

numero

TRECE

Buenos Aires

SI, SI; NO, NO

Enero de 1931

20 CTS.

DESAPARECIDOS

I

RUBEN DARIÓ

Era tropical por la tierra y por el siglo, igual que Vargas Vila. Su vida fué una de las novelas más interesantes de su época. Esto quiere decir que no tuvo ninguna importancia.

Rubén Darío era un pecador famoso. Todo el mundo sabe que en materia de pecados es muy difícil ser innovador. A algunos les da por la modestia y a otros por el lujo, pero todos al final pecan de la misma manera. El repertorio se agotó en los primeros años del mundo la nomenclatura se terminó hace mucho tiempo. Para encontrar un nuevo pecado sería necesario crear un Demonio nuevo; pero los hombres no llegan a tanto. Dios podría permitirlo, aunque no quiere darles más trabajo a los ángeles, que ya tienen bastantes complicaciones con este mundo tan simple.

Los amigos del poeta decían que en todo era un exquisito. Para aclarar su fama es bueno recordar en qué consistían las exquisiteces de entonces: se reunían a comer veinte o treinta hombres de distintas barbas y nacionalidades en un restaurant de París — ostras, mujeres, caviar, champagne y langostas. Al terminar, los camareros depositaban en el centro de la mesa una gran canasta, que podía ser de ropa sucia. Después de un rato de expectativa, un francés barbudo — de esos franceses que parecen reclame de Urodonal — levantaba la tapa, y salía de allí, entre el alboroto de la concurrencia, una pobre mujer completamente estúpida y desnuda. Era la moda de los artistas. A mí se me ocurre que mucho más cómodo hubiera sido llevar una mujer para cada uno; pero ellos lo entendían de otro modo.

Mientras estuvo en su patria, Rubén Darío, vivió para soñar con esa vida. Cuando llegó a París tuvo el mal gusto de practicarla, aunque naturalmente le sirvió para relatar con alguna sinceridad los románticos temas del arrepentimiento:

Dadme unas manos de disciplinante
que me dejen el lomo ensangrentado,
y no estas manos lúbricas de amante
que acarician las pomas del pecado.

Las queridas literarias permitían estas libertades de los poetas. Eran, como todas las queridas, más acariciables que fieles, aunque mucho más fieles que insobornables. Además les gustaba la celebridad enormemente. En Rubén Darío encontraron su más activo propagandista. Tenía la

preocupación española de hacer siempre novela con la poesía. El español no conoce la lírica. A lo subjetivo puro lo traduce en un relato. Para él los sentimientos están irreparablemente ligados a hechos; son cosas que le suceden y que debe contar para que se enteren los otros. Si expresa amor, lo publica; si expresa celos, denuncia. No concibe la poesía desinteresada, sin argumento ni aventuras. Es que habla en verso, en vez de hacer poesía. Rubén Darío presenta constantemente este mismo carácter. Cuando escribe con ocasión de una mujer no puede dejar de llamarla por su nombre y chistarla si es necesario, para que ella se dé vuelta y la vea todo el mundo. Tiene el impudor español de acariciar a su amante delante de la gente y describir sus ventajas ante la concurrencia, como si le estuviera haciendo propaganda. (Hay poetas que parecen rematadores de blancas).

Todo esto obedece a dos cosas: 1º a incapacidad lírica; 2º al gusto de darse dique, como se dice en argentino. Rubén Darío tuvo esta incapacidad y esta sobra; pero en él la incapacidad fué sólo limita-

ción, y la sobra fué desplante ocasional. Tal vez nosotros mismos tengamos la mayor parte de la culpa. Estamos demasiado acostumbrados a buscar en la obra de los poetas la autobiografía. No podemos imaginar a un literato sin su historia romántica, sin una historia romántica con personajes y con caras. Cuando no la encontramos nos creemos obligados a inventársela; es lo que ha pasado con una cantidad de autores sentimentalmente serios y respetables. Para estudiar a Rubén Darío en su pureza de poeta debemos despojarlo de su alma civil. Es un favor que a él le resultaría sumamente doloroso, porque él como todos habrá creído que vivía entero precisamente en lo anecdótico. Pero la verdad es que lo anecdótico en un poeta termina por taparnos el espectáculo total de la poesía. El relato de los propios hechos es siempre interesado y por lo tanto falso. El poeta trata por todos los medios de acomodar su historia a lo verosímil: él conoce las exigencias mínimas del común de la gente y hace lo posible por meterse dentro de ellas: el error en este caso está en el principio; en escribir para el común de la gente, que tiene el tremendo prejuicio de las cosas verosímiles. La poesía es, por naturaleza, inverosímil. La lógica de la poesía está reservada a Dios exclusivamente.

SUMARIO

NÚMERO: Conocimiento. — IGNACIO B. ANZOÁTEGUI: Rubén Darío. — NIMIO DE ANQUIN: Solovief y el conocimiento. — MIGUEL ANGEL ETCHEVERRIGARAY: Canto del Bautismo. — EMILIANO MAC DONAGH: Notas sobre el nombre y la especie. — CARLOS A. SÁENZ: El acceso a la verdad. — RODOLFO MARTÍNEZ ESPINOSA: Un libro. — JUAN ANTONIO: Agua (xilografía); San José de Cupertino (xilografía). — HÉCTOR BASALDÚA: Eloisa y Honorio (dibujo).



La influencia de los poetas franceses sobre la poesía de Rubén Darío es una de las pequeñas exageraciones literarias con que se entretiene a la buena gente que no entiende. Rubén Darío, que era un espíritu abierto como un jazmín del Cabo, imitó en vida a todos sus amigos escritores: era una manera muy americana de dedicarles sus obras. Como sus amigos fueron muchos, resultó que los críticos creyeron ver en esas finas atenciones del poeta una serie maravillosa de influencias inquebrantables. A él, que andaba por el verso castellano con relativa agilidad y que como agricultor retórico tuvo bastante suerte, no le costaba nada ofrecerles de vez en cuando a sus amigos un repollo monstruoso cosechado en su huerto o una remolacha gigante. Eran habilidades retóricas que no le enriquecían ni le daban gloria. Por otra parte, es fácil observar que la pretendida influencia de que se habla se refiere, más que a la postura poética, a los temas poéticos. Así ocurre con Verlaine, por ejemplo. Pero al poeta Rubén Darío debe buscarse donde el poeta es él mismo, donde habla claramente, como todos los días; es decir, donde muestra la hilacha, que es en casi toda su obra. El resto es puro ejercicio retórico y puro pastiche, perfectamente consciente. Juzgarle bajo este aspecto sería juzgar su habilidad para el remedo, y eso no interesa a nadie.

Lo que interesa es su obra de poeta y el barullo que metió su obra en nuestra pobre y desmantelada América.

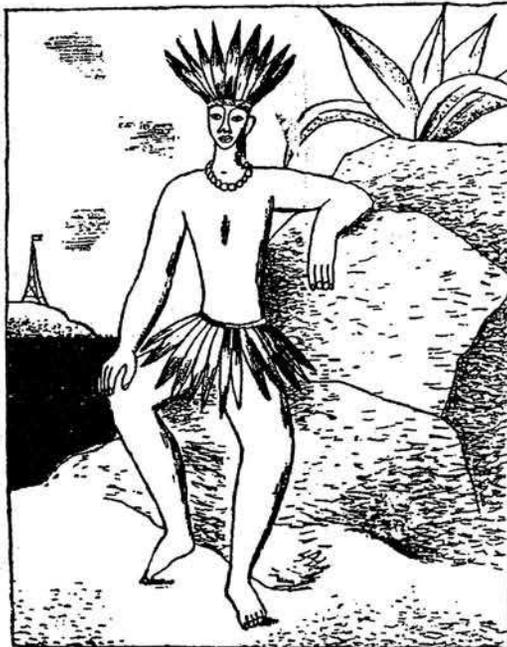
La gloria de Rubén Darío es, más que todo, una gloria *histórica*. Su nombre pertenece a la historia literaria, y ahí ocupa un lugar relativamente grande. En la época de sus triunfos la poesía castellana pasaba por uno de los períodos más tristes. España y América, a pesar de sus millonadas de habitantes, carecían de un poeta digno de tenerse en cuenta. Todo lo que había era unos cuantos versificadores locales, sin significación alguna en el mundo. Cuando apareció el versificador nicaragüense las gentes tranquilas se alarmaron y los críticos se pusieron en guardia. Juan Valera — que era el crítico oficial, y que por lo tanto no entendía absolutamente nada de nada — le dedicó un comentario prudente. Más tarde, con motivo de la publicación de "Prosas profanas" (creo que fué por 1896), el mismo Valera lo elogió "por su versificación original y por la riqueza de su verbo"; aunque de paso le dejaba tendidos en el camino estos reparos: falta de trascendentalismo (probablemente quería decir que lo nombraba poco a Dios), pobreza, monotonía, exclusividad del amor sexual como tema poético, y por fin el gran reparo español: la *galomanía*. (Sobre este último punto prefiero no hablar para no ofender a la colonia española).

Desde entonces la fama del poeta fué creciendo en una forma alarmante. A los pocos años Rubén Darío era algo así como una exposición ibero-americana. Las legendarias virtudes de la raza se daban en su poesía con milagrosa fecundidad: Europa creía en él como en un árbol bien cargado de naranjas. América lo saludó como un glorioso pirata que vuelve a su puerto con la nave repleta. Ahora nos toca a nosotros averiguar de veras la importancia de aquellos pesados tesoros.

Voy a escribir aquí algunas incriminaciones:

Casi todos los versos de Rubén Darío son eminentemente cursis. Por seguir a Verlaine — que se había ubicado exteriormente en una época peligrosa pero que supo hacerlo como debía, más o menos felizmente —, se convirtió en el poeta obligado de todas las princesas que concurrían a los bailes de fantasía imaginativos. Compuso muchos versos de amor en álbums y abanicos, con detrimento de su propia reputación. En una gran parte de sus composiciones imitó a la vez a Verlaine y a Zorrilla. Esto no tiene nada de extraño: estaba en su carácter hacerlo. (Confieso que hasta hace muy pocos meses yo no me hubiera sentido capaz de suponer estas cosas: del poeta no tenía nada más que el recuerdo, y el recuerdo siempre limpia. Pero a los poetas desaparecidos hay que vigilarlos tanto como a los vivos, y sobre todo es bueno vigilarse a uno mismo. De pronto se reciben sorpresas maravillosas y se encuentran asuntos que parecen tratados en broma).

Yo no creo que se deba nada a la influencia de Rubén Darío como técnico del verso castellano (entendiendo decir el verso castellano académico). Fuera del endecasílabo, los metros no son más que medidas zonzas, repetidoras de montoncitos silábicos; trampolines puestos en línea para que



el versificador pueda saltar y decir así que anda por el aire.

El musicalismo, el famoso musicalismo de Rubén Darío — que yo busqué de nuevo donde creía encontrarlo y no encontré nada —, fué en todo caso un entretenimiento vano: el entretenimiento de un músico que se dedicara a perfeccionar el sonajero.

Desapareció en 1914. El poeta de América fué la primera víctima de la guerra europea.

La gloria de Rubén Darío no reside en sus méritos, que no existen, ni en el batuque de sus admiradores, que no lo merecieron. Reside en esa gran simpatía alborotadora del amigo que se fué a París a hacer macanas y se volvió convertido en un millonario de versos.

Ignacio B. Anzoátegui

SOLOVIEF Y EL CONOCIMIENTO

Poseído de la idea del saber como introducción a la vida del espíritu, Solovief no considera que la finalidad de la especulación filosófica sea el conocimiento conceptual. Su crítica del racionalismo parte de una doctrina del conocimiento, pero presupone el ser como dado. Solovief *deduce* la filosofía de la teología. Sin esfuerzo se puede advertir las tres etapas siguientes en el desarrollo de su doctrina: 1º, el ser como dado; 2º, subordinación de la filosofía a la teología; 3º, participación de la filosofía. Por virtud de esa alianza, toda la obra no estrictamente teológica del pensador ruso, tiene un acento trascendental: es una filosofía de tipo religioso. Este carácter queda determinado por la finalidad de las primeras obras. Por ejemplo, en "Crisis de la filosofía occidental" afirma que las consecuencias postreras e inevitables de la evolución filosófica de Occidente, postulan racionalmente las mismas verdades que postulan bajo las formas de fe y de la contemplación espiritual las grandes doctrinas teológicas de Oriente (principalmente del Oriente cristiano). La filosofía novísima tratará de asociar la plenitud de la contemplación espiritual de Oriente con la perfección ló-

gica de Occidente. La filosofía que se apoya sobre los resultados de la ciencia positiva dará la mano a la religión. La realización de la síntesis universal de Ciencia, Filosofía y Religión debe ser el más alto objetivo y el resultado final del desarrollo intelectual e importará el restablecimiento de la perfecta unidad interna del mundo intelectual.

Este objetivo ambicioso es logrado en la medida relativa en que se realiza el pensamiento del filósofo. No se trata de un plan conciliador, sino del establecimiento de una dependencia, de una subordinación a las formas superiores del conocimiento. Solovief ensaya formular un totalismo que dé satisfacción a todos los grados del saber, desde la sensibilidad hasta el conocimiento sociológico que nos pondría en contacto con la esencia de las cosas, con lo que "verdaderamente es" en una "unidad-total", es decir, en un todo al que no escaparía ninguna de las virtualidades inherentes al objeto. La ejecución de tal empresa es comenzada en la esfera del saber teológico, en una deducción que presupone como resuelto el problema del ser. Es un proceso inverso al de las teorías del conocimiento racionalista, que renuncian metódicamente a toda riqueza trascendental para limitarse al análisis de las formas conceptuales.

No es el mundo eterno y divino, sino nuestra naturaleza, que es un mundo real, positivamente dado a nosotros, el que significa un problema para la razón. La explicación de esta realidad fáctica-indudable y, sin embargo, obscura para la razón, es el problema de ella. Se trata, en definitiva, de deducir lo relativo, de lo absoluto-necesario; la realidad contingente, de la idea absoluta; el mundo natural de los fenómenos, del mundo de la esencia divina. Tal *Deducción* sería un problema insoluble, si no existiese entre esas dos determinaciones — la una deducida de la otra como de su polo opuesto — algo que pertenece a ambas y que, por tanto, puede servir como tránsito: este nexo entre el mundo divino y el natural es el Hombre. El hombre reúne en sí todas las oposiciones posibles que, sin embargo, pueden reducirse a una oposición principal entre lo incondicional y lo relativo; entre la esencia eterna y absoluta, y el fenómeno transitorio o la apariencia. El hombre es, a la vez, Dios y Nada.

El problema no consiste en precisar esta antinomia, sino en destacar su significado dentro de la unidad total del ser verdadero. Abordaremos, entonces, un problema teológico, lo cual es aquí ineludible, pues, todo el pensamiento de Solovief, está penetrado de lo divino. Procederemos por analogía. Necesariamente se debe distinguir dos especies de unidad en la esencia divina: una operante o *creadora* del verbo divino (Logos) creador, y la real unidad creada. Del mismo modo distinguiremos en un organismo natural, una unidad activa que constituye el principio creador y conservador del compuesto orgánico — que forma el *alma* viviente y activa de ese organismo — y una unidad que reúne lo que el alma ha creado y realizado: la unidad del cuerpo orgánico. Si en la esencia divina, en Cristo, el primer principio creador, la propia divinidad, Dios, está como fuerza operante o como Logos, y si revélase Cristo en esa primera unidad como sustancial esencia divina —, la segunda unidad creada, a la que Solovief da el nombre místico de *Sofía*, será la Humanidad, es decir, el hombre ideal. Cristo es hombre en cuanto participa en esta uni-

dad, del principio humano o, según la expresión de la Escritura, es el segundo Adán. Por lo tanto, Sofía es la ideal humanidad perfecta, tal como ella existe eternamente en la unidad de la esencia divina o en Cristo.

Tal es la concepción más frecuente de Sofía que se encuentra en la doctrina de Solovief, y la que nosotros sólo consideraremos para los fines de la presente nota; es decir, la Sofía celeste (protocreada) como la unidad - total de lo que es verdaderamente. Es un don por debajo de la Fe y anterior a la Razón. Pero sigamos al autor en sus deducciones.

La eterna existencia de Dios, como Logos o Dios operante, presupone la existencia eterna de los elementos reales sobre los cuales se ejerce la acción divina, es decir, la existencia del mundo como un objeto de la acción divina, el cual acoge en sí la divina Unidad. La unidad creada del mundo, el centro del mundo y, a la vez, la perifería de la divinidad, es la humanidad. Toda realidad presupone un obrar, pero este obrar requiere un objeto real de operación: el sujeto que acoge este obrar. La realidad de Dios que reposa sobre el operar de Dios, presupone un sujeto que pueda acogerla y, por tanto, que sea eterno, porque el operar de Dios es eterno.

Es claro que cuando hablamos de la eternidad del hombre o de la humanidad, no pensamos en el hombre natural o fenomenal: ello importaría una contradicción interna y una contradicción de la experiencia científica. Si hablamos del hombre esencial y eterno, no pensamos en el concepto genérico, abstracto (general) de hombre, ni tampoco en la humanidad en el sentido de unidad numérica. Este es el punto de vista del realismo empírico. Pero la ciencia demuestra cómo la unidad abstracta es sólo una asociación de elementos; el yo mismo no es más que un resultado condicionado y dependiente de una larga serie de procesos, pero no es ninguna verdadera esencia. El yo, como producto de la conciencia es, en sí, vacío, es, solamente, el punto más claro en la oscura corriente de los estados psíquicos. Nosotros no hablamos de este hombre, sino del hombre ideal, infinitamente más real y sustancial que las apariencias del individuo humano. En nosotros existe un reino inconmensurable de fuerzas, escondidas bajo el umbral de nuestra conciencia actual, la cual sólo es transpuesta por una determinada parte de esas fuerzas, sin que se agote el contenido de ellas. Ya lo dijo el antiguo poeta:

No en las estrellas del cielo, no en la profundidad del Tártaro
No; en nosotros habitan las fuerzas eternas del Universo.

Si el hombre como fenómeno es un hecho temporal y pasajero, como esencia (substantia) es eterno y universal. Este hombre no es sólo substancia universal y general abstraída de todos los individuos humanos, sino también su esencia universal y a la vez individual que comprende realmente a todos esos individuos.

Tal es la generación de la idea de hombre; una deducción que presupone toda una doctrina teológica. El hombre es un ser divino, eterno y universal: es el Hombre propiamente dicho, en la plenitud de su significado, en la totalidad de su substancia. El problema filosófico que motiva esta deducción de la idea de hombre, no puede ser el mismo que origina el racionalismo adherido a las construc-

ciones conceptuales; porque la idea de hombre, dentro del pensamiento de Solovief, es una realidad viva, no una construcción. Se trata de una realidad deducida de otra realidad superior; y aquélla debe adaptarse a los nuevos elementos que le darán actualidad, pero conservando su capacidad de conocer integralmente.

El problema adquiere, entonces, un carácter particular, porque la inteligencia —el hombre es Dios y Nada— se resiste a admitir la legitimidad de un conocimiento parcial y fragmentario. El conocimiento racional o natural “no puede informarnos de ningún modo acerca del objeto mismo. Nuestro conocimiento natural, nuestra experiencia y nuestra especulación para recibir una verdadera significación objetiva, deben ponerse en asociación con aquel saber místico que no nos da estas relaciones externas del objeto, sino el objeto mismo en su unidad íntima con nosotros”. Es el momento de referirnos a la crítica que hace Solovief del conocimiento.

Conocer verdaderamente un objeto o una esencia o, en otras palabras, conocer cómo es en realidad, significa conocer el todo, porque todo objeto, según su definición rigurosa, se halla en unidad con el todo. Sin embargo, tal unión supone que la esencia se debe distinguir del todo, o ser un *no-todo* pues, sin esta distinción, no se daría nada que debiera unirse y, en vez de una unión, existiría sólo un indiferenciable: el todo habríase transformado en un ser vacío, en una nada igual a sí misma. Luego cada esencia es un *no-todo* (algo particular) y, a la vez, el *todo* (el Hombre es Dios y Nada). Es claro que el



CONOCIMIENTO

La nota que distingue a la filosofía desde el renacimiento es la mezquindad. El filósofo ha exasperado su sentido crítico y ha perdido el amor a la sabiduría que lo define, la aptitud para la verdad que es su objeto. El dominio de las disciplinas inferiores le limita al proceso lógico y al control científico. El instrumento puede ser perfecto, pero funciona en el vacío. El filósofo trabaja con tenacidad de maniático. Pone su confianza en los errores útiles y en las dudas fecundas. Tal es la consecuencia del humanismo que encerró al hombre en el hombre.

Pero la filosofía para ser amor tiene que ser generosa. Su esencia participa de la salida, del éxtasis, de la peregrinación. Es preciso oponer a la duda metódica de Descartes (como quería Ollé-Laprune) el método de los reyes Magos: — Lumen requirunt lumine — buscaban la luz en pos de la luz.

NUMERO

todo no puede ser deducido analíticamente de una esencia, pues ésta, sobre la base de su sola particularidad, no puede ser aquél. La unidad que hemos determinado exige un cierto principio autónomo de unidad que es independiente de la particularidad de la esencia, y mediante el cual cada esencia es definida como el todo. Pero el todo, como particular, puede sólo relativamente ser el uno. El principio de esta relación se puede llamar la razón del todo, o la ley o la norma.

Será preciso mostrar la génesis del proceso de diferenciación, para señalar las dificultades que lo afectan. Para poder diferenciarme del todo debo establecer una suerte de alteridad, considerarme un otro, desdoblarme. Consecuencia de este proceso, de cuya ficción lógica soy testigo, es que la relación me aparezca inevitablemente sólo como pensable o como *logos* abstracto o como concepto. Conviene destacar esta comprobación, cuyas consecuencias veremos inmediatamente, porque ella indica la validez puramente lógica — ideal, abstracta — que el autor asigna al concepto, lo cual acentuará más adelante, aunque sin desecharlo, pues le atribuye una misión subsidiaria, dentro del totalismo que profesa. Como todas las filosofías no racionalistas, la tarea más difícil que intentará realizar el soloviefismo — en cuanto especulación del entendimiento — consistirá en la reviviscencia del concepto después de haberlo sometido a una crítica exhaustiva. ¿Logra llevar a término tal empresa fundamental? Tratemos de saberlo.

Encontrándome en unidad con el todo, esta unidad es mi estado real; pero porque también soy el *no-todo*, debo erigirme inevitablemente como un otro en frente del todo: debo abstraerme. Entonces, la verdadera unidad del todo deja de ser una realidad y se vuelve una abstracción, sólo pensable. Tal unidad abstracta se llama *igualdad*. Si pienso dos objetos, en realidad no puedo yo, ciertamente, unirlos: ya en mi pensar existen, inevitablemente, como dos actos distintos, y por ello sólo puedo afirmar que el primer objeto es igual al segundo, es decir, que ellos están en relación de identidad o unidad no en cuanto a la *existencia*, sino en cuanto al concepto o a su contenido y sus cualidades. Si, por ejemplo, afirmo en abstracto la igualdad de dos triángulos, no quiero decir que estos dos triángulos consistan en uno, pues, entonces, no podría diferenciarse uno de otro; quiero decir, en cambio, que sus cualidades — o su contenido cuantitativo — son iguales. Del mismo modo, si afirmo la igualdad de dos objetos, no me refiero en ningún caso a la unidad de su existencia real, ni tampoco a la unidad de mis actos de pensar — que están en relación con ellos — sino a la unidad de su contenido pensable. A tal unidad puramente lógica se llama una *igualdad*; sobre este concepto está fundado todo el pensamiento lógico o abstracto, y todo pensamiento puede reducirse a una igualdad.

Ahora bien; la asociación abstracta presupone que lo asociado me es dado, en realidad, como multiplicidad, pues, de lo contrario, no habría nada que asociar. Si la unidad del todo aparece como una igualdad o como algo abstracto, ello significa que para mí el todo, en la realidad, existe como multiplicidad. La unidad abstracta presupone la *no-unidad* real (multiplicidad). Y si la unidad del todo tuviese sólo un sentido abstracto, entonces el sentido de la realidad sería el de una multiplici-

dad dividida. Si debo asociarme sólo por el pensamiento abstracto con lo cognoscible, por anticipado se me da este cognoscible como algo distinto de mí, como algo que me es externo y extraño. En este respecto presupone el pensar lógico la experiencia externa. Pienso el *uno* porque *experimento* la multiplicidad: pienso mi propia identidad con el objeto, porque experimento mi total diferencia con el mismo. Esta exterioridad de la experiencia se revela ya en la sensación. Si la unidad interna del todo (la unidad de todo) es una verdad, ella se pierde ya en el dominio de la experiencia sensible, porque en ésta todos los objetos aparecen como algo externo unos a otros.

Trátase, pues, de rehacer la unidad o de hallar el principio que permita organizar los elementos en una síntesis viva y completa; que comprenda, no sólo la totalidad de lo particular aprehendido y generalizado por las facultades humanas, sino, también, que lo libre de la asfixia del abstractismo. Aquí revélase el esfuerzo del sujeto, por restablecer en su conciencia la unidad de todo que, en realidad, se ha perdido. Es, sin embargo, concebible que este pensar en sí pueda restablecer solamente la *forma de la verdad*: el pensar racional no posee ningún contenido, porque no puede recibir de la experiencia interior, contenido alguno *correspondiente*, es decir, unitivo-total; debe, pues, el pensar racional crear su contenido mediante aquel esencial y positivo conocimiento que reposa sobre la fe y la ideal contemplación. En otras palabras: *el hombre, como esencia racional, obtiene su contenido po-*

sitivo y verdadero de su elemento místico o divino. Y si al sistema del saber racional llamamos "Filosofía", debemos reconocer que ésta recibe su contenido del saber religioso o de la Teología, si se entiende por tal el saber del todo en Dios o el saber de la unidad total esencial.

Como se verá luego, Solovief, una vez establecido el primado de la teología, intenta determinar una suerte de reciprocidad entre el saber teológico y el filosófico, con la intención de no interrumpir la unidad totalidad erigida como el principio fundamental de su doctrina del conocimiento. Del punto de vista del racionalismo estricto, esa reciprocidad es un principio inadmisibles, porque el racionalismo que opera mediante el concepto, no puede asignar a éste más que una validez abstracta y, por consiguiente, excluye todo trascendentalismo no legislado por la lógica formal o no determinable por las categorías. Ciertamente, la reconciliación que intenta el pensador ruso, no es tarea irrealizable — aunque, quizás, no sea indispensable para la investigación del ser por la inteligencia —, pero en él no alcanza una formulación precisa. Por lo demás la doctrina del conocimiento filosófico no es más que una fase del totalismo de Solovief que, como hemos dicho ya, es esencialmente teológico. El principio que domina todo su pensamiento, es el llamado "Bogotchelowestwo", o sea, dualidad de la naturaleza divina y humana. Es ya conocida su grandiosa concepción de la Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, que lo llevaría a erigirse en el campeón de la unión del oriente cristiano (Dios) y el

occidente cristiano (hombre). Pues bien; la doctrina del conocimiento, reproduce y aplica en el dominio filosófico el principio teológico de la dualidad de naturalezas.

Ni nuestras sensaciones, ni nuestros pensamientos pueden, en cuanto tales, procurarnos un testimonio en relación a la verdad objetiva. Nuestro conocimiento natural, nuestra experiencia y nuestra especulación deben asociarse para recibir una verdadera significación objetiva, con aquel saber místico que nos *da el objeto mismo* en su íntima unidad con nosotros.

Por otra parte, el saber místico necesita, también, del saber natural, porque él, en sí, no representa ninguna realidad para nuestra conciencia natural y no es completo sin un elemento racional. Expresa el saber místico, solamente la existencia y la esencia absolutas del objeto, pero no su existencia actual o fenomenal, porque esto sólo se revela en la esfera natural.

Así, si el saber natural necesita del saber místico para llegar a ser verdadero, este último necesita, también, del saber natural para poder ser realidad completa. Por ello revélase a nosotros la plena verdad sólo en la síntesis armónica de aquellos elementos y, en cierto modo, el místico elemento divino (el saber de la esencia de las cosas) realizase en el elemento natural o en la experiencia externa (el saber de los fenómenos de las cosas) por medio del pensar racional (el saber de las posibles relaciones generales entre los objetos).

Nimio de Anquín

(Concluirá)



Eloísa y Honorio, dibujo de Héctor Basaldúa



CANTO DEL BAUTISMO

Ay de la tierra roja. Tierra en perpetua luz de amanecida,
al amparo de gracia de tu Sol inmutable, y en resplandor angélico;
tierra en olor de santidad brotada; tierra del himno puro en la lengua del alba
donde ríos y árboles cantaban como hombres;
tierra roja sin muerte: eternamente jóvenes mi corazón y el mundo.

Volví mis ojos puros y la serpiente hizo sus siete anillos.
Tierra roja en la muerte, te diste al viento de los huracanes;
me crisparé en tu angustia y sangraré en las gotas de tu llanto.
Bajo la noche obscura he quedado tendido junto a la orilla de las grandes aguas.

Tierra roja en la muerte por los anchos caminos dolorosos,
todavía te ensañas contra la fe del que ofreció en grosura sus corderos,
y fué sepulcro abierto tu garganta.
En amor, el Espíritu era sobre las aguas.

Alégrate alma mía porque los cielos se abren para el remozamiento penitente.
En la vertiente de la gracia alégrate alma mía.
La Creación entera cruza sobre las ondas hacia la nueva adolescencia.
Canta el ala en el vuelo y viene la paloma trayéndome la oliva imantada en el pico.

Alégrate alma mía con alegría de llanto en el arco de paz.
Creeceré como un himno bajo el iris de Tu misericordia.
Sobre las verdes islas florecen las promesas.
Ya está la viña de Noé plantada para toda embriaguez.

Como el ciervo desea las fuentes de las aguas así te desea mi alma, Señor.
A la sombra de árboles patriarcales me regalas los días.
Alzaste mi linaje y lo protegen los milagrosos muros del Mar Rojo,
y me llevas a la morada que afirmaron Tus manos.

Hubo un hombre enviado de Dios.
Regocíjate niño en el vientre materno y saludalo, porque la Luz iluminó a su sierva;
salte, enciéndase, clame tu voz por el desierto,
y anuncia al que me enseña a trabajar la muerte para ganar la vida,
aunque yo sea indigno de besar sus sandalias.

Prepara los caminos porque llega el Cordero
hasta el lugar donde surgió la isla.
Alégrate alma mía con alegría de llanto en la vertiente de la gracia,
pues el madero ya endulzó las ondas y habló el Señor a mi Señor.

Ahora soy el sediento a quien Tu llamas hacia las fuentes de agua viva.
Hombre viejo nacido en verdadera infancia de inocencia.
Todas tus olas sobre mí pasaron: guárdame limpio y puro como guija de arroyo,
en la firmísima morada tuya que labraron Tus manos.

NOTAS SOBRE EL NOMBRE Y LA ESPECIE

1. Azara, el español insólito, lamentó que los conquistadores pusiesen nombres peninsulares a los animales con que se topaban por aquí y que ya lo tenían propio, indígena. Hudson le siguió; como al otro, le gustaba dar los nombres primeros: *tinamú*, *ipecáa*. Nosotros parecemos más españoles y decimos *perdiz*, *gallineta*.

2. Cierta que entre Azara y Hudson media la diferencia de que Azara seguía más los métodos de Buffon que el sistema de Linné, mientras Hudson agrega siempre la identificación de sus sujetos por medio de la nomenclatura binaria. Pero entre ambos había cosa de un siglo, que era de más de cien años en esa materia.

3. Identificados, descriptos, conocidos y reconocidos, los animales hudsonianos resultan al pronto con unos nombres de pega, por ingleses. Como buen naturalista, Hudson no da a los animales argentinos el nombre de animales ingleses pero sí el nombre inglés va como sustantivo. Parece que oficia de nombre genérico pues cuando son varias las especies les agrega un nombre particular, por su color, su armadura, a veces su dormitorio y nido, cuando no por una actitud. Hay gaviotas de cabeza negra, leñatero de la pampa (*agrícola*, en su nombre latino), lechuza cavadora, juntador de leña (nosotros decimos leñatero), corta-leña trepador (Azara le llamó trepador común, y nosotros, aunque llegue por el fin de septiembre a Buenos Aires, lo dejamos anónimo y en paz).

4. Ahora, es cierto que en nuestro castellano usual, a las gaviotas las distinguimos también así, pero siempre asoma el uso, maestro, y oímos hasta a los chicos hablar de gaviotón y gaviotín.

5. La entraña de las diferencias está en que los nombres puestos por Hudson no son los vulgares sino que son nombres cultos. (En inglés, los nombres guaraníes o pampas son prueba de erudición.) Lo muestra la distinción entre cisne y ganso. El hombre de campo usa muy poco la palabra cisne. Y sin embargo el cisne salvaje, todo blanco, y el cisne de cuello negro, renegrado, con sus carúnculas rojas sobre el pico plúmbeo, no son gansos, aunque se los llame así. El decirles cisnes es ya un apartamiento del habla paisana, es un culteranismo. El estanciero no habla así, porque habla de estas cosas igual que su peón: no se aparta, como culto, de lo vulgar.

6. Hudson usa el nombre justo porque debe usarlo en inglés; precisa el nombre propio, exacto, ya que "ganso" resultaría falso. No es que *ese* su inglés sea más justo, porque el idioma del hombre de campo lo es más que ninguno — para su mundo, se entiende. (Vaya uno a confundir ante ellos un overo y un tobiano y sabrá lo que son risotadas.) Allí el lenguaje que no sea de campo padece por zurdo. El paisano habla exactamente de lo que conoce; es

impreciso en lo mucho otro, que parece ser neutro y carecer de género. Todo lo que le es extraño no le extraña sino cuando lo atrapa. Lo que le asombra lleva misterio, y ya tiene una leyenda para servirlo. Los seres de su mundo tienen un nombre que se acompaña de un sentimiento: afecto al hornero, ternura para el churrinche, odio al carancho, rencor a la mosca brava, desprecio por el gorrión. (El paisano se diferencia en esto último del quintero.) Conoce el ser oscuro, el "inútil" de la naturaleza que ni sirve ni daña ni aguija al hombre, su señor; así la cachirla que corre delante de su caballo, en el polvoroso camino que atraviesa el campo, y que nunca se sabe si es una sola o son tantas como veces pareció que se la pisaba.

9. En el nombre vulgar, signo común de nuestro ambiente, hay muchas veces la huella de un sentimiento, como una reminiscencia, cuando no un patriotismo. Lástima que eso traiga consigo una impropiedad. El español llamó perdiz al tinamú, oveja al huanaco, conejo al cuis. Traslaciones, incongruencias.

Pero no hubo literatura, y fué fortuna. Peor sería que hubiera llamado codorniz a nuestra perdiz común.

15. El nombre europeo en animales de por aquí, arruinó un sentimiento natural, el exotismo: para los de allá que nos delectan con sus nombres, para los de acá pues se engañan pensando sea el mundo vivo tan cosmopolita como los puertos. Nos zafamos de que llamaran tórtolas a nuestras torcaces, como les gustaría a ciertos provincianos. Y éstos les dicen, en algunos poblados, palomas turcas: y tan frescos se quedan.

16. Las gentes provincianas, con su viejo españolismo, guardan nombres deliciosos, como esa maravilla de *reina mora*. Ahora, que cuando se pasan, y se ponen a hacerles arrumacos, dan ganas de echarlos al Alto Perú.



Tero inglés, grabado de Dalglish

17. Entre su excesivo quichuismo (a veces de pega) o guaranismo y su excesivo provincianismo español, se fabrican un lenguaje de lo concreto que nos aparta como tiene que hacerlo el mundo visto con otros sentidos. Pero este es mal de literatura. Cierta que el predominio de la herencia sobre lo hecho por propia cuenta, hace que en el mismo analfabeto parezca literatura lo que es atavismo, y así estamos mirando una misma gracia y para ellos es pájaro burlón y para nosotros es calandria.

20. Hay nombres con una razón, sin ser razonados. El cacuí se llama así por su grito, el hornero por su arte; un pez que posee una larga espina curva en el dorso, como una fusta, lo llamados ahora *cochero* pero su nombre latino, aunque moderno, es *esclavo*.

24. Hay nombres que razonados o no, tienen la fisonomía del pueblo que los usa. Así los chilenos, y sabemos cuánto más españoles siguen siendo ellos que nosotros. Ciertos peces, pongo por caso, llevan varios nombres iguales a los de aquí: unos universales como trucha, raya, sardina, otros locales como róbalo y bagre. Mas el nombre de cabinza es bien de por allí, como albacora, español, casi diríamos español de las viejas Antillas; el nombre de cabrilla que también aquí se usa, pero raramente está allá muy difundido. Un pez casi igual a uno que, muy impropriadamente, llamamos salmón, le dicen allí rollizo; y asombra la exactitud, como si fuese un epíteto. En lo que reluce el españolismo de aquel pueblo es en la conservación de la forma "peje", que aquí sólo se usa para uno. Ellos dicen, como nosotros, pez martillo, pez espada. Pero tienen nombres así: peje-sable, peje-perro, peje-calzón. A la vez, manejan nombres que reputamos típicamente trasandinos, con todo que algún eco poseen de este lado: chalaco, babunco, cachamba.

25. Son nombres con fisonomía aún cuando parezcan puestos por capricho: es que también el mohín diferencia a las gentes de pueblos separados.

30. Todavía estamos quejándonos de que apenas si conocemos nuestros animales. Son una voz en el monte, un donaire sobre la ramita, una peste en la huerta, cuando no un mamarracho en las láminas escolares. La fijación artística de nuestros nombres vulgares no ha llegado. Aquella naturalidad que constituye el arte sumo de Bewick en sus grabados de animales (lo que hizo decir a Chesterton que sus pájaros tenían el aire de personas a quienes no había afectado la Revolución Francesa), parece ya perdida. Bewick era un campesino que pintaba su mundo como quien copia su hogar. No invita a nadie a que le invada el hogar; a lo más, que vayan a pescar o contemplar. El Bewick moderno, como llaman a Dalglish, es primordialmente un artista; específicamente es un dibujante. Graba y compone. Esto que llamaremos un "tero inglés" para no usar una palabra española, sirve de signo: se parece y es una inmensidad de diferente con nuestro tero. Parecería baluceo de chico atorado por hablar, ponerse a decirles a los que no saben cuánto más hermoso es el nuestro.

Emiliano Mac Donagh

EL ACCESO A LA VERDAD

1

Hay una forma de humildad que se llama ignorancia y una forma de orgullo que se manifiesta en claridad. El mundo moderno está organizado para combatir dos virtudes especialmente cristianas (y por ello franciscanas): la ignorancia y la pobreza. No quiere pobres ni admite ignorantes. Prohíbe los mendigos y sanciona la educación obligatoria. Un pueblo es culto cuando realiza el ideal edilicio de la ciudad sin pobres, y el ideal pedagógico de la vulgarización o sea el reino de las ideas claras y baratas. Sólo el cristiano puede comprender que la pobreza sea la justificación de la riqueza, y la ignorancia el mordiente del conocimiento, que el pobre cubra la desnudez del rico, y la ignorancia vele por la verdad.

Los Reyes Magos — los patriarcas de la gentilidad sabia — siguieron una estrella que desmentía toda su ciencia, se inclinaron ante un misterio, es decir ante una ignorancia, y llegaron a Belén. Si hubieran sido universitarios de hoy hubieran establecido: 1º) que se trataba de una estrella falsa porque no se cumplían en la misma los principios de la mecánica celeste. 2º) que la expedición organizada para el estudio de ese fenómeno luminoso debía limitar estrictamente su objeto a las observaciones y mediciones técnicas, con lo cual en el mejor de los casos, los Sabios habrían terminado su viaje en Jerusalem.

Pauperes spiritu! La Iglesia nos enseña que esa expresión puede entenderse "faltos de espíritu", "faltos de viento", "faltos de ciencia", de esa ciencia clara que hincha, porque la ciencia que no hincha está sazónada con ignorancia.

2

Nuestro Señor, que en la predicación a los hombres usó varios géneros de violencia, no recurrió nunca a la violencia lógica. Sus argumentos se velan en el instante en que van a ser irresistibles. La misma exposición de la doctrina, la misma comunicación de su mensaje se cubre de una sombra que sólo podrá disipar el Espíritu. Las parábolas no explican puesto que deben ser explicadas. Y así como Nuestro Señor explicó algunas o reveló más abiertamente a los íntimos ciertos misterios, la Iglesia define, aclara, limita bajo el soplo de la Tercera Persona. Pero no se piense que en dichas explicaciones y definiciones está más perfectamente la doctrina: la doctrina no acepta aumento. Son concesiones a los hijos, misericordia con su miseria, vallas para sus extravíos. La forma que podemos llamar obscura humanamen-

te hablando, es la forma inmediata, plena, efficacísima. De ella se aparta difícilmente la Sabiduría Divina. La súplica de unos pobres hombres que seguían al Cristo y cuya fidelidad tocaba su corazón, pudo decidirle; y luego la piedad por la Iglesia, su esposa, durante la lucha con las puertas del infierno, bajo el reinado del Espíritu Santo. Pero esa misma Iglesia pone día y noche en nuestros labios, como la primera palabra, como la expresión más perfecta de nuestras almas, los versículos turbios del Salterio; y no es la definición dogmática de la transubstanciación la que opera el milagro sino el obscuro *hoc est corpus. hic est calix sanguinis mysterium fidei.*

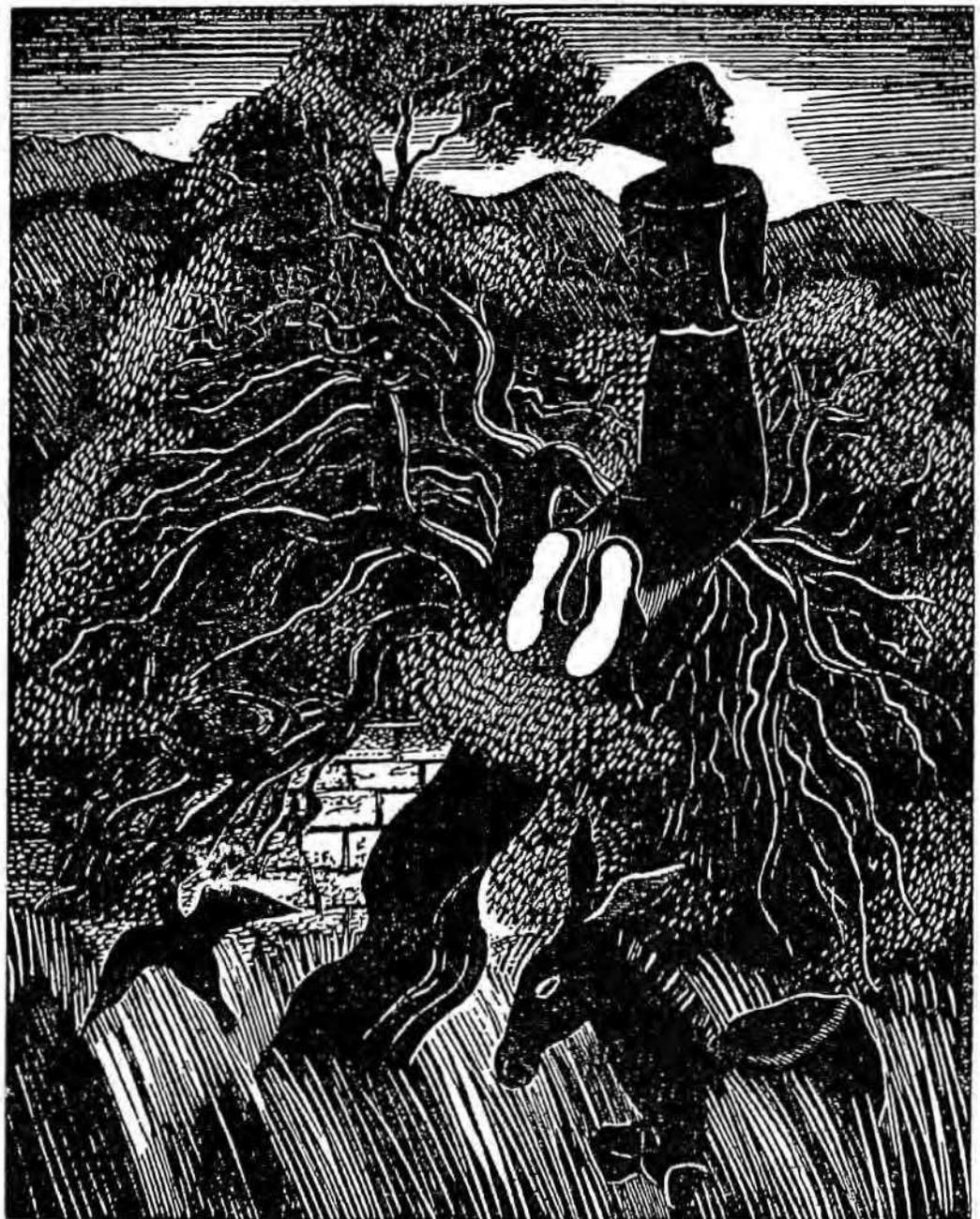
3

La claridad (exactitud o precisión) es una forma subalterna del pensamiento humano mediante la cual procuramos entendernos, pero con la cual no entendemos o no avanzamos en el entendimiento. Es el medio más seguro pero no el más perfecto, porque nos evita la confusión a costa de

la intensidad. Toda elevación de pensamiento aleja la exactitud y se presenta en una forma más o menos vecina de la paradoja. La intensidad de pensamiento no puede manifestarse sin romper el equilibrio de la expresión. La paradoja luce una arista luminosa en la masa de sombra, y su grandeza no está en la sombra sino en la luz. Así el trance místico del alma, que es enfermedad en el cuerpo, no recibe su gloria de la enfermedad del cuerpo. El falso místico imita el trastorno nervioso, y el sofista remeda la sombra del alto pensamiento: son las dos obras más perversas de la malicia infernal.

Esa condición de la naturaleza humana responde al papel que desempeña la ignorancia en el plan de la Sabiduría Divina. Es preciso ignorar para conocer, aceptar la sombra para recibir la luz, abrazar el misterio sin comprenderlo para empezar a comprenderlo. En la esfera de la inteligencia el ignorante es el hombre de buena voluntad. La paz que le ha sido prometida es el acceso a la verdad.

Carlos A. Sáenz



SAN JOSE DE CUPERTINO, XILOGRAFIA DE JUAN ANTONIO

UN LIBRO

Propio de la figura de San José ha sido el casi universal desconocimiento de que estuvo rodeada durante muchos siglos. Materialmente ello se justificaría por la reserva de los Evangelios a su respecto; reserva de textos, por cierto, que no de sentido. Leclercq anota que "en tanto san Juan Bautista y los Príncipes de los Apóstoles eran magnífica y universalmente celebrados, san José atraía apenas la atención de las muchedumbres "cristianas". Situación que subsiste hasta el siglo IX, aproximadamente, en que hay mención de un culto celebrado por la iglesia griega.

Con san Jerónimo, empero, los Padres comienzan a definir los atributos del Patriarca fundados en la dignidad eminente de su misión cerca de Nuestro Señor. Les retiene en particular el dictado de JUSTO. Así el Crisóstomo: Justum hic, in omni virtute dicit esse perfectum". Pero el desarrollo expreso de las condiciones de la justificación en san José parece reservado a los doctores medievales, singularmente a san Bernardo.

En virtud de la regla de adecuación de las gracias o carismas al estado en que la Providencia coloca a una criatura, disciernen aquéllos el excelso grado de santidad conferido al que "padre nutricio de N. S. Jesucristo y verdadero esposo de la Reina del mundo y Señora de los ángeles, fué designado por el Eterno Padre, fiel custodio de sus mayores tesoros, a saber, su Hijo y su Esposa".

No obstante la preeminencia litúrgica concedida por la Iglesia a san Juan Bautista, san Bernardo afirma ya que, des-

pués de la Virgen Madre, la santa Iglesia debe a san José singular gratitud y reverencia, pues él es "la clave del Antiguo Testamento en quien la dignidad patriarcal y profética obtuvo el prometido fruto, pues fué el único que poseyó corporalmente a aquél que la divina dignación prometió a los santos de la Ley "Antigua". Del "veracísimo" matrimonio de José con María deduce san Bernardino de Siena que el Espíritu Santo dotó a aquel de virtudes muy semejantes a las de su Esposa; y el abad de Claraval le ve participando en la ciencia de los más secretos designios del Señor a causa de su familiaridad celestial con el mismo Verbo Encarnado.

Así, progresivamente, va revelándose a la Iglesia esa figura del invisible Padre. Con todo, la declaración del Patrocinio aparece desproporcionada a la tradición y sólo se la comprende como dictada por una noción profética. Es que, al mediar el siglo XIX la Iglesia gusta el sabor de amargas hasta entonces nunca conocidas. El triunfo de la Bestia vislúmbrase inminente. Las almas se preguntan si el sacrificio de la Cruz no ha sido hecho vano por el exceso de la desobediencia. Entonces el

Espíritu inspira a la Iglesia el Patrocinio de san José sobre la Iglesia Universal.

Este misterio lo celebra la Iglesia en la Solemnidad de San José, cuyos oficio y misa proclaman el Patrocinio y permiten recibir como verdad común para estos tiempos lo que antes pudo no ser sino un vislumbre profético o la certeza íntima de la oración de algún santo sobre la misión reservada a san José. Se comprende, pues, la tentación vertiginosa que puede tener para un cristiano de ahora el deseo de recoger en pensamiento distinto y formular con razones (así sean tan ingenuas como el balbuceo de un niño) lo que la Esposa dice de san José al Esposo en el esplendor callado de la divina liturgia.

Las grandes líneas del misterio se ofrecen bajo los símbolos de la Historia de José. Leer en esos símbolos la exaltación de san José sobre un Egipto no menor que el mundo; el hambre de la Iglesia oprimida por la apostasía universal de las naciones, y tantos otros misterios que sobre la autoridad de la oración de la Iglesia pueden ser declarados de san José, es hallar la materia de un libro sublime. ¿Qué hubieran hecho Hello, con aquella intuición que tuvo de la santidad singularísima de san José, o Bloy con su sentido tan hondo de la reprobación del mundo moderno, si una inspiración los hubiera puesto frente al Patrocinio de San José? Tenemos como un presentimiento del libro que nos hubieran dado. Ahora bien, un libro así, un libro como para regocijar a León Bloy, un libro que enfrenta la misteriosa, la tardía, la terriblemente crepuscular misión de san José, ha sido escrito. Ha sido escrito entre nosotros, por uno de nosotros. Lo ha escrito Dimas Antuña y el libro se llama "EL QUE CRECE".

Rodolfo Martínez Espinosa.

EL QUE CRECE

POR
DIMAS ANTUÑA

Precio: diez pesos

Impreso en París bajo la dirección
artística de Basaldúa

EDITADO POR "NUMERO"
Pedidos a esta revista

LA NUEVA REPUBLICA

Aparece los sábados
Viamonte 482

GALASSO

SASTRERIA DE LUJO

Esmeralda 479 U. T. 31, Retiro 3969

número

REVISTA MENSUAL - ALSINA 884-890

REDACTORES: Emiliano Aguirre, Nímio de Anquín, Dimas Antuña, Juan Antonio, J. A. Ballester Peña, Héctor Basaldúa, Francisco Luis Bernárdez, Rómulo D. Carbia, Víctor Delhez, Francisco Durá, Miguel Angel Etcheverrigaray, Jacobo Fijman, Rafael Jijena Sánchez, Carlos Mendióroz, Emiliano Mac Donagh, Rodolfo Martínez Espinosa, Ernesto Palacio, Alberto Prebisch, César E. Pico, Mario Pinto, Carlos A. Sáenz.

SECRETARIOS: Ignacio B. Anzoátegui, Osvaldo Horacio Dondo y Mario Mendióroz.

Año 1931

Las suscripciones que vencen en el corriente mes deben ser renovadas antes del 1.º de febrero próximo si se desea seguir recibiendo esta revista.

Suscripción anual: dos pesos

Librería Católica

NOEL

Representante de las casas editoriales
Pierre Tequi y Bonne Presse, de París
y Marietti, de Turín

MONTEVIDEO 437 - U. T. 38 MAYO 3854

VERSO SIMPLE

POR
RAFAEL JIJENA SANCHEZ

Precio: dos pesos

Impreso bajo la dirección de Juan
Antonio. Ilustrado por Basaldúa

EDITADO POR CABAUT Y CIA.
Alsina y Bolívar

Lea el diario

LOS PRINCIPIOS

el decano de la prensa
de Córdoba

Esta revista ha sido impresa
en los talleres gráficos de

A. BAIOTTO & Cía.

Rivadavia 5370

Buenos Aires