendido de la acción tergiversa nuestras intenciones individuales y donde la violencia no ha sido liquidada, la ética es más necesaria que nunca. Pero también es cierto que, todavía, es imposible. Es preciso combatir el fantasma de la buena conciencia. Sin embargo, es preciso también rechazar el mito de un realismo que nos enseña que en ningún caso es posible hacer lo que se quiere. Se trata, mediante la teoría y mediante el arma de la crítica, de acercarse en cada caso al acontecimiento preciso, tanto para iluminar su estructura y fijar los verdaderos límites de sus condiciones, como para poner a prueba la teoría.