

# REALIDAD

REVISTA DE IDEAS

## Sumario

OCIDENTE, EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD . . . *Juan Adolfo Vázquez*  
LA EDUCACIÓN NAZI SOBRE AUSTRIA . . . . . *Gilbert Gadoffre*  
VICISITUDES DE LA NOVELA . . . . . *Carmen Gándara*  
PERSONA Y COSMOS . . . . . *Francisco Romero*

CAPITALISMO, RACIONALISMO, JUDAÍSMO . . . . . *Ernesto Sábato*  
LO NACIONAL EN EL ARTE . . . . . *Rosa Chacel*  
TENDENCIAS DE LA POESÍA ARGENTINA ACTUAL . . . *Emilio Sosa López*  
LA MUJER INGLESA ACTUAL . . . . . *George Pendle*  
UNA TRADUCCIÓN DE PLUTINO . . . . . *Adolfo P. Carpio*  
UN SIMPOSIUM SOBRE T. S. ELIOT . . . *Patrick O. Dudgeon*  
CORRIENTES DEL PENSAMIENTO FRANCÉS DE HOY . . *Jean P. Perrin*  
ACTIVIDADES FILOSÓFICAS

## NOTAS DE LIBROS

por *Cortés Pla, Julio Cortázar, Tulio Halperin Donghi, Julio Rinaldini, Nelly V. Saglio y otros.*

LA CARAVANA INMÓVIL

ENERO-FEBRERO 1949

13

VOLUMEN QUINTO

BUENOS AIRES

# REALIDAD

Revista de ideas

Publicación bimestral

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Director: FRANCISCO ROMERO.

Consejeros: AMADO ALONSO, FRANCISCO AYALA, CARLOS ALBERTO ERRO, CARMEN GÁNDARA, LORENZO LUZURIAGA, EDUARDO MALLEA, E. MARTÍNEZ ESTRADA, RAÚL PREBISCH, JULIO REY PASTOR, SEBASTIÁN SOLER.

Toda la correspondencia deberá ser dirigida a la Secretaría de Redacción, a nombre de Francisco Ayala.

Todos los trabajos que inserta esta revista fueron especialmente escritos para ella; queda prohibida su reproducción total o parcial sin mencionar la procedencia.

No se mantiene correspondencia sobre originales espontáneamente enviados.

### PRECIOS:

Argentina, suscripción anual \$ 25.— m/arg.; número suelto, \$ 5.—. Países de lengua española o portuguesa, suscripción anual, 5,50 dólares; número suelto, 1.— dólar. Otros países, suscripción anual, 6.— dólares; número suelto, 1,25 dólar.

Secretaría de Redacción y Administración:

DEFENSA 119, Iº, nº 1

BUENOS AIRES ARGENTINA

Teléfono 33 (Avenida) 3482.

# Novedades

E. T. BELL: *Los grandes matemáticos. Desde Zenón a Poincaré. Su vida y sus obras* . . . . . \$ 50.—

Una visión total de la evolución del pensamiento matemático y de las vidas de sus principales exponentes, desde la crítica destructiva de Zenón de Elea y la constructiva de Eudoxio de Gnido, hasta las más modernas y revolucionarias ideas de Weierstrass y de Cantor. Un volumen de 690 páginas, encuadrado en tela e ilustrado.

FERNANDO DE LOS RÍOS: *El pensamiento vivo de Francisco Giner* \$ 7.—

La influencia educativa, moral y estética de Don Francisco Giner de los Ríos en la evolución de la España moderna. He aquí un libro donde se reúnen sus páginas más expresivas, precedidas por un importante estudio de Don Fernando de los Ríos.

FÉLIX LIZASO: *El pensamiento vivo de Varona* . . . . . \$ 7.—

Varona fué no sólo una gran personalidad cubana sino también una de las mentes filosóficas más importantes de América; nadie como el autor de *Martí, místico del deber* para prologar las mejores páginas del maestro.

ANTONIO NAVARRO: *Tratado de Semiología y Propedéutica clínica. Vol. II (Aparato circulatorio)* . . . . . \$ 60.—

Segundo tomo de esta importantísima obra, dedicado esencialmente al aparato cardiovascular, con numerosísimas ilustraciones.

JEAN-PAUL SARTRE: LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD.

I. *La edad de la razón* . . . . . \$ 10.—  
II. *El aplazamiento* . . . . . \$ 13.—

He aquí la obra novelesca que mayores admiraciones y discusiones ha provocado en los últimos tiempos. *La edad de la razón* y *El aplazamiento* son no solamente dos importantísimas creaciones novelescas, realizadas con una técnica muy original, sino asimismo la exposición, la encarnación viva en personajes y situaciones, de la filosofía existencial.

JEAN-PAUL SARTRE: TEATRO. *Las moscas. A puerta cerrada. Muertos sin sepultura. La mujerzuela respetuosa. Las manos sucias* . . . . . \$ 12.—

Reunidas en un solo tomo aparecen todas las obras teatrales escritas y estrenadas por Sartre hasta el día. Un teatro apasionante, centrado sobre los más vivos problemas humanos e intelectuales.

**EDITORIAL LOSADA, S. A.**

ALSINA 1131 • BUENOS AIRES

MONTEVIDEO

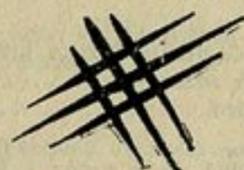
SANTIAGO DE CHILE

LIMA

*Exclusivamente  
para el libro*

**BARTOLOMÉ U. CHIESINO**

ARTES  
GRÁFICAS



A M E G H I N O 8 3 8

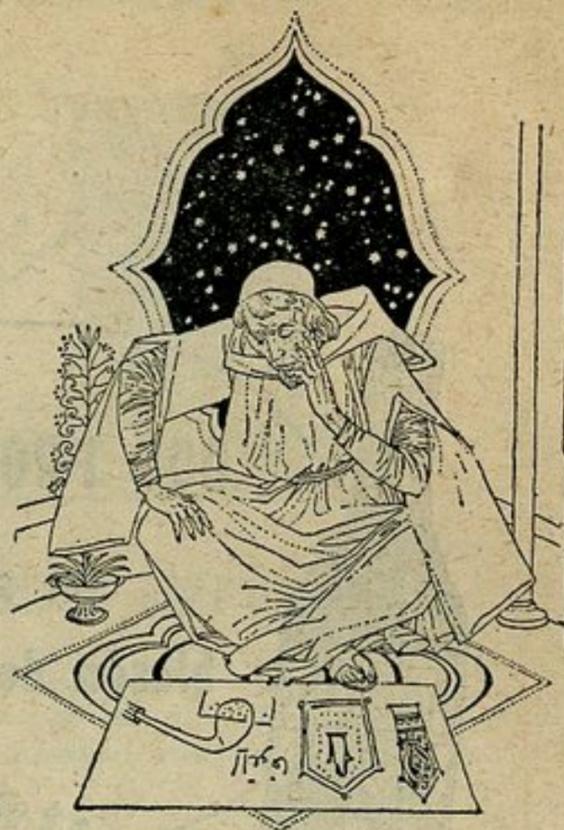
A V E L L A N E D A

T. E. 22 AVELLANEDA 7780

P A D R E S D E L A Q U I M I C A

Robert  
de  
Chester

*Hace 800 años Robert de Chester introdujo la ciencia química en Europa. Nació en Rutland, Inglaterra, realizando estudios en la Escuela de Chester y continuándolos, de acuerdo con las costumbres de la época, en las universidades moras de España. Allí el 11 de Febrero de 1144, Robert de Chester completó la traducción en latín de un tratado árabe sobre química, que fué el primer libro de texto en Europa. Sin duda, llevó también de la España musulmana, una de esas amplias túnicas árabes que en forma de toga usan los alumnos de las universidades británicas de hoy. Robert de Chester nunca imaginó el uso que tendría esta túnica, así como tampoco la trascendencia científica de otro tratado que tradujera del árabe. Era una obra de Khwarizine, sobre una importante rama de las matemáticas, conocida hasta hoy por su nombre árabe: álgebra.*



*La causa del progreso y la civilización tiene contraída una gran deuda con este sabio inglés. Si no hubiera sido por Robert de Chester, los conocimientos orientales de química y matemáticas habrían permanecido ignorados para el mundo occidental, probablemente durante muchos siglos aún.*



Imperial Chemical Industries Limited, Londres

La Imperial Chemical Industries está representada en la Argentina por



**INDUSTRIAS QUÍMICAS ARGENTINAS "DUPERIAL"**

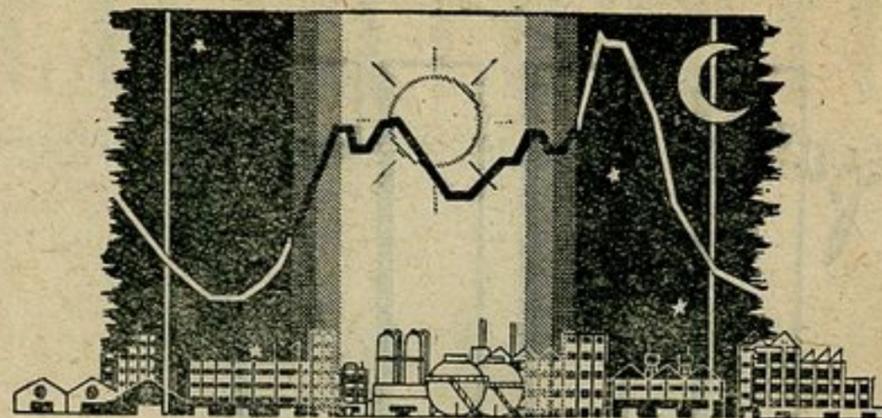
Edificio "Duperial" - Paseo Colón 285 (R-44) - T. A. 34, Defensa 2191 - Bs. As.



DOS PRODUCTOS

Un solo  
blasón de calidad

MARTINI



DE USTED TAMBIEN DEPENDE...

Para que la industria nacional pueda satisfacer las demandas siempre crecientes de los mercados local y extranjeros, las fábricas necesitan cantidades cada vez mayores de electricidad.

Usted puede contribuir a que estén disponibles. Goce de las comodidades que le brindan los aparatos eléctricos - plancha, calentador, tostador, aspirador, lavarropa, etc. - pero procure no utilizarlos durante las horas de máximo consumo de corriente, a la caída de la tarde y primeras horas de la noche.

PUB. EJECUCION



COMPAÑIA ARGENTINA DE ELECTRICIDAD S. A.

EN LA GRAN BUENOS AIRES

SUMINISTRA ENERGIA ELECTRICA

*para*  
**LUZ**  
*3*  
**FUERZA**



COMPANIA ITALO ARGENTINA DE ELECTRICIDAD

T. A. 37 - 4461

SAN JOSE 180

**CASA ITURRAT**

SOCIEDAD ANÓNIMA COMERCIAL

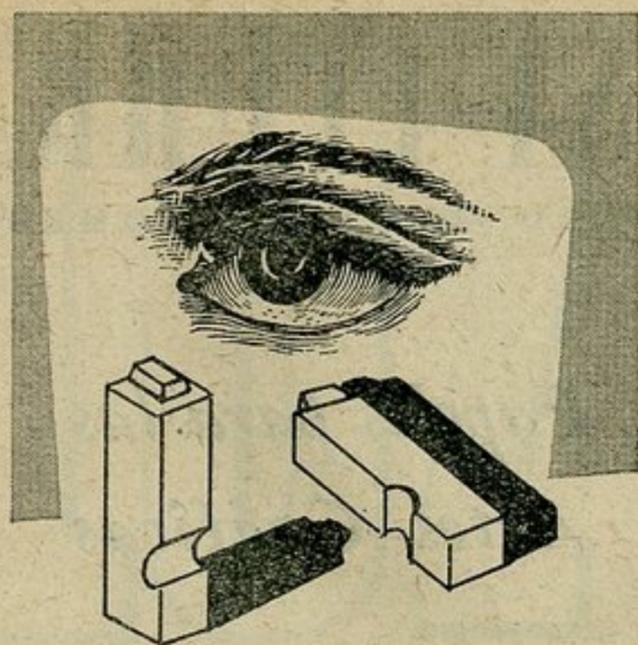
*Papeles para las  
Artes Gráficas*



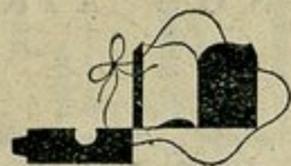
ALSINA 2228 al 2252  
BUENOS AIRES

SUCURSALES:

*Rosario, Córdoba, Mendoza, Santa Fe,  
Mar del Plata, Bahía Blanca, Tucumán,  
Resistencia y Corrientes.*



*Una mirada vigilante acompañará a su original desde que usted nos lo confía hasta que se lo devolvemos transformado en libro.*



**IMPRENTA LÓPEZ**

*al servicio del libro*

PERU 666 - BUENOS AIRES

Acaba de aparecer la 4ª edición de

**HISTORIA DE LA CULTURA**

de Weber, \$ 16.--

*De la Colección BREVIARIOS:*

N.º 3 - LA DIPLOMACIA, de Nicholson ..... \$ 5.--

N.º 4 - HISTORIA de la LITERATURA FRANCESA, de Escarpit \$ 5.--

*OTRAS NOVEDADES:*

MATEMATICAS PARA ECONOMISTAS, de Crum ..... \$ 10.--

LA EXPERIENCIA Y LA NATURALEZA, de Dewey..... \$ 16.--

CLIMATOLOGIA, de Koeppen ..... \$ 30.--

**FONDO DE CULTURA ECONOMICA**

INDEPENDENCIA 802

BUENOS AIRES

**R E A L I D A D**

**BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN**

Sr. Gerente de REALIDAD, S. R. L.

Defensa 119, 1º - Buenos Aires.

Ruégole me suscriba a la Revista REALIDAD por un año, a partir del nº .... a cuyo efecto incluyo el importe de \* .....

Firma .....

Nombre completo .....

Domicilio .....

\* Argentina, \$ 25.—. Países de lengua española o portuguesa, 5.50 dólares. Otros países, 6 dólares. Colección completa (dos años), \$ 50.— m/n.

Lea

## EL LUGAR DEL DIABLO

por

CARMEN GANDARA

Faja de Honor de la  
Sociedad Argentina de Escritores

*...“Libro inusitado por su calidad en  
nuestro medio y sobresaliente por su  
espíritu.”*

(según “La Nación”)

EN VENTA EN TODAS LAS LIBRERIAS

EDITORIAL SUDAMERICANA

ALSINA 500

BUENOS AIRES

# REALIDAD

REVISTA DE IDEAS

PUBLICACION BIMESTRAL

Año III • Enero-Febrero 1949 • Vol. 15

## OCCIDENTE, EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

Por JUAN ADOLFO VAZQUEZ

Si todos los que utilizan la misma palabra pensarán igualmente en la misma cosa, cada uno se entendería sin dificultades con los demás. Las discrepancias provendrían de la diferencia de gustos individuales, nunca del equívoco. Como el mundo parece haber sido dispuesto de otra manera, se justifica que algunas personas dediquen su vida a examinar las relaciones entre las palabras, los pensamientos y las cosas; es decir, que haya filósofos. Veamos, por ejemplo, lo que ocurre cuando leemos en la primera página de un periódico o escuchamos por radio la palabra “Occidente”. No cabe duda que es un término sumamente usual, al menos en los últimos años. Este hecho no debe infundirnos grandes esperanzas en cuanto a su inteligibilidad, pero es de suponer que algo significa por vago que sea. Analizando varios textos recientes en que encontramos la palabra en cuestión deducimos que a primera vista “Occidente” equivale a “el bloque occidental” y esta frase a su vez a algo así como “la coalición (real o posible) de Estados Unidos con otros países del Atlántico, especialmente Inglaterra y Francia”. Como se ve, “Occidente” sería la expresión breve de una larga frase oscura. Todos los problemas que se ocultan tras la mención de entidades como “Estados Unidos”, “Inglaterra”,

"Francia", etc., subsisten concentrados en las cuatro sílabas de "Occidente". Pero fuera insensato exigir más por este lado del análisis. Hay que reconocer que el uso primordial de los términos en los órganos de publicidad no es el de informar teóricamente conocimientos científicos sino formar activamente la opinión pública con fines prácticos. Por vago, oscuro y problemático que "Occidente" resulte en estos textos para el intelectual, su aplicación se justifica ante los ojos de quienes lo utilizan si cumple ciertos requisitos. Supongamos heurísticamente que lo que se desea es un *slogan* como en su tiempo lo fueron "la libertad" en la frase *Liberté, Egalité, Fraternité*, o "la democracia" en la expresión *to make the world safe for democracy*. En este caso la voz "Occidente" se presta muy bien como elemento del *slogan* "salvar la cultura occidental", que llegada la oportunidad puede servir para inflamar "espontáneamente" a millones de seres humanos y movilizarlos contra otros a quienes se atribuye el propósito de destruir a esa cultura. Cuando se trata de alinear bajo un mismo comando ciudadanos de muchos países y aun de más de un continente no basta el nombre de ninguna nación en particular. "Europa" o "América" a veces carecen de significado emotivo hasta para quienes han nacido en sus respectivos suelos. Si bien los nombres de naciones pueden despertar fuertes sentimientos y pasiones en quienes los leen u oyen, no producen el efecto deseado, y a veces todo lo contrario, entre quienes no pertenecen al país mentado. Por otra parte, la palabra "humanidad" se gastó en el siglo XIX y ha perdido su antiguo prestigio. Hace falta algo con más fuerza espiritual, con mayor poder mágico. "Occidente" es precisamente la palabra que no sólo abrevia con elegancia grandes frases explicativas y larga nómina de naciones, sino que da la idea de una unidad superior a todas ellas positivamente valiosa. De aquí cabe esperar algunas curiosas deducciones inconscientes. "Si es noble morir por la patria ¿cuánto no lo será morir por Occidente, que es una instancia más alta?". "Adhiriéndome plenamente a Occidente y, llegado el caso, sacrificando mi vida por esta cultura, me salvo como individuo mortal y finito, pues mi vida cobra un sentido de eternidad a la luz de los valores que caracterizan al mun-

do occidental." Y he aquí otra probable deducción tácita, basada en el paralogismo de falsa oposición: "Si Occidente es una gran cultura (y puesto que yo pertenezco a ella debe ser la mejor de todas) debe haber otra cultura, decididamente inferior, que se le enfrenta y la amenaza como su antagonista." Notemos al pasar que se supone siempre que a una cultura debe "oponerse" otra y no dos o más. La simplificación es ley en el pensamiento irreflexivo, y sobre este tipo de pensamiento se basa con éxito la propaganda comercial y política. Lo positivo de todas estas disquisiciones es que si la palabra "Occidente" no puede tener de ningún modo una significación técnicamente precisa en su uso corriente, puede en cambio servir muy bien dentro de un plan político que contempla tanto la unificación de los armamentos como la de las opiniones.

Si el sentido de la palabra "Occidente" no se nos revela con rigor intelectual en los textos populares antes aludidos, podríamos consultar con probable provecho algunas de las numerosas indagaciones que se han publicado recientemente sobre el tema de la cultura occidental. Infortunadamente los autores que hemos tenido a la vista parecen dar por resuelta la humilde cuestión que nos planteamos y que consiste en saber con precisión qué quiere decir "Occidente". En apariencia se cree aclarar el problema con remitirnos a la noción de "cultura" o de "civilización", como si éstas a su vez estuvieran pasablemente esclarecidas. Pero si esta cuestión de fondo queda todavía en la penumbra, hay otras hasta cierto punto más sencillas que no resultan menos arduas de comprender. Por ejemplo, si se quiere saber con mínima exactitud el alcance de "Occidente" como mención de orbe histórico-cultural encontramos a primera vista no menos de cuatro concepciones diferentes. Para algunos como Jaeger abarca toda la tradición helénica. Otros cuentan a partir del mundo romano-cristiano, como Toynbee. Spengler sitúa los orígenes de Occidente en la Edad media carolingia. Francisco Romero ha caracterizado al hombre occidental con atributos que parecen limitar sus alcances al europeo del Renacimiento y siglos posteriores. Es indudable que en una cuestión sutil como la que venimos hilando no aumen-

tan las probabilidades de entendimiento si se utilizan términos de aplicación tan clásica que puedan cubrir veintiséis siglos de historia lo mismo que cuatro o cinco. A estas circunstancias deben añadirse otras dos no menos perturbadoras. La mayoría de los tratamientos de lo que podríamos llamar "la cuestión de Occidente" suponen la enfermedad de la cultura a que se ha referido recientemente Spranger. Pero todos los ensayos de diagnóstico, pronóstico y terapéutica serán vanos si no se sabe aún cuál es la anatomía del supuesto cuerpo enfermo. Los ensayos de medicina cultural por sola presencia inducen a creer que ya se ha averiguado qué clase de cosa es Occidente y cómo funciona. No es difícil pasar así del necesario uso de las metáforas biológicas a su funesto abuso hasta convencernos ingenuamente de que se conoce la contextura óptica de nuestro enigmático Occidente. El otro hecho negativo para entender cabalmente la esencia y significado de la cuestión preliminar es la dramática presentación que suele asumir todo lo que tiene que ver con "la cultura occidental". Parece darse por sentado que Occidente es algo así como la Divinidad o el Absoluto, y que su eventual desaparición del escenario histórico significaría algo peor que el Día de Juicio Final, porque en éste al menos Dios estaría intacto. La sola idea de que la catástrofe irreparable se aproxime con inminencia presta a los ensayos sobre Occidente un tono de perdición moral y religiosa plenos de angustias y zozobras que sin duda no acuden en auxilio de quien desea mantener alguna sobriedad e insiste en preguntarse qué es Occidente. Es cierto que las diferentes posiciones adoptadas ante el problema no declaran por igual que la situación está perdida sin remedio. Pero todas ellas, excepto la muy pesimista de Spengler, insinúan la fervorosa esperanza de que Occidente se salve. Va en ello un prejuicio estimativo cuyos alcances no nos resultan claros si ignoramos todavía el objeto de su aplicación, pero que de todas maneras sirve, a sabiendas o más probablemente sin saberlo, a los planes de propaganda política del "bloque occidental". Porque cualquiera sea su significado en las ciencias históricas, "Occidente" es hoy una ideología, y nada puede ser más útil para su propaganda como presentarlo cargado de contenidos sentimentales que

le otorgan visos de suprema realidad. Pero es necesario abstraer a "Occidente" de sus resonancias extracientíficas y someter a examen las implicaciones metafísicas en su uso habitual.

La revisión crítica de ciertos términos alusivos a ideas fundamentales de la ciencia con graves implicaciones sociales y políticas no es rara ocupación de filósofos. Cuando los deístas entre los siglos XVII y XVIII comenzaron a difundir abiertamente las novedades de la física matemática y corpuscular con intenciones de fundar científicamente sus revolucionarias ideas en religión, moral y política, Leibniz y Berkeley les salieron al paso para denunciar la metafísica oculta en el subsuelo del sistema moderno. De ninguna manera creían Leibniz o Berkeley que la ciencia física debiera constituirse sin hipótesis metafísicas. Precisamente porque eran buenos metafísicos sabían que los fundamentos últimos, los principios por los cuales podría fundarse el conocimiento del mundo exterior e interpretarse la realidad, han de buscarse más allá de la naturaleza. Pero si era epistemológicamente forzoso utilizar ciertos axiomas, principios o hipótesis fundamentales, que nunca pueden demostrarse plenamente ni adquirir necesidad apodíctica por mera inducción, nada autoriza a convertir en substancias reales estos principios explicativos de justificada aplicación metódica. La teoría atomística de la física se convertía por obra de esta transposición generalizadora en una metafísica general a la que se echaría mano para explicar cualquier clase de fenómenos, no solamente los hechos físicos. De esta manera algunas palabras de uso tolerable en las teorías asumían un valor social insospechado cuyos credenciales metafísicos era urgente exigir. Salvadas las necesarias proporciones y distancias quisiéramos indicar ahora algunos rumbos por los cuales acaso fuera posible revelar la oculta metafísica de la ciencia histórica y de la filosofía de la cultura que da por sentada la existencia y supremo valor de una realidad llamada "Occidente".

Debemos retornar entonces a nuestra pregunta fundamental, que será necesario repetir *ad nauseam* mientras no tengamos una teoría de la cultura medianamente satisfactoria. ¿Qué es "Occidente"? Excluyamos primero algunas respuestas inesenciales. Occi-

dente no es aquel término relativo que se contrapone siempre a Oriente, según enseñaba Sir Thomas Browne a sus contemporáneos con razonamientos copernicanos. Tampoco es un continente con sus habitantes. Ni siquiera bastaría decir que Occidente es la vida de todos esos habitantes y aún otros, a través de los siglos. En la historia de los europeos, por ejemplo, hay impresionante número de actos que no encuadrarían con holgura en ningún esquema totalmente optimista o totalmente pesimista del "hombre occidental". El fanatismo religioso, el bandidaje político, la piratería mercantil, no han sido fenómenos insólitos en la historia de esos confusos conglomerados de espacio, tiempo y vida que se llaman Grecia y Roma o —más imprecisos aún, pero imprescindibles todavía— Edad media y Edad moderna, como tampoco han faltado artistas, teóricos y místicos. Ninguna de estas actividades caracteriza con exclusividad a ningún pueblo o época. En muchas partes y tiempos encontraremos piratas, bandidos y fanáticos, o poetas, filósofos y acaso hasta santos. Por este camino de los datos empíricos sólo podemos amontonar casos. Lo que necesitamos ahora es un criterio para abstraer de ciertos hechos selectos las notas esenciales que nos permitan construir el perfil ideal que apetecemos. Y aquí se plantea la cuestión de las cuestiones. ¿Es posible separar mentalmente de hechos humanos esencias ideales constitutivas de entidades como las "culturas históricas"? En la física mecanicista se creía poder abstraer de ciertos fenómenos observables los principios fundamentales que explicaban la naturaleza. Se suponía con persuasión que estos principios explicativos eran también principios constitutivos de la realidad. Las hipótesis e ideas del conocimiento se proyectaban como realidades objetivas absolutas. La quiebra de la física clásica puso de relieve esta proyección metafísica y la actual ciencia de la naturaleza ha aprendido a distinguir entre las leyes que construimos mentalmente y la incógnita estructura de lo real. ¿No ocurrirá algo parecido en las ciencias sociales? La idea de "Occidente" como la de "Grecia" o "Edad media" nos permiten sin duda agrupar hechos y prestarles sentido. ¿Es lícito por ello y sin más convertirlas en hipótesis?

Estamos tan acostumbrados a considerar ciertos actos o productos como "típicamente occidentales" que acaso sin darnos cuenta nos creemos autorizados a proclamarlos "atributos esenciales de Occidente" sin observar la distancia que va de una afirmación a la otra. ¿Qué garantía asegura que tales o cuales hechos históricos no sólo son típicos de un momento o de una región sino esenciales respecto de cierto orbe?

Decir que algo es típico no comporta más que el resumen de una serie de observaciones empíricas verificables en principio. Sostener en cambio que ciertos rasgos son atributos esenciales nos lleva a una afirmación metafísica que supone la existencia de una substancia constituida precisamente por tales atributos. En una palabra, realizamos el salto mortal que significa pasar de las generalizaciones de la inducción a principios fundamentales de donde se podrán extraer futuras deducciones a priori. Y sin embargo no se ve qué cosa, salvo nuestro innato afán de objetivar nuestros sentimientos favoritos, autoriza a decidir que ciertos rasgos y no otros pertenecen a una entidad con existencia propia. Las relaciones de simpatía que alguien pueda tener con los miembros de una familia pueden ser motivo de que la idealicemos partiendo de dos o tres rasgos favorables. Para decir que en ello se cifra la "esencia" de esa familia requiere mayor fundamento que la mera osadía de la afirmación. Si fuera posible aislar semejantes rasgos esenciales podría sostenerse que "Occidente" presenta tal o cual constitución determinada. Pero si no se funda ontológicamente esta abstracción habrá que confesar que se basa en un proceso selectivo que, si bien respeta algunos caracteres observables, no puede pretender para sí el nombre de "justa" o "verdadera" y negarlo a otras caracterizaciones basadas en rasgos diferentes pero no menos perceptibles.

Las precedentes reflexiones no pretenden desleír por completo la idea de Occidente. Creemos que es legítima como instrumento de trabajo histórico siempre que no se la cargue de un lastre afectivo que la transfiere a esferas ajenas al trabajo intelectual donde halla su justificación. No vemos ningún peligro, por ejemplo, en llamar "occidentales" a varias clases de actos que ahora

se realizan por todo el planeta pero cuyos orígenes se pueden rastrear por las riberas del Mediterráneo durante centurias. La sucesión de estos actos similares nos lleva fácilmente a hablar de costumbres, tradiciones, estilos. Estas expresiones son cómodas y nos permiten ahorrar tiempo al expresarnos, sobre todo cuando no es exactitud teórica lo que buscamos. Pero si dejándonos llevar por ellas suponemos que hay costumbres "en sí", tradiciones "en sí", estilos "en sí", separados de los hechos mismos, habremos caído en una nueva hipóstasis gratuita. No hay duda de que también puede justificarse una frase tan usual, y sin embargo no exenta de profundidad, como "la fuerza de la costumbre". Esta frase parece confirmar la creencia de que las costumbres son entes autónomos, con poderes propios, capaces de ejecutar ciertos actos por su cuenta, o al menos de causarlos en otros. Y debemos reconocer qué de cierto hay en todo ello, en la medida en que quiere decirse que en nueve décimas partes de nuestra vida actuamos guiados por hábitos y procesos subconcientes. (Hemos contraído estos hábitos como seres sociales). Nuestros mayores ya hacían lo que nosotros seguimos haciendo. Se justifica así otra expresión gráfica pero naturalmente equívoca como "la mano muerta de la tradición". El único peligro de todo ello es convertir estas expresiones en potencias exteriores, ajenas al hombre. Cuando decimos que nos domina un hábito, una costumbre, un estilo, una tradición, una retórica, una moda, no debemos pensar que haya por el mundo genios sueltos, espíritus o demonios de cuya influencia depende nuestra actividad, sino solamente que ciertas zonas más torpes o perezosas de nuestra propia alma conducen con obstinación nuestra existencia por monótonos carriles. Nadie negará la fuerza de estas modas, retóricas, tradiciones o estilos; pero nadie ha demostrado hasta ahora que existan realmente aparte de los hombres reales que actúan. Decir que un hombre obra "bajo la influencia de la costumbre" es una manera muy equívoca de significar que alguien está haciendo algo parecido a lo que él mismo u otros suelen hacer.

La cuestión de las costumbres y tradiciones es fundamental para comprender qué se entiende por "cultura" y, por ende, qué

es "Occidente". Pero una discusión cabal de estos problemas debería hacerse con suma pausa y cautela. Sólo podemos atenernos ahora a unos pocos puntos decisivos. Ante todo ¿qué sentido tiene la objetivación a ultranza de modas y estilos, de naciones y culturas? El proceso parece tan antiguo como la memoria de la humanidad. En Grecia arcaica la Lucha y el Terror, no menos que ríos y meteoros, pueblan el mundo homérico como otras tantas fuerzas antropomórficas que deciden fatalmente la vida de los hombres. Una profunda y oscura necesidad parece mover al ser humano a buscarse la compañía de seres poderosos en el universo, y si no los halla a mano los inventa. La objetivación potenciada de objetos naturales y estados de ánimo, la prosopopeya de fenómenos físicos y psíquicos, satisface primitivamente esta necesidad. En otras comarcas las objetivaciones son diferentes pero su sentido análogo. Los hombres buscan propiciar estas fuerzas y, en última instancia, salvarse a través de ellas. La depuración crítica de estas formas simbólicas puede a lo sumo liberar algunos individuos; la urgencia de salvación por cualquier medio sigue presionando las conciencias de la mayoría. Con el correr del tiempo formas más modernas reemplazan otras anticuadas sin variar su función. Así hemos visto en nuestra época el advenimiento y consumación de lo que Cassirer ha expuesto en *El mito del Estado*. ¿No estaremos viendo el mito de las culturas, con igual sentido metafísico-religioso?

El afán de salvación en el hombre no es cosa que pueda mencionarse con ligereza. Si nuestros semejantes han adorado troncos y piedras y ahora veneran estados políticos o culturas históricas no hay duda de que sus impulsos nacen de algo más fuerte y substantivo que una pasajera veleidad. Cada ser humano es un ente de flaquezas, fragilidad, finitud. De sí mismo no puede esperar más que unas rachas de placer y de dolor, y luego la aniquilación o la espantosa pesadilla de una inmortalidad en la que las sombras de estas rachas se repiten como tormentos inabables. Salvarse quiere decir salir de esta rueda inestable de tiempo y alcanzar la tierra firme y segura de la eternidad. Las ansias de salvación coinciden en el fondo con el deseo de eter-

nidad. Reconocida la finitud temporal humana, el poder salvífico ha de buscarse en otras instancias. De los troncos y piedras, o del terror y el río Océano hasta el Estado Nacional o el Occidente hay alguna distancia en el orden del tiempo; todos son iguales ante el orden de lo eterno.

Si no fuera porque sabemos que los hombres tienen una increíble capacidad para el olvido, sería imposible imaginar que pudieran prenderse de sus propias costumbres, instituciones o tradiciones culturales cual seres divinos, eternos e inmutables. Nada hay tan fugaz, tan urdido con el mismo tejido de tiempo, como estas creaciones históricas. Cuando Valéry anunció que las civilizaciones también eran mortales, o Spengler —exagerando en algunos sentidos, sin duda— señaló el derrumbe de Occidente, parecía que antes nadie se hubiera sentado a contemplar reflexivamente las ruinas de Palmira o ningún historiador hubiese recorrido la decadencia y caída de grandes imperios. Muchos hombres del siglo xx parecen advertir con ojos de asombro que el tiempo corre y mata. ¿Por qué tanto pasmo? ¿Acaso porque habían conseguido olvidar su propia muerte, creyentes ingenuos en la inmortalidad personal a través de la imaginaria permanencia de las culturas? ¿Cómo ha sido posible tan funesta aberración de perspectiva en las inteligencias de las últimas generaciones? Hurgar en el origen y proyecciones de esta anomalía espiritual nos precipitaría en cuestiones que exigen muchas más páginas y precauciones que las que aquí podemos tomarnos. Contentémonos siquiera con algunas sugerencias finales.

La convicción de que el hombre es un ser menesteroso ha sido lugar común en la literatura y la filosofía de todos los tiempos, hasta hace pocos siglos. La idea de que hemos venido a parar a este mundo para quedarnos de alguna manera en él es una locura que se ha fomentado sistemáticamente desde fecha casi próxima a nosotros. En cambio la idea del tiempo y de la muerte contrapuestas a la eternidad fueron dos realidades decisivas para la meditación y la estructuración de una metafísica del hombre, que respondiese a su finitud consciente de infinito. Nicole, profundo conocedor de alma humana, encuentra en estas ideas inspi-

ración reiterada para su filosofía moral. "Los hombres van aturdidos a la muerte y a la eternidad". "Extraña condición la humana: marchar sin pausa hacia una eternidad de felicidad o de miseria". "No hay mayor peligro que el de perderse para la eternidad". Pascal, persuadido de la verdad de estas afirmaciones, no podía explicarse cómo fuera posible que alguien dejara de pensar en lo eterno: "La négligence des hommes pour l'éternité, m'irrite plus qu'elle m'attendrit: elle m'épouvante; c'est un monstre pour moi". Otros opinan que si se compara la eternidad que sigue a la muerte con algunos momentos de una vida frágil, "il ne faudroit que songer à mourir". Por los mismos años en que escribían estas reflexiones se traducían al latín, al italiano y al árabe un libro español, *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, donde el estudiante de filosofía contemporáneo puede aprender entre otras cosas las opiniones de Platón, Aristóteles, Boecio, Plotino, Agustín, Dionisio, acerca del tiempo y la eternidad. Todavía en el siglo xviii, aunque debe admitirse que se encontraba solo, William Law publicaba en Inglaterra sus brillantes críticas filosóficas a Bayle y Mandeville y preparaba sus tratados metafísicos donde la idea de eternidad es motivo capital. Quien desee un texto ilustrativo puede consultar las primeras líneas de *The Spirit of Prayer*.

¿Cómo se ha realizado un vuelco tan grande en la concepción de la vida entre aquellas generaciones y las nuestras? Algo puede colegirse leyendo a Stephen, Becker, Hazard, Groethuysen. Lo cierto es que por esas infinitas razones que fundan las verdades de hecho, muchos llegaron a persuadirse de que podían salvarse por sus propios medios y nada menos que arrojándose con veneración a los brazos de la cultura como a las ruedas del carro de Juggernaut. El Panteón de la fama histórica reemplaza a la beatitud celeste y la Ciudad de los Hombres sustituye la Ciudad de Dios. Con los ojos puestos sobre la tierra —sus pies quién sabe dónde— los nuevos creyentes confiaban en amasar con tiempo la eternidad y salvar el alma enajenándose en las ficciones que ellos mismos habían inventado. La marcha posterior es tan reciente que toca a nuestros padres y abuelos, y no

puede separarse de las complejísimas transacciones humanas que taquígraficamente denominamos "Revolución industrial", "Revoluciones democráticas", "Nacionalismo", "Progreso", en fin, todas las vagas expresiones que se supone mientan las fuerzas que mueven la historia. Los resultados están a la vista. Hay en este momento sobre los cinco continentes del planeta millones de jóvenes y viejos que no saben qué será de ellos de un momento a otro. Por supuesto que nunca nadie ha sabido nada con respecto a lo que podría ocurrirle de inmediato, pero la educación preparaba para esta azarosa contingencia. ¿Los seguiremos engañando con una optimista metafísica y religión de la cultura que sólo servirá de ideología para que mueran más confiados en la próxima guerra? ¿No sería mejor decirles unas pocas palabras inteligibles, cuya verdad no depende de humores personales ni de la mentalidad de la época ni de *Protokollsätze* ni de probabilidades estadísticas sino del hecho sencillísimo y cotidiano de que morimos nosotros y todo lo que de nosotros ha nacido? La cultura, creación del hombre, no puede librarse de este destino. Es hora de reconocerlo. Quien quiera salvarse deberá buscar algo que esté fuera del tiempo. Pero fuera del tiempo, y sin embargo en su fundamento, está la eternidad. Acaso volviendo a la meditación de esta idea podamos vislumbrar la vía para aguantar la vida hasta su amargo último trago.

No debe desprenderse de estas sugerencias que la cultura sea superflua. Hay que reconocer que aun las meditaciones sobre la muerte y la vida, el tiempo y la eternidad sólo son posibles en base a una tradición, a una serie de enseñanzas recibidas que nos prepararan para este sereno e invisible ejercicio reflexivo sobre nuestra condición y su probable destino. Pero si a estos requisitos necesarios se añaden todas las complicaciones inesenciales de la civilización pronto se pierde el sentido de las proporciones. Medios, fines y jerarquías caen en el más caótico revuelo. Los bienes, los productos de la técnica, hasta los más demoníacos, se toman por cultura con la misma o mayor seriedad que la gimnasia preparatoria del espíritu. Si todo esto es Occidente —las cosas y actos humanos de nuestra tradición— hay que convenir que en

él mucho hay de veneno para la vida y espejismo para el espíritu. Una cultura no puede darnos nada que el tiempo y la muerte no nos puedan quitar. Sólo podrá traer consigo el susurro de algunas indicaciones para que cada uno se ponga en buen camino hacia la tierra de donde nadie vuelve. Pero los ruidos de nuestra metálica civilización han apagado las voces que pueden aproximarnos al misterio del gran silencio. Y sin embargo tampoco debemos exagerar por esta banda. Quien desee de corazón encontrar la vía verdadera la hallará probablemente más cerca de lo que pudiera sospecharse. Pero ello implica renunciar de antemano a tantas cosas que nos presentaron como buenas y que nos han aficionado, que no es fácil prever si será posible desapegarnos totalmente de ellas. La primera medida puede ser el reconocimiento de que si nuestra salvación significa librarnos de la muerte en el tiempo y vivir la vida de la eternidad, nada podrá merecer nuestra abnegación absoluta sino lo que es eterno. Occidente no lo es, como no lo son los principados, potestades, potencias, señoríos ni otras cosas salvo aquello que está "supra omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo sed in futuro".

# LA EDUCACION NAZI SOBRE AUSTRIA

Por GILBERT GADOFFRE\*

NADA más difícil para un buen austriaco que poner en claro su actitud respecto a los alemanes. Tantas reacciones elementales, inconscientes a veces, con frecuencia contradictorias y que se enfrentan sin armonizarse; tantas repulsiones diversamente experimentadas, tan difícilmente evitables que el más fanático S. S. austriaco las ha sentido siquiera una vez en la vida, pero compensadas por una fuerza de atracción demasiado poderosa para que aun el sincero patriota pueda permanecer insensible por completo a ellas, ¿cómo no han de ser desorientadoras? La confusión de los sentimientos ha servido tanto más a la causa pangermanista cuanto que la lengua alemana hacía más inextricable la situación. No hay palabras para distinguir con rigor aproximado lo que pertenece a la cultura o a la civilización, concebida la una como un arte de pensar y la otra como un arte de vivir. La palabra *Kultur* permitía apoyarse sobre analogías evidentes entre la cultura alemana y la cultura austriaca para deducir una identidad de civilización, siendo así que es en el arte de vivir donde se encuentran las oposiciones más tajantes entre alemanes y austriacos. Sin dificultad se les reconoce a unos y otros el mismo instrumento de expresión lingüística y musical de las literaturas parientes y nutridas en las mismas fuentes; pero también, de un lado, se veía una civilización de trabajo, semejante a la de los anglosajones, tendiente a la producción, a la potencia; del otro, un arte de vivir que comporta pocos rigores, una filosofía de la existencia a la vez sonriente y

\* Hemos entendido que ha de interesar a nuestros lectores una exposición objetiva, desde el punto de vista austriaco, de los antecedentes y actual estado de ánimo de ese país ocupado, cuyas condiciones son tan peculiares. Su autor, que destina el presente estudio al público francés, nos ha autorizado a reproducirlo. Un aspecto poco conocido de la realidad europea actual queda admirablemente reseñado en sus páginas.

fatalista, una incontestable disposición a tomar los bienes de la vida como se presentan.

Los austriacos perciben oscuramente estos contrastes sin poderlos formular con claridad —la filología se opone a ello—, y el pangermanismo ha jugado el equívoco para deducir una identidad de *Kultur* de las afinidades culturales. Al día siguiente del *Anschluss*, la tarea de los educadores nazis encargados de integrar a Austria en el nuevo orden era simple: 1º persuadir a todo austriaco de que una lengua común, el parentesco de las literaturas y demás medios de expresión implicaba una similitud de raza, de comportamiento individual y colectivo; 2º atacar sin ruido todo aquello en que la civilización austriaca difería demasiado de la alemana. Movimientos juveniles, escuelas, universidades, legislación, Partido, todos debían trabajar en estas dos direcciones, y muchos alemanes están convencidos todavía del éxito conseguido.

El observador imparcial, inútil es decirlo, no sería tan categórico: por de pronto, discutiría a los nazis el papel que se atribuyen y que los occidentales les reconocen en la germanización de Austria. Hipnotizados por el aspecto político del drama austriaco, franceses y anglosajones están dispuestos a creer que la sola propaganda y el complot nazi han podido obrar sobre la conciencia nacional austriaca, cuando en verdad los datos estaban jugados mucho antes de 1938. Empujada por un determinismo imperioso, privada de sus antiguos asociados magyares y eslavos, la pequeña República austriaca no cesó, desde 1918, de inclinarse hacia el germanismo y de sufrir su influencia cultural con fuerza creciente. No fueron ni las doctrinas ni los hombres —menos aun, los complots— quienes empujaron a Austria en esa dirección, sino un cierto número de datos sociológicos entre los que debe citarse ante todo la decadencia de Viena y el advenimiento, en el sur del mundo germánico, de un nuevo polo de atracción: Munich.

La Europa central de la época guillermiana había conocido dos núcleos culturales de primera importancia, Berlín y Viena, que, uno y otro, sufrieron duramente los contragolpes de la

derrota. Berlín vió desintegrarse, en el curso del decenio de 1920, los círculos de pintores, de músicos, de escultores, que la animaban antes de la guerra y que, en ciertos casos, se reagruparon en Munich. Viena debía ser más afectada aún. La corte de los Habsburgos, al hundirse, había dejado un gran vacío, y con ella desapareció la "intelligentzia" cosmopolita que reunía en la capital imperial, a las "élites" culturales de Hungría, de Bohemia y de Croacia. Reducida a los meros recursos de sus provincias de lengua alemana, devastada por la inflación, el desempleo, la inestabilidad política, Viena cesó de ser la ciudad dichosa donde intelectuales y artistas gustaban de trabajar. Algunos de ellos se fijaron en Munich, y es un hecho que la Academia de Bellas Artes, la Escuela politécnica y el Conservatorio de Munich atrajeron, desde 1920, a muchos estudiantes que, en tiempo normal, hubieran acudido a Viena. Una gran parte de los músicos de Salzburgo eran de formación muniquesa.

Los escritores, por su lado, vacilaban en hacerse editar en un país de ocho millones de almas y, para llegar a un público más amplio, confiaban sus manuscritos a editores de Munich, de Berlín, de Francfort y, sobre todo, de Leipzig. Sus intereses económicos caían así en manos de firmas alemanas, y toda amenaza de ruptura de relaciones comerciales, de guerra aduanera austro-alemana o de bloqueo de bienes extranjeros en Alemania ponía en cuestión sus medios de vida. Se explica el entusiasmo de un gran número de intelectuales austriacos por el *Anschluss*: la anexión era para ellos la única manera de ver estabilizadas sus condiciones de vida, y se sentían apoyados por una parte de la población, comerciantes, industriales con dificultades para exportar, hoteleros que vivían de los turistas alemanes, rentistas que reclamaban la estabilización del "schilling"... En la campaña de opinión que precedió a los acontecimientos de marzo de 1938 la acción de los nazis austriacos no fué ni esencial ni determinante. Muchos de los más ardientes partidarios de la anexión no eran ni se han hecho nazis<sup>1</sup>, y la masa de la pobla-

<sup>1</sup> Entre los primeros partidarios del Anschluss, citemos en primera línea al socia-

ción, con una mezcla muy austriaca de ligereza y fatalismo, apenas se representaba las consecuencias políticas, espirituales y diplomáticas de una unión con un Estado fascista. Antes de ser vendida, Austria estaba ya hipotecada.

Hubiera podido creerse al austriaco Adolfo Hitler capaz de percibir en seguida un algo de equívoco en esa unanimidad demasiado rápida. Hubiera podido adaptar su plan de asimilación de Austria a las circunstancias y prevenirla en dos fases: de transición, con un régimen especial comparable al de Alsacia-Lorena después de 1870; y luego, una etapa de acercamiento progresivo a las instituciones alemanas. ¡Nada de eso! Embriagados por un plebiscito triunfal y por una confianza mística en la voz de la sangre, los dirigentes nazis estimaron inútil la primera etapa. Los austriacos pertenecían a la misma "raza" que sus hermanos alemanes; y había que meterlos en seguida bajo el mismo régimen para integrarlos más pronto a la comunidad germánica. Se contentaron con trasplantar tal cual el sistema de educación nazi con sus escalas de agrupaciones: *Jungvolk* para los chicos de menos de 14 años, *Hitlerjugend* (H. J.) y sus unidades paramilitares especializadas, para los adolescentes; las *Jungmädels* (B. D. M.) con la rama *Glaube und Schönheit* para las chicas, y la adaptación del personal docente de todos los grados, desde la escuela primaria a la universidad, sin originalidad ninguna: grosera transposición del sistema alemán. No es, pues, en las instituciones, sino en las instrucciones del Partido a los Gauleiter, a los movimientos juveniles, al cuerpo docente, o bien en las obras doctrinales destinadas a los educadores austriacos, donde hay que buscar la sustancia pedagógica del nacional-socialismo austriaco.

Notemos en tales instrucciones un punto de importancia esencial: se les niega a Austria y a los austriacos toda existencia independiente. Para la propaganda nazi no hay austriacos de raza. Mezcla de bávaros, francos, alamanes, sajones, frisonos, ostrogodos, son como un poso de fondo de botella dejado por todas las razas del Reich, y la revista *Ostmark-Brief* publicaba perió-

lista Renner, hoy presidente de la IIª República austriaca, y, del lado alemán, al muy católico Brüning.

dicamente fotos de diferentes tipos antropológicos alemanes y austriacos, para mostrar su parentesco. No hay *Österreicher*, sino *Deutsche-Österreicher*, cuyo conjunto no forma siquiera una provincia homogénea<sup>2</sup>. ¿Cómo asombrarse, después de eso, de los repetidos fracasos de las empresas austriacas? No viable, la doble monarquía que pasaba por alto el determinismo de las razas; no viable, la artificial República austriaca que pretendía permanecer al margen de la comunidad alemana; no viable, la economía austriaca, incapaz de bastarse. Toda solución puramente austriaca del problema austriaco estaba destinada a la catástrofe. Nada de nación austriaca, nada de patriotismo austriaco, sino una marcha hacia el Este y un patriotismo germánico fundado sobre la comunidad de raza y una cierta fraternidad de armas que se encuentra a través de la historia desde el Sacro Imperio hasta los Habsburgos y la Triple Alianza.

No es que se quisiera negar a Austria una misión. Los manuales de historia nuevo estilo gustaban de incidir sobre el tema de la misión austriaca; pero se trataba de una misión germánica. Libros escolares, consignas a los educadores y obras de propaganda reconocen a la Viena medioeval el papel de líder de la unidad alemana en una época en que todavía Berlín yacía en sus pantanos. Supo agrupar a los pueblos germánicos y, por el Sacro Imperio, habituar los espíritus a la idea del Reich alemán unificado. Sus desgracias comenzaron en el momento en que el cosmopolitismo y las supersticiones dinásticas oscurecieron en los vieneses el sentido del germanismo: entonces el Espíritu abandonó Viena para posarse sobre el norte de Alemania, como Dios había abandonado a Saúl por David, la antigua Alianza por la nueva. Los manuales escolares, en llegando al siglo XVIII, conceden más importancia a Federico II que a María Teresa, a la revuelta de Prusia contra Napoleón que a los movimientos re-

<sup>2</sup> Largos desarrollos sobre este tema se hallarán en *Deutsches Österreich, Land und Leute*, de Konrad Brieger.

<sup>3</sup> Todos estos temas han sido ampliamente desenvueltos en las siguientes obras de propaganda: *Weltchau und Gottkündigung*, por Grudener, Viena, 1941; *Die Wacht im Osten. Österreich im grossdeutschen Volksreich*, por Hans Zeck, Berlín, 1936; *Grossdeutsch oder Kleinösterreich*, Berlín, 1933.

volucionarios austriacos. Sólo se hace excepción para los hombres o los acontecimientos susceptibles de interpretación pangermanista: así, Andreas Hofer, dirigente de la revuelta tirolesa contra Baviera, es representado simplemente como un héroe de la unidad alemana. Hacia lo demás se finge un piadoso desdén<sup>4</sup>.

Si los austriacos han perdido el derecho a una misión de hegemonía germánica, si Berlín ha suplantado sin apelación a Viena, no por eso Austria es menos, en el siglo XX como en el X, la marcha hacia el Este, la vanguardia de los pueblos germánicos, abocada a la defensa de las fronteras contra el mundo oriental. En el pasado, supo defender a Europa contra el peligro turco y el peligro ruso. Hoy, todavía, situada en el límite de separación entre el mundo eslavo y Occidente, es el baluarte contra el Este, contra el asiatismo enemigo del ideal nórdico. Cumple en el sur de Europa la misma misión que en el norte los caballeros teutónicos y los soldados de Tannenberg.

También en el campo cultural tiene Viena una misión. *Wien, Kulturstadt* podía leerse sobre el sello postal de la serie de las ciudades del Gran Reich consagrado a Viena. Viena, ciudad de los cantos, del *Volkslied* germánico, centro de irradiación de la lengua y la literatura alemanas en los confines de los países eslavos, continúa desempeñando su papel de misionero de la germanidad. Se tendrá, pues, cuidado de impedir a la nueva enseñanza que propague el virus cosmopolita que devastaba a la cultura austriaca en tiempo de los Habsburgos. Entonces los estudios secundarios estaban bajo el signo de las humanidades greco-latinas; el francés, la literatura francesa tenían bastante lugar y, para solicitar un puesto de funcionario, era necesario el conocimiento de la lengua francesa y de otra más (húngara o eslava). El orden nuevo cambiaría todo eso: griego y latín reducidos en importancia, el francés relegado a tercer plano y reemplazado

<sup>4</sup> Recordemos que en Alemania los manuales de historia no toman la patria como punto de partida, según hacen en Francia, sino la provincia, y es desde la historia provincial cómo, poco a poco, se llega al Reich. No era, pues, cuestión de negar a los escolares austriacos manuales de historia de Austria, con tal de orientarlos hacia el germanismo.

por el inglés: tales son sus primeras precauciones. En cuanto al alemán, también servirá a la propaganda pangermánica: se pondrá en manos de los alumnos "trozos escogidos" que presenten la literatura austriaca como un largo grito nostálgico hacia la Gran Alemania. Florilegios tales como *Heimkehr ins Reich* (Leipzig, 1939) ofrecen quinientas páginas de poesías y prosas escritas entre 1866 y 1939 sobre ese tema; otros —así *Grossdeutsche Dichtung aus Ostmark und Sudetenland*— son verdaderas antologías del espíritu gran-alemán en Austria y los Sudetes. La lengua alemana vuelve a ser así lo que nunca hubiera debido cesar de ser: el vehículo principal del germanismo.

En el espíritu de los nazis la exaltación del germanismo tenía por corolario la lucha contra las culturas alógenas y su final aplastamiento. Ya hemos señalado el cuidado que se había tenido en cortar los puentes con Francia y la antigüedad mediterránea. Pero no estaba ahí el mayor peligro. Viena debió su florecimiento a la existencia de un humus cultural complejo, rico en elementos eslavos y semitas. Una gran parte de los intelectuales y artistas vieneses de comienzos de siglo eran extranjeros o judíos: tal era el caso de Hugo von Hofmannsthal, de Arthur Schnitzler, de Franz Werfel, de Kafka, de Freud, de Schönberg, y un ario como Rilke estaba penetrado de influencias eslavas y francesas. Había que poner orden en estas promiscuidades malsanas. Los libros judíos serán, naturalmente, prohibidos, y los autores no arios se afanarán por dejar el territorio del Gran Reich. Con mucha habilidad, los Gauleiter supieron respaldar el racismo nazi tras de las viejas tradiciones del antisemitismo austriaco. Nunca se olvidaban de aludir a las dos expulsiones de los judíos vieneses (1421 y 1670), ni a Schönerer que, en 1881, había creado el movimiento *Deutsch-nationalen Verein*, hecho inscribir el antisemitismo en el Linzer Programm de 1882, y proclamado que "la eliminación de la influencia judía en todos los campos es indispensable a la realización de las reformas".

Por su lado, los maestros de escuela y los jefes de movimientos juveniles eran invitados a recordar a los jóvenes la extensión

de la "garra judía" en la capital de los Habsburgos: 300.000 judíos en Viena, 80 % de los periódicos, 75 % de los bancos, 70 % de los cines en manos de judíos, 45 % de los profesores, 51 % de los médicos, 85 % de los abogados vieneses pertenecían a la raza maldita. La ley de 31-V-38 prohibiendo a los judíos representar a un organismo cualquiera de la Ostmark, y las diferentes medidas antisemitas que siguieron: *numerus clausus* en las universidades, expulsión de los judíos de la prensa, teatros, conciertos, cines, radio, todas fueron precedidas de campañas de opinión que utilizaban ampliamente los diarios y la escuela.

La enseñanza concedía, en efecto, mucho espacio a la "biología", es decir, a un estudio de las "razas" conforme a las doctrinas del Partido. Y si en la escala de los valores étnicos la raza judía era colocada en el lugar que se adivina, los eslavos no quedaban mejor situados: se los ponía entre las razas inferiores, peligrosas por su coeficiente de reproducción y su irreductible barbarie. Ocurría a veces oír, en los cursos de la Cruz Roja, enseñar a los futuros enfermeros de qué manera tratar a los mozos y chicas de sala rusos o polacos que pudieran tener bajo sus órdenes: se les recomendaba hacerle sentir bien su superioridad germánica a esa raza versátil y alcohólica.

Al final de cuentas, el antisemitismo de tipo nazi sólo tuvo un mediano éxito en Austria. Pese a las afirmaciones de los Gauleiter, no había tenido jamás en la patria de Mozart raíces bastante profundas, y, bajo su forma nacional-socialista, se le hallaba algo de tenso, de apasionado, que encajaba mal en el temperamento austriaco. La propaganda contra los eslavos, sin embargo, tenía casi más eco en Austria que en el resto del Gran Reich. La eslavofobia, en Alemania, era cosa reciente, un poco artificial y demasiado visiblemente ligada a una ideología política. Ha sido menester la amenaza de invasión para desencadenar una psicosis de pánico, hoy ya en declinación. En la doble monarquía, por el contrario, las vecindades eslavas eran antiguas y no habían dejado buenos recuerdos. Los vieneses tienen todavía en la memoria lo que llaman "la puñalada a la espalda" de los checos en 1918, las irritantes querellas con los croatas y eslovenos antes

de Sarajevo, y muchos viejos austriacos sólo habían tenido contacto con los eslavos mediante los criados y sastres checos, siempre numerosos en Viena, y gente reputada de astuta y versátil. A este tradicional desprecio vino a añadirse, después de 1920, una especie de celos más o menos inconscientes frente a la joven República activa, próspera, que asombraba al mundo por sus cualidades de dinamismo, constructividad y eficacia, de que Austria carecía precisamente. A diferencia de los alemanes, que nunca han tenido para los eslavos sino un sentimiento de imbatible superioridad, los austriacos cultivan un estado de alma bastante complejo que contiene un poco de desprecio confeso, mucho de irritación, de resentimiento y un complejo de inferioridad cuidadosamente enmascarado. Hasta podría esperarse que la eslavofobia de los austriacos sea más irreductible que la de los alemanes, susceptible ésta de insospechables conversiones.

Tantos esfuerzos por parte de los nazis para deseslavizar la cultura austriaca y volver a los austriacos contra la Europa oriental ¿no podrían cavar un nuevo foso, inesperado, entre ellos y los alemanes? Sondeos recientes en Viena y en el suburbio de Berlín permiten creerlo.

II. — Exaltar el germanismo a expensas de las culturas ajenas del antiguo Imperio de los Habsburgos no bastaba a los nazis. Necesitaban también atacar en forma solapada todo lo que había de específicamente austriaco en la civilización austriaca, todo lo que podía ampliar las diferencias entre germanos de Austria y de Alemania. Ni que decir tiene que el catolicismo figuraba en la primera fila de inculcados. Pese a las disposiciones pacíficas del episcopado austriaco, infinitamente más dócil —a ejemplo del cardenal arzobispo de Viena— que el episcopado alemán, el clero seguía siendo molesto por su acción sobre la juventud. Se cuidará, pues, manteniendo al clero secular medios de existencia honorables y una gran libertad en el ejercicio del culto, de cercenar a la Iglesia su actividad docente. El clero secular austriaco, con su espíritu a la vez formalista y acomodaticio, su piedad muy externa, sus teólogos integristas increíblemente impermeables a los movimientos de ideas del período

entre las dos guerras, era considerado poco peligroso. Por el contrario, los jesuitas del *Canisianum* de la Universidad de Innsbruck no tuvieron que esperar mucho su decreto de expulsión; y la mayoría de los grandes conventos, de las escuelas católicas, fueron clausurados. La enseñanza de la doctrina cristiana, antes obligatoria, se hizo facultativa, y, si los alumnos quedaban en libertad de ir a la iglesia a las horas de catecismo, sus camaradas, y a veces sus maestros, sabían burlarse tan bien de ellos que el respeto humano paralizaba a muchos.

En un pueblo tan conservador, los esfuerzos de descristianización tenían el riesgo de tropezar con una resistencia pasiva más difícil de dominar que una revuelta. En buena política, había que atacar las bases de las tradiciones locales, mostrar a los austriacos que lo que tomaban por costumbres cristianas no era muy a menudo sino viejos ritos germánicos falseados y superficialmente cristianizados por los curas. Los educadores tiroleses solían recibir la consigna: lucha contra el slogan *Heiliges Land Tyrols*. No, se les recomendaba decir, el viejo Tirol no ha sido nunca la provincia confitada en devoción que los curas se complacen en describir; era un país de hombres orgullosos, intransigentes, intratables en cuestión de independencia, dispuestos siempre a aprovechar las oportunidades de revuelta contra la autoridad de Roma... Más eficaz aun, en la lucha contra la educación cristiana, era la educación habilidosa del deporte. El paso a los Hitler Jungen, obligatorio para todos los muchachos entre 14 y 17 años, entregaba los chicos a los educadores nazis tanto durante su tiempo libre como durante el trabajo escolar. Era, pues, fácil organizar, a la hora de catecismo, ejercicios de guerra en pequeño, tanto más atractivos para los muchachos que la exposición abstracta de la doctrina cristiana: era una tentación constante para aquellos que no tenían una fe demasiado vigorosa. El jefe H. J., por su lado, organizaba excursiones obligatorias cada domingo a la mañana, fijando la hora de salida tan temprano que fuera prácticamente imposible asistir a misa.

A medida que el niño crecía, se le ofrecían más insidiosas tentaciones. Los juegos, los ejercicios físicos, el entrenamiento

paramilitar, permitían hacerle descubrir su cuerpo, y maravillarse ante él, y se le enseñaba a disfrutar de su fuerza, de su belleza, de su salud. Extraño contraste con las lecciones de pudor de los viejos colegios confesionales: un calzón corto en un chico, faldas por encima de las rodillas en una chica, no eran juzgados obscenos. Los sucesores tenían una tarea fácil: mataban dos pájaros de un tiro ridiculizando la mojigatería de los educadores católicos y los principios de su pedagogía sexual. Ved, decían a los adolescentes, de qué ridícula y anacrónica tiranía os ha salvado el nacional-socialismo... La Iglesia os impedía desplegaros al sol, y la revolución nacional-socialista viene a liberaros, a entregaros a vosotros mismos, con gran agitación del partido clerical... Sois libres, y ya no tenéis que tener en cuenta sino las leyes de la naturaleza y el servicio del Reich.

Este ramillete de capitosas tentaciones se ofrecía con una insistencia tal que es de admirar lo limitado de su éxito. Pues, si los jóvenes, en conjunto, acogieron el Anschluss con indudable alegría, muchos de ellos se cansaron muy pronto, y de sus filas salió la "élite" restringida, pero ferviente, de la Resistencia anti-nazi. En estos resultados puede apreciarse la falta de maniobra que antes señalábamos.

Los nazis de Alemania se negaron siempre, en efecto, a contar con las diferencias esenciales que los separaban de los austríacos. Sus máquinas de guerra contra el cristianismo suponen un adversario que se identifica de una manera absoluta con el católico alemán. Toda su propaganda neo-pagana tendía a crear en los jóvenes un conflicto interior entre dos éticas de vitalidad desigual. El alemán se presta al juego, pues tiene un sentido muy agudo de los conflictos morales cuando le son presentados bajo una forma dramática, propia a resolverlos con muy pocos matices. Ante el ataque, se pone rígido, se arquea contra la puerta que el enemigo quiere echar abajo, y es una defensiva anhelante hasta el fin, o un hundimiento tanto más total cuanto que el agotamiento es completo. Sus valores pueden cambiar entonces de signo con rapidez: se verá a un piadoso católico convertirse en un exaltado H. J., a un hijo de mili-

tante comunista distinguirse entre los más fogosos S. S. En su conciencia el combate moral se transforma en un juicio de Dios, cuyas decisiones son inapelables. ¡Ay de la causa vencida!

Educado en un catolicismo de tipo meridional, más exterior, menos llevado a la introspección, mantenido por su clero aparte de los movimientos de juventudes católicas de estos últimos años, el austríaco reacciona de otro modo. Su resistencia es blanda, incluso cuando es persistente; no ofrece sino la mínima superficie al adversario, se desliza entre sus dedos y lo deja desconcertado. No es que las seducciones del nacional-socialismo no hayan obrado sobre muchos —digamos, incluso, sobre la mayor parte—, pero el conflicto moral abortaba, o permanecía siendo demasiado formal para afectar al sujeto en el fondo. El austríaco tiene un sentido muy débil de las incompatibilidades... Demasiado acogedor para poner mala cara a las tentaciones, las superpone en vez de elegir entre ellas. La piadosa Austria de Dollfuss y de Schuschnigg contaba, en sus mejores años, un 40 % de nacimientos ilegítimos, y la juventud no había esperado la predicación nacional-socialista para emanciparse, lo que no le impedía frecuentar alguna que otra vez las iglesias para experimentar ahí furtivas pero sinceras emociones religiosas, sin perjuicio de pecar alegremente en el intervalo. Para la gran mayoría no era, pues, cuestión de conflicto moral, sino de capitulaciones parciales. Menos capaces que los jóvenes alemanes de dar santos y mártires, los austríacos se revelaban también menos fáciles de darse vuelta duraderamente y de quedarse fijos en una ideología nueva. No tardaron mucho en aperibirse de ello los dirigentes nazis.

Estaban, en efecto, bien situados para observar pronto en los jóvenes los signos de un cansancio que sucedía al entusiasmo del comienzo. Las tropas H. J. eran numerosas y entusiastas aun, pero les faltaban jefes. Los austríacos se mostraron tan poco celosos en suministrarlos que, desde final de 1941, los Gauleiter decidieron importarlos de Alemania —medida desgraciada cuyo efecto fué oponer las tropas a los cuadros—. Los nuevos jefes fueron por lo general mal recibidos, tratados de extran-

jeros, y no se tardó en considerar la H. J. como cosa alemana. En 1942 el movimiento había caído tan abajo que las autoridades nazis decidieron hacerlo obligatorio y emplear la coacción. Pero el entusiasmo había desaparecido, y el enrolamiento en las H. J. no era ya sino un servicio paramilitar más.

Puede decirse sin temor a exagerar que todos los esfuerzos de los nazis para transformar a fondo el ritmo o el estilo de vida de los austríacos llegaron a los mismos resultados: entusiasmo primero, luego cansancio, agostamiento de la fe, del esfuerzo, respuesta alemana por medidas brutales que aumentaban la extensión del fracaso. Desde 1940 las universidades austríacas eran consideradas por las autoridades nazis como focos sospechosos. El cuerpo profesoral, depurado, era casi seguro, o al menos neutro por prudencia, pero los estudiantes comenzaban a no contentarse con la resistencia pasiva. El grupo antinazi, formado en 1940 por el Rittmeister Burian, comprendía tanto estudiantes como obreros; el *Operationsbüro* fundado en mayo de 1941 para sabotear el reclutamiento de las últimas promociones llamadas bajo banderas, organizaba grupos de resistencia entre los jóvenes de todas las clases sociales, en Viena y en provincias. En los primeros meses de 1944 los estudiantes abundaban tanto que la resistencia estudiantil se reunía en un servicio central ramificado de Viena a Gratz, Innsbruck, Linz, Praga, y desempeñó su papel en la liberación de Viena. El grupo de Trattenbach, especializado en el sabotage del campo de los Gloggnitz, había sido montado por tres chicos de quince años, que tuvieron un fin trágico en diciembre de 1944.

Los dirigentes nazis lo sabían, pero se consolaban diciendo que la resistencia activa, en Austria como en todos los países ocupados, se limitaban a una minoría ínfima. Esperaban más de la masa, y también ahí se equivocaron. Pues, si la masa aceptó la unión con Alemania, y hasta el régimen nacional-socialista en la medida en que se lo creía irremplazable, no dejaba de oponer una resistencia pasiva insuperable a toda tentativa de germanización de las costumbres. ¿Se trataba de trabajo? Los alemanes continuaban lamentándose del menor rendimiento

de la mano de obra austríaca, y por más que concentraran sus esfuerzos sobre los aprendices, los obreros jóvenes, los cuadros de aprendizaje, prometerles primas, organizar estadias en Alemania, de nada valía. Desesperados, atribuían su fracaso al sabotage —lo que generalmente era falso— o a la pereza austríaca —lo que sólo en parte era verdad—, sin comprender que se encontraban en presencia de una civilización de otro tipo, con una jerarquía de valores diferentes, y que situaba el trabajo en la vida de otro modo que se hacía en Alemania. ¿Se trataba de los deportes? Los austríacos los entendían también a su manera. Prendados de los deportes de montaña, de invierno y de verano, habituados a juegos que dejaban importante lugar a la iniciativa, a la improvisación, a la fantasía, se plegaban mal a la pedagogía deportiva alemana que se les imponía en la escuela, en los H. J., en los centros de entrenamiento del Partido y del ejército. El atletismo a la alemana, el entrenamiento metódico en el estadio y los ejercicios paramilitares correspondían mal a su gusto por los equipos divertidos y ligados sin rigor, por el flirt con la naturaleza, por la evasión eufórica en el juego. Se enfrentaban dos filosofías del deporte, y los jóvenes austríacos, que no tenían conciencia clara del conflicto, sufrían a regañadientes lo que se les imponía. ¿Se trataba de la familia? Los medios puestos en acción para neutralizar su influencia eran, sin embargo, de una eficacia terrible. Asido por la escuela, por las medidas dominicales de las H. J., por los campos de vacaciones, el niño no veía más a sus padres. Pero hay que reconocer que la familia ha resistido infinitamente mejor a la desagregación en Austria que en Alemania, y ahí también nos hallamos en presencia de dos tipos de estructura diferentes. En la familia alemana el papel de la mujer es bastante borroso: el padre es un amo absoluto ante el cual debe plegarse todo. El niño sufre esta voluntad dócilmente al comienzo; después, llegado a la adolescencia, de una manera más flexible o indócil, según los casos; en el segundo, el jovencuelo se evade moralmente hacia la sociedad de muchachos de su edad, pero en los dos casos está tentado, desde que abandona el hogar paterno, a

remitir a una autoridad más alta —jefe, ejército, partido, Estado— los sentimientos de respetuosa subordinación que había testimoniado a su padre cuando era para él el detentador único de la autoridad. El mecanismo de esta transferencia afectiva es comprobable en un número tan grande de casos que cabe preguntarse si reformas de estructura que democratizan el Estado y la sociedad sin tocar a la célula familiar tendrían algún efecto sobre la pacificación de Alemania.

La familia austríaca, por contra, se parece muchísimo más al tipo occidental. La madre conserva un papel de primer plano y hay reparto de autoridad —en menor grado que en Francia— entre ella y el jefe de familia. Las relaciones entre hijos y padres son, pues, más complejas, afectividad y autoridad son interdependientes, las transferencias son de más difícil realización, y las necesidades de evasión menos fuertes. Podría citarse gran cantidad de muchachos y chicas austríacos que han militado con entusiasmo en los movimientos hitlerianos sin que el ritmo de la vida familiar haya sido verdaderamente modificado por ello: han conservado el gusto por las veladas en familia, mantienen una gran intimidad con sus padres, los consultan en las grandes ocasiones, y continúan afectos a lo que a los jóvenes alemanes les parece el colmo del ridículo: las vacaciones entre el padre y la madre.

Si se quiere reflexionar en los efectos y convenir en que esta supervivencia de la comunidad familiar entrañaba la persistencia de muchas cosas cuya muerte quería el Partido, —sentimentalidad religiosa (a falta de práctica o de fe), respeto hacia la edad, repugnancias por la vida colectiva: modos de sensibilidad que sólo en un ambiente cerrado florecen—, se medirá bien la potencia de inercia que ha podido mostrar la juventud austríaca, incluso cuando intelectualmente estaba contaminada. Los más temibles saboteadores de la enseñanza hitleriana, al final de cuentas, han sido la multitud de aquellos que le han opuesto como única resistencia la fuerza ciega del instinto.

Tal vez se quiera obtener la apresurada conclusión de que nada se ha perdido; que la civilización austríaca ha resistido tan

bien a los esfuerzos de germanización que la conciencia nacional saldrá fortificada de la prueba. Digamos en seguida que eso sería una ilusión. La doble monarquía no reposaba sobre una nacionalidad, y menos aun sobre un tipo de civilización. Los austríacos se encontraron, pues, en 1918, en un estado de vacuidad completa, no sabiendo sobre qué apoyar su joven república. Esta indigencia los hacía más sensibles aun al ejemplo de sus vecinos del norte, que tenían una concepción del Estado fundada, no sobre la civilización, sino sobre la idea, a la vez flúida e imprecisa, de *germanidad*. Desde el momento en que se adopta ese punto de vista, poco importan las costumbres, con tal de que la lengua, la raza, los antecedentes históricos, se armonicen. Y sin duda se trata de una noción específicamente alemana, pero los austríacos la han adoptado casi, porque no había nada en sus tradiciones nacionales que pudiera ponerse en su lugar.

Hay todavía otro vínculo entre los provinciales de la Ostmark y sus hermanos del norte, y es la condición de ex-combatientes de la Wehrmacht. Los austríacos no entraron con alegría en la guerra. La acogieron con más aprensión que los alemanes, presintieron la derrota con más clarividencia, algunos de entre ellos se han pronunciado incluso, al desertar o participar en motines. Pero, en conjunto, han seguido el juego. Revestidos, por la fuerza, del uniforme verde, han tratado de no traicionarlo. En las filas de la infantería alpina, de la artillería de montaña, en Noruega, en Italia, en Finlandia o en el Cáucaso, se batieron valerosamente, y la derrota de la Wehrmacht, cuya suerte compartieron durante seis años, no podía dejarlos insensibles... Tienen conciencia de haber servido en el ejército más valiente del mundo y *que hubiera debido vencer* —a no ser por la fuerza mecánica y el Destino, que empujaron del otro lado la balanza.

Pero el austríaco y el alemán —a diferencia de los occidentales— no detestan haberse equivocado contra el Destino. Mejor saborean así su dignidad de héroes trágicos fulminados por dioses implacables. El desmovilizado austríaco, por más que se vista de civil, sigue siendo soldado. No es que eche de menos la guerra —se ha sentido dichoso al salir de ella—, no es que ame

sobremanera a un ejército devorador de hombres y del que se ha burlado con tanta frecuencia para indignación de los alemanes. Pero la guerra y el ejército le han hecho entrar, a él, en la historia, y ahora que la prueba se acabó, sienten un cierto orgullo del capital imaginario que eso les aporta. ¡Qué de relatos, qué de hechos de armas que contar a los camaradas y a las mujeres! ¡Qué consideración le vale —no estamos ya en 1918— la condición de oficial ex-combatiente! En la universidad, los más antiguos estudiantes continúan interpeándose por su grado con un taconazo bajo la mirada admirativa de los menores, y el prestigio del militar de chaqueta es tan fuerte en sociedad como en familia. El recuerdo de la extraordinaria aventura de seis años en los cuatro puntos cardinales de Europa es el tesoro oculto que se comparte en secreto en toda una generación de austro-alemanes.

Todo esto, por supuesto, sólo afecta a los hombres<sup>5</sup>. Pero hay una solidaridad que no hace excepciones de sexo ni de generación, y es la solidaridad en el dolor —nunca se insistirá demasiado sobre ella para explicar la Austria y la Alemania de postguerra. Los aviadores americanos no sabían qué vínculos creaban entre los dos países al bombardear indistintamente sus ciudades. A los muertos de la Wehrmacht se añaden los de las ciudades, de los campos, las casas destruídas, las familias sin abrigo apiladas en alojamientos o barracas provisionales, los prisioneros retenidos por los rusos, los deportados, los desaparecidos. No hay familia austríaca que no pueda, con el mismo título que las familias alemanas, contar los vacíos en el hogar, rumiar sus desastres. Y ¿cómo probarles —incluso si fuesen científicamente demostrables las realidades de este orden— que esos muertos, esos sufrimientos, han sido *inútiles*?

¡Inútil!, ésa es la palabra fatal que los aliados no han sabido expulsar de su propaganda, y esta palabra está cargada de una

<sup>5</sup> Un periodista suizo me decía, después de haber recorrido las zonas de ocupación francesa, inglesa y americana, que había comprobado un espíritu más abierto entre las estudiantes que entre los estudiantes, todavía bajo la influencia de sus años de vida en el ejército.

tal fuerza repulsiva que basta a comprometer las mejor pergeñadas argumentaciones. En esta situación, una multitud no puede tener sino reacciones emocionales: o bien admitir la inutilidad de esos muertos y sucumbir en un nihilismo tan peligroso para ella como para sus vecinos, o buscar en un plano superior una justificación metafísica del sufrimiento. Una justificación de este orden es la que el Führer aportaba a los jóvenes desesperados de Alemania, después de las horas terribles que siguieron a la derrota, integrando a su teología el dogma de la redención de la germanidad por los héroes muertos por ella.

¿Tiene el cristianismo en la masa austríaca raíces más profundas de las que tenía en el Reich en los años cruciales? ¿Tendrá bastante fuerza para operar por sí solo esa transferencia? ¿Sabrá Austria encontrar el secreto de una transmutación afectiva de tipo nuevo, o simplemente la esperará de Alemania? Es demasiado pronto para juzgarlo. Pero, en tanto que las autoridades de ocupación no hayan meditado sobre este problema, en tanto que no hayan comprendido y admitido en los ocupados la búsqueda de una justificación del dolor y de la muerte que excluya la desesperación, no se habrá hecho nada.

# VICISITUDES DE LA NOVELA

Por CARMEN GANDARA

LA novela, el género literario moderno por excelencia, ha entrado en una etapa crítica de su existencia, ha alcanzado un punto de su historia —que se desarrolló durante el siglo pasado tan segura y victoriosamente— desde el cual es difícil mirar sin perplejidad su proyección hacia adelante. Después de casi dos centurias de vida triunfal e imperturbada ha venido a encontrarse en una situación paradójica y contradictoria: sigue siendo el género literario de nuestra época; su existencia es más que nunca y por muchas razones necesaria; es el género, según afirman las estadísticas, que más se produce y más se vende; escribir una buena novela constituye, más que nunca, la aspiración máxima de todo escritor, pero (y luego veremos algunos porqués del pero) es cada día más difícil hacer una buena novela, una novela satisfactoria. Todos sentimos, todos sabemos, todos pensamos, sin poder concretar cuáles son los soportales de nuestra convicción, que la novela está en crisis.

Quisiera que veamos, breve aunque cuidadosamente, porque el asunto es arduo y sutil, y después de pedir anticipadamente perdón por los riesgos que entraña toda acometida de este género, qué cosas, bajo su próspera apariencia, le están aconteciendo a la novela.

No hay género literario más próximo a la vida, más inmediato al vivir diario, al cotidiano afán humano. Una novela debe ser, ante todo, familiar, respirable, habitable; debe ser, como decía Ortega, una atmósfera, un pequeño cosmos. La novela vive del vivir diario; es el relato de la relación del hombre con su propia existencia. Si estuviéramos conversando, se me diría aquí, casi automáticamente, ¿cómo no ha de estar en crisis el relato de la vida, si la vida misma se halla en plena transmutación, si todo está en trance de ir a ser otra cosa o de dejar, sencillamente,

de ser? Y así, efectivamente, es; estando en crisis no sólo la relación del hombre con el mundo sino su relación con el cosmos ¿no ha de ser perfectamente lógico que toda otra relación se halle falseada, deformada y amenace romperse? Pero no podemos conformarnos con tan tosca generalización. Busquemos cuáles pueden ser —dentro de la crítica transmutación a que aludimos— las causas particulares que inciden sobre la vida de la novela.

Si miramos hacia atrás veremos que la novela —o los relatos que anunciaron su nacimiento— ha florecido en sociedades organizadas y muy evolucionadas, en épocas de orden estable<sup>1</sup>. Cuando el cuerpo social es informe o está en vías de desintegrarse sólo una potencia cuya subjetividad sea singularmente fuerte puede reemplazar la estructura ausente con una propia; ejemplo de ello serían Melville, Joyce o Kafka, que construyeron cada uno su propio cosmos u orden, admitiendo que se pueda llamar orden a la sistemática pesadilla que configuraron los dos últimos... El hecho es que todo relato supone un orden previo. Para contar bien es menester, primero, tener un piso bajo los pies y un techo sobre la cabeza, y que ni piso ni techo se muevan. Se cuenta, se siente uno a contar, cuando reina la calma en torno, cuando la atmósfera nos protege como una casa de cristales y la circunstancia en cuyo centro estamos es una estructura armoniosa. Es menester, pues, para poder contar, pertenecer a una comunidad, pues orden supone comunidad. Narrador y auditorio deben tener un idioma común, un conjunto de valoraciones comunes, un repertorio común de ideas y sentimientos. El punto en que apoya el novelista su impulso inicial es una cierta —ilusoria o verdadera— intimidad con su público, una cierta manera común de estar en el mundo y mirarlo, un modo común de gozar o padecer la vida bajo un mismo cielo. Sin comunidad, si no de vida, de creencias, no hay relato posible, pues para el

<sup>1</sup> Henry James, el hipersensible, abandonó su país de origen y se trasladó a Inglaterra, en busca, posiblemente, del orbe completo y fijo de la más tradicional de las sociedades; y cuando, entre nosotros, Enrique Larreta sintió la tentación de la gran novela, sus ojos se volvieron a la España de Felipe segundo.

hombre estar y ser implican creer. Un *mínimum* de creencias comunes, ya sean éstas positivas o negativas (si bien es cierto que las negativas se agotan muy pronto) parecía ser la base necesaria a toda experiencia narrativa pues para que un auditorio alcance una comprensión cabal de aquello que se le está refiriendo es preciso que tenga conocimiento de todo lo sobreentendido por el narrador, de todo aquello que, aunque no visible, rodea y sostiene la peripecia relatada.

Mas avancemos lentamente. Dijimos que lo primero que se requiere para poder contar es el sostén de un piso que no se mueva. Pero hace falta algo más. Se requiere estar uno, o el que cuenta, en un punto dado, y se requiere, además, que el que cuenta sea *alguien*. En la experiencia narrativa por lo menos uno de los dos factores —narrador y auditorio— debe ser uno, idéntico a sí mismo, invariable: el narrador. No sólo el piso debe estar inmóvil; el narrador no debe moverse de sí mismo. Ya veremos porqué. Si el narrador no es una persona el relato falla por su base. Sólo la temperatura personal liga y da forma perdurable a las materias tomadas de la vida; sólo el ojo humano puede reinventar, intensificar, sintetizar, magnificar —autor, auctor, el que aumenta—. Claro está que los relatos en primera persona pueden revelar un ser caótico, diverso, contradictorio, pero esa misma multiplicidad deberá ir configurando los límites y el tono de *una persona*; si no es así no habrá asunto ni drama ni novela. Si no hay sentido, si no hay unidad de intención, no hay relato.

Y bien, a esa necesaria inmovilidad del piso y a ese necesario ser alguien y uno el que cuenta les ha acontecido algo que revoluciona su ser mismo; algo que puede dividirse en dos aspectos íntimamente ligados entre sí: la presencia invasora del espacio cinematográfico y su interferencia en *nuestra* noción del espacio, y el cambio operado en los últimos años en nuestra noción del tiempo. (En cuanto a la otra condición requerida, apenas será necesario recordar su ausencia... Que el hombre de hoy no vive dentro de un orden estable ni pertenece a una comunidad; que el escritor ha perdido toda intimidad con su público y está divorciado de él; que se dirige a sordas y a ciegas a una masa in-

forme cada día más despersonalizada, es un hecho desgraciadamente demasiado visible para que haya que insistir sobre él).

La novela era ¡en sus buenos, fáciles, pasados tiempos! una narración lineal de hechos y situaciones puestos ordenadamente ante nuestros ojos; esos hechos se sucedían tocándose, encadenados, lógicos, razonables. Poco a poco esos hechos fueron haciéndose más complejos, menos "hechos", y el relato fué convirtiéndose cada vez más en exploración y autopsia de la realidad. Fué dejando paulatinamente de ser mera narración de lo visible para convertirse en empecinada investigación de lo invisible. El narrador comienza a ser ya en las postrimerías del siglo XIX —desde que los dos grandes rusos sacudieron la literatura universal— no sólo navegante curioso de nuevas orillas sino buzo, buceador vertiginoso de insospechadas honduras. Pero siempre el que narraba era una persona erguida sobre dos pies que estaban apoyados en el suelo. Y he aquí que, cuando el campo abierto a la exploración novelística seguía complicándose y enriqueciéndose cada vez más, aunque en una misma línea, irrumpe en la vida moderna el cinematógrafo<sup>1</sup>.

El cinematógrafo, con su aportación totalmente nueva de enfoque y ritmo, ha modificado nuestra visión de la realidad. Ha cambiado nuestro modo de mirar. Es verdad que, siempre, escritores y lectores, vieron imágenes; el narrador es un suscitador de imágenes; es un titiritero. Y el lector, todo lector, al conjuro de las palabras que lee, vé imágenes. Las novelas no dejan palabras en nuestra memoria; dejan imágenes. Yo veo y veré siempre a Don Quijote hablando ceremoniosamente con las mozas de partido, aunque no recuerde qué palabras les dijo, y veo a Raskolnikow en la bohardilla de la vieja usurera y a Swann, lleno de angustia, en un carruaje nocturno junto a Odette de Crécy, y las palabras suscitadoras de las estampas imborrables han volado de mi mente. Pero hoy nos pasa algo que ni Cervan-

<sup>1</sup> Claro que ese enriquecimiento anunciaba ya su propio término. Ortega decía por el año 20: "Como producción genérica correcta, como mina explotable, cabe sospechar que la novela ha concluído." Pero estaba y está lejos de haber concluído. Lo que Ortega no podía ver todavía porque no estaba aún a la vista es que iba a ser invadida por fuerzas extrañas a ella.

tes ni Dostoiewski ni Proust pudieron, por cierto, prever; las imágenes que los libros más recientes nos ponen delante, las imágenes que llevamos dentro, son imágenes cinematográficas.

¿Qué quiere decir esto? Por lo pronto significa que las imágenes que vemos no sólo están en movimiento sino que son vistas desde el movimiento; las vemos, no ya desde un solo punto, sino desde todas partes. Nos damos apenas cuenta de ello, pero el cinematógrafo nos ha trastornado la visión: ya no vemos desde un punto, el que ocupamos en el espacio; vemos, como la cámara, desde todos los puntos; todo se mueve y nosotros también. En la novela, la imagen nacía de la palabra, del diálogo, de la presencia parlante o descripta con palabras del personaje; nacía de su fuerza interna. Los medios del cine son otros; el cine narra con la cámara. (Cuando se le agregó la palabra, se le desvirtuó, se le despojó de su pureza inicial). La cámara se acerca, se aleja, sube, baja, corre, se detiene. Nosotros, humanos, nunca habíamos visto así. Nuestra visión de la realidad era penetrante pero simple; era la visión de un par de ojos humanos. Ahora, no; la visión que continuamente se substituye a la nuestra es la de una cámara ubícuca, que tan pronto enfoca una lágrima que rueda lenta por una mejilla rugosa, como un tren visto desde los rieles o una torre que se hunde, oblicua, en un cielo que no conocíamos. Gradualmente el cine ha ido prestándonos su visión, y su visión es *inhumana*.

No se puede exagerar la gravedad de esta sutilísima pero fundamental modificación. Esta aparentemente pequeñísima desviación, traslada el centro de gravedad de dentro a fuera; lo que importa no es ya aquello que la imagen significa, expresa o simboliza, sino su apariencia misma. Es muy curioso y un poco aterrador observar cómo describen ciertos novelistas actuales; lo hacen como si fueran cámaras; son entes *despersonalizados*; componen con fragmentos, acumulan "tomas", miran de aquí, luego de allí, suben, bajan, retroceden o se aproximan hasta darnos, sí, una sensación de realidad; pero ¿de qué realidad? Una realidad cinematográfica; es decir: una realidad espectral y sin centro: *inhumana*.

A la larga, creo, quiero creerlo, del choque de los dos modos de visión resultará fecundada y extendida la visión humana. Mas hasta que hayamos asimilado la revolución que el cine trajo consigo estaremos, como lo estamos hoy, más pobres que antes. Quizá fuera útil ilustrar lo antes dicho con algún ejemplo. Escogeremos tres novelas europeas recientes. Las tres han tenido un éxito considerable y las tres son por escurridizas razones sutil y hondamente insatisfactorias. Pienso en *l'Etranger* de Camus, en *The Heart of the Matter* de Graham Greene y en *la Romana*, de Moravia.

Muchas de las escenas principales de los tres libros han sido descriptas con procedimientos de cámara. Cuando se nos quiere comunicar lo que siente el hombre que se halla en un asilo de ancianos junto al ataúd de su madre, se hace pasear un ojo helado frente a imágenes inconexas, simples, físicas, próximas. No se nos dice lo que el hombre siente. Su mecánica interna no se nos hace sensible; se nos muestra lo que él vé sin que esas imágenes tengan en ningún momento peso y trabazón de recuerdos humanos. Son buenas fotos que aluden a lo que el hombre recuerda. No están ligadas entre ellas por el peso de la continuidad personal. No sólo el hombre que está ahí sentado es una sucesión de instantes inconexos; tampoco quien nos lo muestra parece arrastrar el peso de esa cadena: la personalidad. Ciertamente el personaje del libro es un extraño dentro de su realidad; ese es el asunto del libro. Pero esa extrañeza debió estar alojada en un cuerpo; en ningún momento sentimos el peso de ese cuerpo y de esa sangre, ni la carga de la memoria que ese cuerpo y esa sangre llevan. Sólo se nos muestra lo que sus retinas han reflejado. Como si el mundo sólo fuera un conjunto de formas visibles. Como si quien cuenta fuera un objetivo.

En lugar de enriquecer su visión con una nueva agilidad y una mayor elasticidad, con nuevos "ángulos" tomados al cine, el novelista se ha empobrecido, despersonalizándose, haciéndose cámara inhumana. Hay entre nosotros un joven novelista, que ha llevado esa despersonalización al extremo; su novela, *Tierra de nadie*, está construída íntegramente con técnica cinematográfica.

fica. Es anterior a *l'Etranger* pero todos sus personajes son tan monstruosamente irreales como el protagonista de Camus, y se le parecen. Es como si ciertos novelistas quisieran tomar del cine su pobreza misma. Pues la tremenda —y quizá irremediable— pobreza del cinematógrafo reside en que siempre, en toda película, falta un personaje esencial: el autor, el creador, el que ha reinventado un trozo de vida regándolo con su propia sangre. En el cine, nada menos que el milagro creador ha quedado fuera del espectáculo.

Leyendo *l'Etranger*, ya que ha sido elegido para ejemplarizar el caso, sentimos un íntimo desasosiego, como si estuviéramos mirando por el ojo de una cerradura escenas perfectamente iluminadas y desprovistas de íntimo sentido. Falta la voz cargada de alma y carne y sangre de quien se pone a contar con medios humanos un drama humano. Mediante algún monstruoso escamoteo se nos ha despojado de lo primordial: del hombre que cuenta y participa de lo que cuenta *porque cuenta con palabras*. En *l'Etranger* hay dos extranjeros: el protagonista y el autor.

Pasemos al libro de Graham Greene. No es, desde luego, mi propósito abrir juicio ahora y aquí sobre estas novelas, sobre las cuales hay muchas otras cosas que decir. Mas no quisiera dejar de anotar que a *The Heart of the Matter* creo debe atribuirse por razones de otra índole una importancia grande en la novelística de los últimos años. Hace pocos meses comentábamos con dos jóvenes novelistas —uno argentino y otro inglés— este libro peculiar, buscando, no ya lo que el libro tiene sino aquello que el libro *no* tiene, la causa de su casi impalpable aunque radical insuficiencia. De razón en razón vino a quedar en claro lo que yo, demasiado preocupada por el sentido último de la obra, no había logrado puntualizar: el personaje central, que de tan cerca se nos muestra, no está construido interiormente, carece de dinámica interna; no vemos sino las consecuencias exteriores de su tensión interna. En el transcurso de las escenas más importantes, cuando, por ejemplo, el hombre mira de frente al suicidio, se nos muestra su mano transpirada sobre la mesa y se nos da la sensación de la atmósfera que lo rodea y cuando llega la

hora, consumado el acto, lo que él siente cuando el veneno ingerido comienza a obrar y la muerte se aproxima, se resuelve en impresiones visuales, exactamente como si se nos estuviera refiriendo la escena final de una buena película; hasta la medallita que rueda por el suelo cuando él cae, muerto, es un golpe de efecto típicamente cinematográfico, tiene esa puerilidad y ese limitado patetismo, que nos es ya demasiado familiar. Está en el libro todo lo que acontece y rodea al personaje, pero él ¿dónde está? Quizá pueda decirse, extremando mucho las cosas, que la persona del protagonista ha quedado adentro del autor. El libro sólo se ha referido a él; nos ha mostrado sus gestos, sus idas y venidas, su peripecia; no se nos ha introducido en su alma. Recordemos el alma de Raskolnikov o de Dimitri Karamazov ¡esos sombríos ámbitos habitables! Y digámonos que muchas veces, los escritores de hoy hacen cinematógrafo con la pluma en la mano.

Veamos ahora *La Romana*, de Moravia. *La Romana* es la historia, contada por ella misma, de una mujer del bajo pueblo de Roma que es empujada por su propia madre hacia una vida de prostitución. Ella no opone a la ambición materna la menor resistencia. Pero es un ser angélico; tiene un alma de mañana de primavera. Su vida —horrenda— no la roza siquiera. Todo esto, se convendrá, no era fácil de ensamblar y sostener; convertir tanta contradicción en necesidad psicológica, es decir, en persona, era asunto arduo y el autor debió sospecharlo. La mujer refiere mil episodios, describe mil cosas y mil hombres diversos. La historia es prolija. Yo la he leído cuidadosamente. Pero sucede que me pregunto ahora ¿la he leído? ¿O he visto una sucesión de fotos que, como las del cine, no han dejado el menor rastro en mi memoria? No sé. El hecho es que no he guardado de la vida de esa mujer, nada. *Ni una imagen*. Porque las imágenes no nacen sino *desde adentro* de ellas mismas, no nacen sino de ciertas palabras...

Atenderemos ahora, aunque por razones de espacio sólo sea de modo vertiginoso, a otro de los factores que intervienen con la novela desvencijándola y sacándola de quicio. Volvamos otra

vez al comienzo. La novela fué hasta hace poco una sucesión lineal de hechos dispuestos dentro de un orden dado. Esos hechos estaban enhebrados en un hilo: el tiempo. Hemos visto que esos hechos —o imágenes— han sido interferidos por el espacio cinematográfico, que nuestro espacio ha sido invadido por otro espacio. Ahora veremos que ese hilo que sostenía las imágenes —el tiempo— también se nos ha ido de las manos.

Es obvio que nuestra noción del tiempo ha cambiado. Nuestro tiempo ya no es lineal, sucesivo; no se desenvuelve como un ovillo. Mas no es que hayamos adquirido otra noción, precisa, de lo que el tiempo sea; es que no tenemos ninguna. No hemos hecho sino perder nuestra vieja sensación de estabilidad. Lo que nos queda, lo que hoy tenemos, marcadamente, profundamente, es la angustia del tiempo. Tan ansiosamente sentimos su misterio, tan dolorosamente nos oprime que el relato lineal inocente de su turbia trama de fondo, no nos satisface. Una narración enhebrada en tiempo lineal, desarrollada juiciosamente a lo largo de horas eslabonadas, nos deja sutilmente interrogantes como si debajo de ella y a sus espaldas hubiera quedado, velado por nuestro olvido, el elusivo rostro de la verdad. Llevamos el misterio del tiempo en las palpaciones de nuestra sangre. Aun para el hombre de la calle, que nada sabe de lo que acontece en el plano más alto de la inteligencia y de la investigación científica, Freud, Bergson, Einstein, no han vivido en vano. En el aire del mundo vibra un nuevo estremecimiento; se ha cortado en nuestras manos el hilo que sostenía, firme y sucesivo, el collar de nuestros días. (De ahí, de esta nueva angustia, proviene el éxito obtenido por ciertas manipulaciones literarias y cinematográficas del tiempo, y su agotamiento, pues que no eran sino prestidigitaciones ingeniosas pero de superficie).

Para el novelista la revolución ocurrida en nuestra noción del tiempo, es hondamente perturbadora. El relato lineal, ignorante de la infinita complejidad, entrecruzamiento y comunicación que vincula entre sí los puntos del tiempo aparentemente extendidos ante nosotros, ya no responde a nuestra realidad íntima. No sabemos por qué pero cuando leemos libros como

*Fiesta en Noviembre* o *Wild Palms* (siendo la argentina anterior a la norteamericana) que contraponen episodios separados en el espacio y misteriosamente vinculados en el tiempo, sentimos la presencia de una verdad cuyo nombre no conocemos, que nos roza en la sombra y nos hace invisibles señas desde su oscura, inexplorada región. Y cuando la acción —tiempo y espacio— está tratada en forma sinfónica como en *Troteras* y *Danzaderas* o *Point Counter Point* (siendo la española anterior a la inglesa) también nos parece sentir que nos acercamos a nuevos planos de la realidad que nos estaban esperando pero cuyo secreto se aleja a medida que avanzamos en ellos.

La novela es hoy, más que nunca, necesaria; sobre todo en países como el nuestro que tan poco saben de sí mismos. Nunca ha sido más necesario a cada hombre —esa pobre isla— el verse reflejado, interpretado, acompañado —castigado o absuelto—, por una literatura a la vez nacional y universal, inteligente y fraterna. En la Argentina, sólo la literatura, mostrándonos como somos y adónde vamos y ayudándonos a meditar sobre nosotros mismos, podría, quizá, unirnos a todos otra vez en una conciencia común. Pero las novelas que vengán deberán recoger el eco de las nuevas interrogaciones y enriquecerse con esas nuevas formas de angustia que el derrumbe de tantas cosas ha traído consigo. Tendrán que ser diferentes, complejas; en cierto sentido —y como nosotros— rotas por dentro, pero no deberán perder en ningún caso la limitación, el peso y el acento humanos. Tendrán que recordar los novelistas demasiado sensibles a los nuevos descubrimientos que si la mejor película del mundo es irremediablemente efímera es porque su plano no es el de la palabra creadora, pues la palabra es siempre en el cine subsidiaria y postiza. Y sólo a través de la Palabra se crean imágenes eternas.

# PERSONA Y COSMOS

Por FRANCISCO ROMERO

LA preocupación por la persona es una de las características de nuestro tiempo; esa palabra, de confuso sentido en el uso común, que anteriormente sólo se manejaba con significación rigurosa en las discusiones filosóficas y, con estrecha acepción técnica, en la terminología jurídica, ha llegado a tener un empleo cotidiano en nuestros días y ocurre a cada paso en las controversias políticas y sociales. Hay ahora filósofos que se llaman personalistas, y ciertos grupos minoritarios iniciaron hace años, especialmente en Francia, la revisión de muchos problemas concretos a luz de un personalismo político-social, en análisis notables por la originalidad y la posibilidad de cercana aplicación práctica; recuerdo, entre otros resultados, unas tesis sobre la propiedad, abundantes en distinciones originales y juiciosas, que sacaban la cuestión de los términos acostumbrados. No se diga que el tema de los derechos del hombre tiene ya una respetable antigüedad en los planteos políticos, y que no se hace sino aplicar un nombre nuevo cuando al hombre se sustituye la persona. Cuando una denominación nueva se impone, es porque hay un concepto nuevo que no cabe cómodamente en la palabra usada antes. La amplia circulación que en el uso cotidiano ha cobrado la noción de persona humana indica que ciertas dimensiones o valores humanos han sido vistos y apreciados de otro modo, o, por lo menos, que han sido tácitamente admitidos por sectores que antes no reparaban en ellos. Sin entrar a examinar todo esto, señalemos solamente un matiz diferencial entre lo que vaga y habitualmente se entiende por "el hombre" y lo que se entiende por "la persona humana": en el primer caso preponderan los intereses y aspectos materiales del individuo humano, aunque no se dejen de advertir los otros, y el hombre es visto como una realidad; en el segundo caso, se piensa además —y acaso en primer término— en el hombre como en una dignidad, se le considera como el sujeto de elevadas finalidades morales e histó-

ricas, que le son inherentes y que en él deben ser fomentadas y respetadas.

No es esta la ocasión de dilucidar lo que sea el hombre en cuanto persona. Basta para los fines de este artículo la idea corriente de la persona que todos manejamos. Anotemos únicamente, aunque parezca ocioso, que esa idea no incluye cualquier modo de ser de lo humano. Si no renunciamos a considerar persona al demente, al criminal, al que se hunde en la más inmunda abyección, es porque juzgamos que la condición de persona corresponde en principio a todo miembro de la comunidad humana, y que las perversiones y extravíos no hacen sino aplastar u oscurecer en quienes los padecen esa condición, que con todo perdura en ellos latente o soterrada. Todos sabemos muy bien lo que compete a la persona humana en el orden de los derechos y deberes, aunque discrepemos en uno u otro detalle; lo que la vulnera y ofende desde el exterior, y lo que, en la conducta y actitudes de cada uno, la disminuye por designio propio y desde dentro.

Creemos que la plenitud de la persona es el ideal del hombre como especie, y que en este sentido es cierta la tesis de que el fin de la evolución histórica es la realización o actualización de "la humanidad", esto es, de ese ideal que coincide con la perfección de la persona en el hombre. Si se prescinde de las culturas menores y de las mixtas, no hay sino culturas que afirman la persona y culturas que la desconocen o la supeditan a otros fines. La cultura de Occidente se ha decidido por la persona, en los términos que he procurado definir en un trabajo anterior<sup>1</sup>. El éxito de esta cultura, pese a todos sus tropiezos y aun catástrofes; la circunstancia innegable de que en nuestros días asume la jerarquía y el papel de cultura ecuménica, prueban que en ella más que en ninguna otra encuentran satisfacción las mayores y más permanentes exigencias humanas.

La personalidad, pues, parece ser la actual o posible culmina-

<sup>1</sup> Véase "Meditación del Occidente", en el núm. 7 de esta revista; también "Hipótesis sobre las culturas", en mi libro *Filósofos y problemas* (Losada, 1947), e "Inventario de la crisis", en *Cuadernos Americanos*, año VII, núm. 5, México.

ción humana, la fusión de lo efectivo y lo ideal en el hombre, la conjunción en él de realidad y dignidad, de vida y valor. Dada esta índole suya, es comprensible que sea tanto una efectividad como una aspiración, una entidad como un imperativo, y que su perfeccionamiento y constante vigencia en los seres humanos se configuren como una tarea infinita, como la gran faena histórica. La finalidad de la historia y aun su sentido —porque no hay otro sentido imaginable para la progresión histórica—, no pueden ser sino la depuración y el afianzamiento de la instancia personal en el hombre y su victoria sobre las fuerzas que se oponen a ella.

Pero con esto ¿estará dicho todo? ¿Será la persona una instancia sin alcance ni significación fuera del orden de lo humano, de lo histórico, de lo espiritual? El resto de la realidad ¿será totalmente indiferente a la persona, sin el menor enlace con ella?

Cualquier inspección del todo nos lo revela compacto, trabado, solidario. Nuestra inteligencia, a medida que ahonda en su urdimbre, descubre ordenaciones, correlaciones, intercambios regulares, secuencias; la novedad que aparece en sus planos sucesivos supone, si no un condicionamiento de necesidad evidente, el terreno propicio que la sostiene y la alimenta. Cuando, por un lado, debemos resignarnos a la comprobación del azar, por el otro restablecemos el orden dentro de la esfera del azar mismo, ya que somos capaces de someterlo a cálculo y, dentro de determinados límites, hasta a previsión. La existencia misma del todo como un cosmos, de sus partes como órganos con sus peculiaridades y normal funcionamiento, atestiguan la consistencia del vasto conjunto, una recia arquitectura que será o no inteligible, que nuestra razón podrá abarcar o no en su total estructura o en sus detalles, pero que indiscutiblemente reposa sobre cimientos sólidos. Cuando ciertos hechos nos inclinan a admitir la arbitrariedad, el azar, el indeterminismo, el contingentismo, etc., etc., debemos tener presente este otro hecho primario y gigantesco: la existencia misma del cosmos, que indudablemente no data de

ayer, que prueba su consistencia, su robusta ordenación desde el punto de vista del ser y del acontecer.

La noción del cosmos es inseparable de la de individualidad. La más remota filosofía griega suponía una o pocas sustancias primigenias, que se particularizaban luego en la ilimitada galería de los seres y las cosas; el tránsito era resueltamente de lo indeterminado o no especificado a lo determinado o especificado, o, en todo caso, de lo menos a lo más especificado; esto es, la aparición de un régimen de máxima especificación. Una o varias sustancias madres son la materia prima con que se elaboran las innumerables realidades cuya concertada multiplicidad constituye el cosmos, y esta noción de cosmos exige la de una diversidad armónicamente dispuesta, porque la confusión y unitaria amalgama de principios y elementos, la informe masa sobre la cual no ha caído todavía el troquel individualizador que la desgaja en ejemplares diferentes y bien recortados, es sencillamente el caos. La nebulosa primitiva de la teoría que idearon casi simultáneamente Kant, Laplace y Lambert, es también una especie de caos, que pasa a ser cosmos por particularización o individualización; y sobre esa pauta imaginó Spencer su esquema universal, en el que la evolución sigue un proceso de individualización progresiva: de lo menos a lo más diferenciado. Los átomos de la ciencia reciente, primeros ladrillos del edificio natural, son individuos físicos; debemos imaginar antes de ellos, con anterioridad lógica o temporal, un caos indiviso del cual surgen como coágulos dotados de un principio interno: ese caos que ya parece estar en la mano del hombre reproducir, desde la tremenda experiencia de Hiroshima.

Los átomos —individuos primordiales, si no queremos atribuir también la condición individual a sus elementos— fundan el mundo engendrando otros individuos especificados, peculiarizados, dotados de propiedades que los definen y singularizan: las moléculas. La inventiva, la capacidad individualizadora de la realidad física es grande, pero, con todo, limitada; sensiblemente, un átomo es igual a otro del mismo cuerpo simple, una molécula es igual a otra de la misma especie. Además, algo falta

a estos individuos para serlo con plenitud: obedecen a un principio que les es inmanente, pero que no les es propiamente íntimo. No arriesguemos la suposición de que un propósito oscuro, ínsito en el cosmos, o una voluntad trascendente a él, quiere llevar adelante la individualización, producir individualidades que lo sean con más claro derecho, más completa y cabalmente; no aventuremos esa suposición ni aun con el carácter de hipótesis. Pero el caso es que las cosas suceden como si tal propósito existiera. Porque la vida no es sino un inmenso taller de individualidades; el incansable esfuerzo consagrado a crearlas, perfeccionarlas, diversificarlas, mantenerlas y convertirlas en origen de otras que nacen de ellas. Sobre el terreno relativamente homogéneo y constante de lo físico, la vida brota como una loca fantasía plasmadora, como un furor dionisiaco que crea sin reposo. Y entre los muchos nombres de la vida, destaquemos éste: individualidad. Lo que la vida plasma, lo que crea sin término, son formas individualizadas. Los individuos vivos no son meros coágulos de sustancia ni sistemas organizados mediante vínculos físicos. Son seres que se gobiernan a sí mismos, se autorregulan, convierten la sustancia allegada en cosa propia y en fuerza para actos dirigidos, regeneran sus partes destruidas y, en mayor o menor medida, colonizan su contorno. Hay en ellos un centro íntimo en el cual resuena la vida, al cual llegan los estímulos externos y del cual parten respuestas adecuadas. Y no muestran la igualdad neutra de los individuos físicos dentro de las correspondientes especies, sino que ostentan peculiaridades francamente individuales, diferencias notorias de individuo a individuo. Cada viviente es —planta o animal— una unidad incomparable a cualquiera otra, una irrepetible encarnación de la vida. Si la realidad tuviera un ánima capaz de dolor y de gozo, permanecería indiferente cada vez que un átomo se rompe o una molécula se disgrega, tranquila con poseer la matriz que acuña átomos y moléculas, pero derramaría el llanto que suscita lo irreparable cada vez que una gramínea se seca o una hormiga muere.

Y, sin embargo, esa realidad, aun lamentando las muertes incontables, proseguiría el juego equilibrado de las creaciones y

las destrucciones, porque su oficio es producir de continuo formas nuevas, tomar cada una como el esbozo de otra. Una prodigiosa variedad de formas, en proliferación constante, es lo que se advierte desde fuera en el espectáculo de la vida. Pero el prodigio mayor no está en las formas, sino en lo que palpita en ellas. Rigurosamente, esas formas son individuos, seres centrados en sí y que, por decirlo de algún modo, no son meras configuraciones en las que parcial y pasajera se recoge y circunscribe el flujo vital, sino que propiamente *son*, existen por sí y para sí mismos, y es como si cada uno de ellos se hiciera cargo de la vida, la administrara por su cuenta el lapso que le es concedido, y dejara luego algo o mucho de sí en sus descendientes, en sus herederos. Sobre todo, la individualidad permite los dos planos vitales, contrapuestos al plano único de lo físico; esa doble faz de la vida, que es suma de procesos y es también repercusión de esos procesos en un foco o centro que se va haciendo poco a poco más resonante, más denso, más organizado, más dueño de sí, desde la interioridad pobre y casi física de los organismos unicelulares, hasta la psique, casi humana a ratos, del perro o del cuadrumano. "Parecería —dicen unas solemnes palabras de Max Scheler— que hay una gradación en la cual un ser primigenio se va inclinando cada vez más sobre sí mismo, en la arquitectura del universo, e intimando consigo mismo por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse íntegramente en el hombre".

Estas palabras nos acercan otra vez a la persona, tras el inevitable rodeo. Las formas individualizadas en general, y más especialmente los individuos en los que la vida se acendra y espesa paulatinamente en un centro, adueñándose de sí, nos aproximan a la forma suprema de la individualidad, que es la personalidad. Las individualidades físicas y las vivientes simulan una escalera cuyo último escalón ocupa la persona humana; situación de excepción y privilegio, porque desde esa altura se divisa un amplísimo panorama, y de peligro, porque la posición no siempre es cómoda, resulta arduo mantener el equilibrio, y el que desde allí se cae —literalmente— se rompe el alma.

La metáfora de la escalera, como toda metáfora, es para lo metaforizado un traje de confección que, si viene bien en el talle, suele tener cortas las mangas o largos los pantalones, aunque lo normal es que ni el talle, ni las mangas, ni los pantalones convengan del todo al cuerpo que visten; pero basta con que lo cubran y permitan apreciar su relieve. La procesión de las formas individuales se escalona, en efecto, porque naturaleza, contra lo que sienta el aforismo, hace saltos, y aun saltos grandísimos; por eso no hemos adoptado la imagen de la rampa, que parecerá a algunos más apropiada. La instalación de la personalidad en el escalón superior no es totalmente admisible. Así como tras ese escalón no hay otro, la personalidad ocupa un nivel que no tolera otro más alto; le basta afirmarse y perseverar en él. Pero si hay distancia pareja entre cada dos escalones de una escalera, no la hay entre los intervalos que, por una parte, separan las individualidades orgánicas, y, por otra, el que aparta las más elevadas de ellas de la personalidad, porque aquellos, mayores o menores, son intervalos en el orden de lo natural, y éste corresponde al gran salto que va de la naturaleza al espíritu. Alcanzar la personalidad es situarse en el plano espiritual, y renunciar a la persona es para el hombre caer en plena naturaleza, como la planta o el animal que muere y se disgrega recae en último término en lo físico, en lo inorgánico.

Creemos que ahora se irá viendo la intención a que apunta el título puesto a estas páginas. La personalidad no es cosa que exclusivamente deba ser considerada en la humanidad y en el ámbito en que temporalmente se realiza: la historia. Aparte de esto y del valor absoluto que le asignemos, es la expresión suma de un impulso que recorre la realidad y la lleva hacia adelante, hacia arriba. Si hay cosmos y no revuelto caos, es porque hay individualidades físicas. Si la realidad se interioriza consigo misma, se refleja y centraliza en sí como en el foco de un espejo cóncavo y se va haciendo progresivamente cargo de su propio ser, es porque hay individualidades orgánicas. Si esa realidad llega a contemplarse objetivamente a sí misma en el libre saber; a transfigurarse en el arte; a sobreponerse a sí como realidad

existente al proclamar que algo debe ser, aunque eso que debe ser no sea efectivamente, ni nunca haya sido, ni acaso llegue a ser jamás, es porque ha cuajado en persona, es porque se ha sublimado en el formidable salto que la levanta infinitamente por encima de las estrellas. No sabemos si el gran todo tiene una dirección y un sentido desde sus orígenes, desde su raíz; es lícito, sin embargo, aceptar cuando menos que ha engendrado un sentido, y que ese sentido es la persona. Herirla desde fuera, tolerar su desmedro desde dentro, es iniciar un retroceso, una marcha en dirección contraria a la que el todo muestra; es, por lo pronto, descender del plano del espíritu al de la naturaleza, pero es también comenzar el avance en dirección al caos. Es repetir, en lo humano, la trágica experiencia de Hiroshima.

## CAPITALISMO, RACIONALISMO, JUDAISMO

*Una falsa antinomia.* — Ante la persecución, el judío puede reaccionar de dos maneras: o enfrentando a sus enemigos, afirmando los derechos de su pueblo, aceptando con altivez y dignidad su suerte trágica; o huyendo, evadiéndose, intentando cualquier forma de mimetismo social. A esta última reacción Sartre la califica de "judaísmo inauténtico" y, dadas las condiciones históricas del pueblo israelita, la considera humana y hasta justificable.

Ahora bien: hay dos formas de pasar inadvertido: una, escondiéndose; otra, mezclándose a la multitud. Una de las formas en que el judío ha intentado pasar inadvertido —en opinión de Sartre— ha sido *evadiéndose hacia lo universal*. En su ansiedad de no diferenciarse de una humanidad hostil, el judío ha recurrido así a dos medios que por su esencia no reconocen fronteras ni razas: *el dinero y la inteligencia*. Como consecuencia —según Sartre— sus enemigos reivindicán la propiedad inmobiliaria y los valores irracionales: "Hay... una incompreensión de principio, por parte del antisemita, de las diversas formas de la propiedad moderna: dinero, acciones, etc.; son abstracciones, seres de razón que se emparentan con la inteligencia abstracta del semita; la acción no pertenece a nadie, ya que puede ser de todos, y es, además, signo de riqueza, no un bien concreto. El antisemita sólo concibe un tipo de apropiación privada y territorial, fundada en una verdadera relación mágica de posesión y en la cual el objeto poseído y el poseedor están unidos por un vínculo de participación mística; es el poeta de la propiedad inmobiliaria. Esta transfigura al propietario y le otorga una sensibilidad particular y concreta. Esta sensibilidad, claro está, no se dirige a las verdades eternas, a los valores universales: lo universal es judío, ya que es objeto de la inteligencia... Se les deja (a los judíos) todo lo que puede adquirir la inteligencia, todo lo que puede adquirir el dinero; pero es tan sólo viento. Sólo cuentan los valores irracionales y son éstos, precisamente, los que nunca podrán tener. Así, el antisemita se adhiere a un irracionalismo de hecho como punto de partida. Se opone al judío como el sentimiento a la inteligencia, como lo particular a lo universal, como el pasado al presente, como lo concreto a lo abstracto, como el poseedor de bienes inmobiliarios al propietario de bienes muebles."

Si se exceptúa buena parte del magnífico análisis psicológico, las

*Réflexions sur la question juive*, de Sartre, se realizan sobre la base de esa antinomia fundamental. Convendrá, pues, preguntarse hasta qué punto se justifica, hasta dónde es lícito identificar el antisemitismo con la propiedad inmobiliaria y al judaísmo con la riqueza móvil y la inteligencia. De ser correcta esta teoría, *la antítesis antisemitismo-judaísmo equivaldría a la antítesis feudalismo-capitalismo*, ya que los atributos que Sartre adjudica a la mentalidad antisemita no son otros que los caracteres de la mentalidad feudal.

Y esto es evidentemente falso. El gigantesco proceso que se inicia en Occidente en la época de las Cruzadas, con la irrupción de la clase mercantil, es ajeno a toda discriminación racial o religiosa: originado en Italia, participan por igual de él los venecianos, judíos, lombardos, florentinos, genoveses, pisanos y, más tarde, los flamencos, alemanes y franceses.

Esta irrupción de la nueva clase se hace mediante dos instrumentos revolucionarios que terminarán por trastornar toda la estructura social, política y espiritual de Occidente: precisamente con *el dinero y la inteligencia*. Ambos conducen al poder y a la abstracción, ambos son dinámicos y amorales, ambos sobrepasan cualquier frontera que se les quiera señalar: moral, religiosa, política o nacional. *Ambos, en fin, son peculiares no del judaísmo sino de la civilización capitalista*. Recíprocamente, los atributos que Sartre adjudica al antisemita, esa jactancia de la propiedad territorial, de lo concreto, de lo emocional, de lo irracional, son en realidad típicos del espíritu feudal. Ni el señor Ford ni el señor Thyssen participan de este fetichismo de la tierra, de semejante desprecio medieval por la riqueza mobiliaria. ¿Y quién puede poner en duda su antisemitismo?

Pero miremos más de cerca el problema.

*El dinero en Occidente.* — Invasión por los bárbaros y aislada del Oriente por los sarracenos, la Europa Occidental se sume en la decadencia, hasta que el feudalismo reina por todas partes. Inexistente el mercado exterior, cada dominio produce para sí, y el dinero pierde su razón de ser en una economía basada en el trueque.

La moral de la Iglesia se adapta magníficamente a este estado de cosas. Para ella, el objeto del trabajo no es la riqueza sino el mantenimiento de la vida y de la condición nativa, hasta que se pase a la vida eterna, la única verdadera. Le resulta fácil prohibir la usura en una comunidad en que el capital no desempeña ninguna función. Los judíos,

colocados fuera de la jurisdicción cristiana pueden, sin embargo, ejercer el préstamo de dinero en la precaria escala que puede requerirlo un mundo de economía cerrada. Por otra parte, ejercen el pequeño comercio trashumante y, trabajosamente, traen especias y telas preciosas desde Siria, Egipto y Bizancio, y proveen de incienso a la Iglesia (Cfr. Henri Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*.) Pero todo este tráfico es insignificante y no cambia el carácter dominical de la economía y de la mentalidad contemporánea.

La gran transformación comienza a partir de la primera cruzada que, aunque obra típica de una sociedad caballeresca y religiosa, sólo dejó paradójicamente un saldo económico: Venecia, Génova y Pisa inician con ella sus grandes empresas comerciales con Oriente y desencadenan un proceso que en pocos siglos transforma toda Europa, echando abajo la estructura feudal. El dinero deja de ser un mero instrumento de intercambio para convertirse en una potencia autónoma: ya no se limita a la obtención de mercancías sino que *sirve para obtener más dinero*. Alguien que tiene más dinero que el necesario para satisfacer sus necesidades, presta cien ducados para obtener ciento cuarenta. En la fase final de la Edad Media, contra todas las recomendaciones de la moral cristiana, el dinero se transforma de medio en fin y toda la estructura feudal se derrumba ante esta fuerza que una vez desatada no reconoce otra ley que el interés. Aristóteles y Santo Tomás son arrollados por la banca y desde ese momento la regla medieval de moderación en el lucro no será respetada ni por la propia Iglesia, pues hasta la salvación del alma entra en la dinámica monetaria: las infracciones a la moral cristiana pueden ser expiadas con dinero. Giannozzo Manetti ve en Dios algo así como el "maestro d'uno trafico", mientras que Villani considera las donaciones y limosnas una forma contractual de asegurarse la ayuda divina. Es probable que frases como "Dios se lo pague" hayan nacido en esta época monetaria.

*Dinamismo, amoralidad, abstracción.* — Así como la base de la sociedad medieval es *la tierra*, la base de la nueva sociedad es *la ciudad*. Mientras aquélla es estática, conservadora y espacial, ésta es dinámica, liberal y temporal; en esta nueva sociedad prevalece, en efecto, el tiempo sobre el espacio, a causa de que *debajo está el dinero*, elemento móvil por excelencia, a la vez causa y consecuencia del tráfico.

Pero, además del dinero, la nueva clase irrumpe en posesión de otra arma revolucionaria: la inteligencia. Su lucha por el poder se hace con

esas dos armas, que, por lo demás, ofrecen notables similitudes, tal como ha sido señalado por Simmel: ambas son dinámicas, ambas son amorales, ambas son abstractas. De entre todas esas semejanzas, hay una que interesa más para el problema que se viene analizando: la común *capacidad de abstracción*. Y es curioso que esos dos instrumentos favorecen un poder ilimitado no a pesar sino precisamente a causa de su capacidad de abstracción.

La idea de que el poder está invariablemente unido a la materia y a la fuerza física es la ingenua expresión de ciertos reflejos condicionados. Se dirá que esto es literatura y que siempre preferiré verme amenazado con una tabla de logaritmos y no con un garrote. Este argumento es efectista pero superficial.

Una ley científica aumenta su poderío a medida que se generaliza, como un monarca que somete nuevos territorios a su corona; pero al generalizarse pierde los atributos concretos que caracterizan a lo particular. De este modo, *poder y abstracción crecen simultáneamente*. La teoría de Einstein gobierna un universo infinitamente más vasto que la de Newton y, por lo tanto, es infinitamente más poderosa; pero, por la misma causa, infinitamente más abstracta.

Algo semejante acontece con la economía. Se empieza con el intercambio de zapatos por ovejas y ovejas por harina; pero este sistema de trueque comienza a ser incómodo cuando alguien que necesita aceite no está dispuesto a recibir ovejas, por excelentes que sean; la introducción de una mercancía convencional —moneda— facilita el intercambio, pero a costa de la introducción de un elemento abstracto. (El intercambio, en general, implica un ejercicio de tipo metafórico que tiende a la identificación de entes diversos mediante el despojo de atributos externos o concretos; esto pasa en la economía como en la ciencia, en la poesía como en la filosofía: piénsese, simplemente, en una noción como *substancia o apeirón*.) El segundo paso es la aparición de los cheques y letras de cambio: el andar con lingotes o bolsas de oro en una época en que lo más probable era un asalto en los caminos, ya que de algo tenían que vivir los empobrecidos caballeros, no era una práctica deseable; el sencillo expediente de una autorización de pago dada en Venecia a la sucursal bancaria de Brujas, por ejemplo, resuelve en forma revolucionaria el problema y desde ese instante el poder financiero se agiliza y multiplica, pero a costa de una nueva abstracción. Ya ni siquiera es oro: ahora es un papel o un simple número estampado en un libro.

Es la meta obligada de la nueva sociedad: *el número*, elemento abstracto por excelencia. Todo termina de una manera u otra en números, en cantidades. El mundo feudal es un mundo cualitativo: el tiempo no se mide, pues se piensa en términos de eternidad; el espacio tampoco se mide y las dimensiones de los personajes representados en una lámina nada tienen que ver con las distancias o la perspectiva sino con la jerarquía. Pero cuando irrumpe la nueva clase, todo va a ser cuantificado. En una sociedad en que el mero transcurso del tiempo realiza el milagro de la multiplicación de los ducados, *el tiempo es oro* y es urgente medirlo cuidadosamente: desde el siglo XIV los relojes invaden Europa y el tiempo deja de ser algo natural, intuitivo o concreto para convertirse en una entidad abstracta y numéricamente divisible. Lo mismo pasa con el espacio, que debe ser medido para ser conquistado; la empresa que fleta un barco cargado de valiosas mercaderías no puede confiar en esos artísticos dibujitos de una ecumene rodeada de dragones o grifos: necesita cartógrafos, no poetas; el artillero que debe disparar sus cañones contra una plaza fortificada quiere que el matemático le calcule exactamente el ángulo de tiro y así la balística dará origen a la mecánica racional y a la geometría analítica o numérica; el ingeniero civil, el arquitecto, el constructor de barcos necesitan también de la aritmética y del álgebra, como ya las necesitan los comerciantes en sus operaciones.

*El cálculo*, el frío cálculo, irrumpe por todas partes. El empresario, a diferencia del noble, es calculador y piensa con arreglo a la *razón*, no a la tradición; y así se procede en todos los demás terrenos, hasta invadir zonas tan alejadas como la política o el arte: la política eficaz, a base de cálculo, racional, es preconizada por Maquiavelo; mientras que la proporción y la perspectiva se adueñan de la pintura. El estado de los Hohenstaufen en Sicilia, ya en el siglo XIII (es un modelo de racionalización burguesa, con burocracia a sueldo y ejército mercenario. La bravura individual de los caballeros en armas y el honor son desplazados por la técnica de los ingenieros militares; todavía Alfonso de Nápoles rechaza indignado, el pobre, la idea de hundir una flota con recursos exclusivamente técnicos.

¿Qué son estas gentes que se han echado en brazos de la razón, del cálculo, de la abstracción, del número? ¿Judíos? De ninguna manera: es toda una clase, poderosa, dinámica, inescrupulosa, que impondrá su mentalidad a toda la sociedad, porque se irá adueñando del poder político de cualquier modo. Esta clase no reconoce principios ni tradición

ni fronteras. La misma conciencia de "la cristiandad", esa cristiandad europea que había producido tan magníficas empresas como la Primera Cruzada, es arrollada por esta avalancha de advenedizos y los primeros en abandonarlas son los propios papas, que no vacilan en buscar la ayuda musulmana para combatir contra estados cristianos rivales (Cf. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*). Se deja de creer en las fuerzas irracionales que impiden la realización de los planos personales y cada cual se siente capaz de dominar "la fortuna" mediante "la virtud"; el mundo (natural, económico, político) obedece a leyes: quién las conozca podrá dominarlo. Leonardo aplica esta concepción a la naturaleza y al arte, Maquiavelo a la política.

De este modo, capitalismo moderno y ciencia moderna son el anverso y el reverso de una misma realidad, productos simultáneos del dinero y la inteligencia, expresiones de poder y abstracción. Ambas aparecen, antes que en otra parte, en las comunas italianas. Allí se instaura el reinado de la cantidad, nace lo que Max Weber llama "el romanticismo de los números", porque el poder de estos símbolos abstractos despierta cierta género de veneración. No es extraño que la mística pitagórica enseñada por los sabios bizantinos emigrados a Italia subyugue a estos crudos comerciantes que, como Cosimo de Médicis, ven números por todos lados; y así la mística pitagórica celebra un curioso matrimonio con la mística de los florines y ducados.

*¿Judíos o capitalistas?* — ¿Qué valor tiene el tráfico mercantil y capitalista de los judíos entre la época carolingia y la Baja Edad Media? A mi juicio, del hecho cierto de que los judíos tuvieron un papel preponderante en ese período, sólo puede inferirse una conclusión de orden histórico, pero no racial; *durante el período*, el pueblo judío es el único que está en condiciones históricas de promover el capitalismo; es el único que tiene *en ese entonces* caracteres semejantes al del dinero: movilidad, internacionalismo, sentido urbano (el judío está imposibilitado de tener propiedad territorial y sólo le es dado vivir del comercio y el dinero).

Pero estas consideraciones valen sólo para ese período, pues apenas comienza el comercio en gran escala, la precaria actividad mercantil y bancaria de los judíos es sobrepasada mil veces por el empuje comercial de los italianos; toda Europa es inundada por su banca, la más ágil y la más poderosa de su tiempo.

El arquetipo de esta nueva clase de hombres es el florentino Cosimo

de Médicis. Este banquero tenía al frente de sus casas de crédito la enseña de las tres esferas, que con el tiempo se ha convertido en el símbolo de la usura y que, según la tradición, representaba las píldoras de un médico o boticario antepasado de Cosimo. Durante treinta años, este hombre es el dueño absoluto de Florencia, la ciudad más rica de Europa. Las sucursales de su banca se extienden a lo largo del mundo y ningún rey o príncipe puede jactarse de estar completamente libre de sus tentáculos. Así, cuando el rey de Nápoles intenta llevarle guerra, el viejo no moviliza ejércitos: cierra el crédito a sus enemigos.

Otro ejemplar es el francés Jacques Coeur —¡qué apellido para un usurero!—. Sin un centavo, comienza a acuñar moneda para Carlos VII, a cambio de concesiones mineras. Exporta plata e importa oro, toma en arriendo las minas de la Corona, presta al cincuenta por ciento y provoca y financia guerras en su beneficio personal.

Cuando Sartre dice: "Y es el gusto de la abstracción, en efecto, lo que permite comprender la relación especial del judío con el dinero... No ama el dinero por una especial afición a la moneda de cobre o de oro o a los billetes: a menudo el dinero toma para él la forma abstracta de acciones, cheques o cuentas de banco. No se apega, pues, a su figuración sensible sino a su forma abstracta...", establece, simplemente, la característica esencial de la nueva clase. Todas las formas abstractas de la economía nacieron en Italia y, por otra parte, *son inevitables* en el sistema capitalista. ¿Puede concebirse la dinámica de la economía moderna sin el auxilio de esos instrumentos abstractos como el cheque o el *clearing*? Sería tan absurdo como pretender la solución de problemas relativistas sin el uso de tensores o geodésicas. Es cierto y hasta es humano que muchos judíos vean en el dinero o en las acciones una forma de universalidad y usen de ellos en su afán de seguridad y mimetismo; pero me parece equivocado establecer sobre esta base una diferencia entre judíos y antisemitas.

También es cierto que la moral cristiana ve con malos ojos el enriquecimiento ilimitado y, en general, todo lo que proviene del préstamo de dinero con usura. Pero debe observarse que esos cánones fueron respetados por la cristiandad mientras no hubo interés en violarlos, así como, según La Rochefoucauld, no siempre las mujeres son castas por castidad. Eran cristianos los fundadores de la banca moderna en Italia y las fortunas más grandes de nuestro tiempo, por riguroso orden, pertenecen a los cristianos Rockefeller, Morgan, Carnegie, Vanderbilt, Astor y Ford. Hay, qué duda cabe, judíos en la banca internacional, como

los Rothschild y tantos otros; pero no son mejores ni peores que los cristianos o sintoístas: el dinero no tiene color ni religión, salvo la del tanto por ciento, que por cierto tiene fieles muy fervorosos. Esa neutralidad moral, esa amoralidad del dinero proviene de su esencia misma, de su carácter abstracto y universal. Una vez que aparece en la historia de Occidente en la forma de capital, nada lo puede frenar y todo es arrastrado por él en un tremendo torbellino: la política, la guerra, hasta el amor; todo se convierte en valor de cambio. Los poetas, los satíricos, los mejores hombres del Renacimiento alaban o critican o miran con pavor a esta fuerza demoníaca: "Oh, animal monstruoso! —dice Leonardo— ¡Cuánto mejor sería para nosotros que volvieran al Infierno!" Mientras que el genovés Colón afirma, convencido: "Con él se puede hasta encaminar las almas al Paraíso."

En suma, todo lo que puede decirse es que los capitalistas judíos son capitalistas, lo que no pasa de ser un excelente juicio analítico.

Nadie discute, por otra parte, la existencia de estos capitalistas judíos; pero a condición de no olvidar que los capitalistas que financiaron el ascenso de Hitler eran "arios puros" y que el millón de judíos arrancados de los ghettos polacos vivían, en su enorme mayoría, en la incuria más increíble. Y si no es necesario ser judío para ser capitalista y si tampoco es suficiente, en buen lenguaje aristotélico debemos concluir que el ente judío y el ente capitalista son independientes.

¿Y el racionalismo? — Dice Sartre: "Pero el antisemita agrega un nuevo toque al retrato: el judío, nos dice, es un intelectual abstracto, un razonador puro. Y bien vemos que los términos abstracto, racionalista e intelectual toman en su boca un sentido peyorativo."

Como en el caso del dinero, Sartre acepta esta caracterización del judío, pero para lo que él llama "el judío inauténtico", es decir, el judío que huye o quiere huir de su condición. Y en cierto modo considera humana también esta presunta tendencia al racionalismo, pues "el mejor medio de no sentirse judío es razonar, porque el razonamiento es válido para todos y puede ser rehecho por todos: no hay *una manera judía* de hacer matemáticas; así, el judío se desencarna y se vuelve universal cuando razona. Y el antisemita que sigue su razonamiento llega a ser, a pesar de su resistencia, su hermano... Realiza en un plano superior este acuerdo y esta asimilación que le niegan en el plano social"

El argumento es subyugante y debe reconocerse que seguramente explica el racionalismo de muchos judíos... racionalistas, así como

antes explicaba la mentalidad capitalista de muchos judíos capitalistas. Pero tampoco ésta es una característica que separe a los judíos de los antisemitas.

Desde el griego Parménides, el hombre que echó las bases de la lógica, hasta el alemán Leibniz, pasando por el napolitano Tomás de Aquino, el racionalismo no ha mostrado jamás repugnancia por los cristianos. Podrá argumentar Sartre que él no tiene inconveniente en aceptar este hecho, puesto que él está hablando de la tendencia judía al racionalismo. Tampoco es cierto: al lado de un racionalista como Spinoza es justo recordar a un anti-intelectualista como Bergson. Además ¿por qué imaginar que Spinoza ha sido llevado al racionalismo por una causa diferente a la que condujo a Leibniz? Y pasando al terreno de las letras, ¿puede considerarse a un judío como Kafka exponente de una mentalidad racionalista o debe mirárselo, por el contrario, como una profunda reacción contra el imperio de la *ratio*? Los pensadores judíos han sido racionalistas en la medida en que la propia época lo ha sido o ha tendido a serlo y del mismo modo que los doctores cristianos, los hebreos intentaron en su tiempo explicar su religión mediante Aristóteles o Platón. Lo que dicho sea de paso me parece bastante tonto: ¿a qué librar la creencia en Dios a los vaivenes propios del razonamiento —que engendra la duda— cuando se tiene el recurso poderoso e invariable de la fe? Al fin de cuentas, la gente cree en Dios *no a pesar* de su misterio sino precisamente *por él*.

De la ciencia no debe ni hablarse: por su misma esencia, *todo* hombre de ciencia, cualquiera sea su raza o religión, tiende al racionalismo o al intelectualismo abstracto. Un antisemita apresurado (un antisemita apresurado del género que describe Sartre) colocaría impetuosamente el epíteto de judío sobre hombres como Leonardo, Galileo, Newton, Kepler, Copérnico, Gauss, Hilbert, Pascal, Dirac, Poincaré y Bohr. ¡Dios mío, a qué enumerar! Sería mejor calificar de judaica a toda la ciencia moderna en bloque.

Es inútil extenderse: habría que parafrasear todo lo dicho sobre el dinero. Vale la pena, sin embargo, anotar todavía un hecho: la ciencia positiva ha sido posible mediante la fusión de dos elementos: el técnico-industrial-utilitario-concreto, aportado a Occidente por la clase mercantil; y el teórico-abstracto-racional, *aportado por la Iglesia*. No basta, en efecto, la mera técnica para desencadenar el proceso de la ciencia moderna: es necesario el postulado metafísico previo de una racionalidad de la realidad, de la existencia de un mundo inteligible, tal

como lo ofrecía la filosofía escolástica. Ciertamente es que en la formación de esta filosofía no fué pequeño el aporte hebreo pero se limitó principalmente a *facilitar* el conocimiento de Aristóteles.

Es interesante citar aquí un trabajo de A. J. Herschel, titulado *The two great traditions* (*Commentary*, mayo de 1948). En los últimos mil años, florecen dos grandes tradiciones en la vida judía, correspondientes a los dos grupos que sucesivamente han mantenido la hegemonía espiritual: primero, la sefardí o española luego, posteriormente, la aschkenasi o germánica. El grupo sefardí está compuesto por los descendientes de judíos que se establecieron en la península ibérica durante el período mahometano. Emigrados y expulsados de la península durante el siglo XV, estos judíos se establecieron a lo largo de las costas mediterráneas, en Holanda, Inglaterra y sus dependencias. La comunidad aschkenasi, en cambio, incluye a los judíos que emigraron desde Palestina y Babilonia hacia los Balcanes, Europa Central y Oriental; desde la Edad Media hablaron alemán o *idisch*.

La cultura sefardí es quizá la más brillante de toda la historia hebrea y, en cierto modo, fué una simbiosis de la tradición judaica y de la civilización musulmana. Sus prototipos fueron frecuentemente los poetas griegos y los moralistas árabes; sus realizaciones en medicina, matemática y astronomía contribuyeron grandemente al desarrollo de la moderna civilización europea; sus traducciones de los trabajos científicos y filosóficos del árabe al latín sirvieron de intermediarios entre la cultura clásica y medieval, haciendo posible el tesoro literario y científico guardado por los árabes a las naciones de Occidente. Los libros sefardíes se caracterizan por su estructura lógica estricta; en el código compuesto por Maimónides, el más famoso pensador sefardí, la materia está dispuesta de acuerdo a los conceptos lógicos y el torrente de leyes y preceptos aparece convertido en un sistema abstracto. El sefardí aspira a la perfección e intenta expresar sus ideales racionalmente. En los tiempos modernos, esta tradición está representada por Spinoza. En el siglo XIX, la admiración de los intelectuales judíos de Alemania por este período de esplendor introduce allí buena parte de esta modalidad mediterránea.

Pero frente a esta modalidad abstracta, racionalista, intelectual del mundo sefardí se levanta —a juicio de Hesché— la modalidad concreta, intuitiva y mística del mundo aschkenasi. En casi absoluto aislamiento cultural de los pueblos que lo rodeaban, con una lengua po-

pular como el *idisch*, saturados de la piedad, moral y contrición del libro de los Salmos, los escritores aschkenasíes sacrificaron la claridad a la profundidad; los contornos de su pensamiento son irregulares y vagos; su contenido es incansable, animado de una emoción barroca. Mientras el sefardí busca la armonía del sistema, el aschkenasí se preocupa por la tensión de su dialéctica, por el impulso de su inspiración. En pocas palabras, entre ambos hay la diferencia que puede haber entre un clásico y un romántico, entre la arquitectura grecolatina y la gótica.

Sea cual sea el valor de esta interpretación de Hesche, al menos nos muestra hasta qué punto es arriesgado y discutible hablar de una propensión judía hacia el racionalismo.

*Algunos temas en pie.* — He pretendido analizar de cerca sólo dos aspectos de la tesis de Sartre: dinero y racionalismo. Pero aun dentro de ellos sería necesario ver más a fondo algunos temas vinculados a esos dos aspectos. Por el momento, apenas los insinuaré.

Uno es el carácter *abstracto* del monoteísmo hebreo y su correspondiente universalidad si la tesis de Sartre fuera correcta habría que inferir que la tendencia a la abstracción y a la universalidad es una consecuencia del deseo de asimilación, es decir una consecuencia de la persecución, es decir, *un problema moderno*, lo que desde luego estaría en contradicción con la antigüedad de Jehová. Por otra parte, tampoco es peculiaridad hebrea el carácter abstracto de la divinidad en cierto modo, existe en el Dios cristiano, tal como al menos fué concebido en su origen, y en el Dios de los musulmanes. ¿No será ésta una consecuencia del desierto, por excelencia una realidad sin atributos concretos ni diferenciales?

El otro tema que merecería ser desarrollado es el de la disposición judía al análisis psicológico, quizá una de las causas que a menudo ha hecho pensar en una tendencia al racionalismo.

Es evidente que la moderna psicología tiene mucho que ver con los judíos. Pero no nos apresuremos a extraer consecuencias. El análisis psicológico, como todo análisis, se hace a base de razón e implica una mentalidad escrutadora pero escutar no es lo mismo que razonar, pues implica también observación, intuición, *esprit de finesse* (condiciones, dicho sea de paso, que Sartre reivindica para el antisemita). El judío, muy frecuentemente vuelto hacia sí mismo, se estudia, se observa incansablemente, se analiza y una cantidad de expresiones que utiliza, como el chiste, la ironía y la paradoja, favorecen esa calificación de ra-

cionalista o intelectualista. Y es cierto que en algún sentido la paradoja o la ironía son expresiones de una inteligencia sutil pero también es cierto que no son una expresión directa de la razón, sino una expresión retorcida y compleja, que más tiene que ver con la psicología que con la lógica. Bien mirado, un planteo lógico debe ser claro y directo, lo más claro y lo más directo que sea posible. Se debe decir, por ejemplo, "A es A". Mientras que un judío preferirá decir, a menudo, "¿Por qué A no ha de ser A?"; y si además expresa esa frase de viva voz, quizá se encoja de hombros o haga un significativo gesto con las manos, elementos todos ajenos a la verdad lógica, que tiñen, deforman y llenan de intenciones la mera fórmula racional. El judío retuerce hasta lo increíble la lógica (me refiero al judío moderno): la presenta de atrás, de abajo, en diagonal o, más probablemente, según alguna complicada voluta; raramente en forma directa.

¿Puede esto considerarse como la expresión de una mentalidad racionalista? Por el contrario, creo que manifiesta cierto frenético irracionalismo, *cierta singular preminencia de la psicología y aun de la psicopatología sobre la lógica*. Lo que no debe llamarnos la atención: dos mil años de persecuciones han desarrollado en este pueblo una notable aptitud psicológica. El judío vive observando las reacciones de cada una de las personas o colectividades que lo rodean, como un delicadísimo sismógrafo que registra hasta las más leves trepidaciones que pueden preceder a los grandes temblores; y esa constante gimnasia le ha conferido una habilidad, una sutileza, una penetración, que sólo se encuentran entre aquellos no-judíos dotados por circunstancias excepcionales (enfermedad, tara, sentimiento de inferioridad, genio). En cuanto a su retorcimiento psicológico, es quizá también producto del temor, de un espíritu cauteloso a fuerza de escapar a constantes peligros. Raramente un judío responderá con una afirmación clara a una pregunta; casi siempre preferirá hacerlo con una nueva pregunta que, como tal, no compromete del todo.

Compárese la literatura de un Valéry con la de un Proust y se verá hasta qué punto está más cerca del racionalismo abstracto Valéry. Los caracteres que he señalado se advierten al punto en Proust, no sólo en la manera de mirar la realidad sino hasta en la forma técnica de describirla: en los largos y complejos párrafos, en los complicados y numerosos paréntesis que atenúan o aclaran o diversifican una afirmación, en las retorcidas acotaciones laterales, en las infinitas armónicas

que acompañan a la nota fundamental, como en un instrumento muy complejo.

No pretendo, con todo esto, caer en una sistematización al revés y adjudicar a los hebreos los caracteres inversos a los señalados por Sartre. No he sostenido que no haya judíos apasionados por el dinero, ni digo ahora que la pasión racionalista sea ajena al alma judaica: bastaría citar nombres como el de Julien Benda. Simplemente, me he limitado a mostrar el peligro de una sistematización.

ERNESTO SÁBATO

## LO NACIONAL EN EL ARTE

¿QUÉ es lo nacional que puede manifestarse en las producciones del espíritu? ¿Es un número de características grabadas sobre seres y cosas como huella o rodada del transcurrir histórico? ¿Es el conjunto o serie de actos consecuentes que se dan como respuesta unos pueblos a otros en su comercio secular? ¿Es un impulso o anhelo que en la trama de una solidaridad natural va dibujando formas ilimitadamente continuables y perfectibles? Lo nacional ¿es cuestión de clima, de sangre o de espíritu? ¿Es fatalidad o es voluntad?

Después de todo esto, lo nacional, como manifestación en la obra del hombre, ¿es deseable o indeseable? ¿Es conveniente exaltarlo o es conveniente combatirlo o desoírlo?

Y, aparte de esto último, lo nacional ¿tiene porvenir o está llamado a desaparecer?

En estos tres grupos de preguntas van las que primero saltan a la vista cada vez que surge el tema de lo nacional. A las del primer grupo es fácil responder: lo nacional es todo eso y más. La respuesta al segundo ya es más compleja, precisamente por ser éste el más importante y porque hay que bordear los temas más escabrosos de nuestra época para contestarle, los más susceptibles de confusión, los más cargados de pasiones. Toda respuesta puede exponernos a rozar algún terreno minado por la indefinible insanía del siglo. Pero en fin, así es el problema y es preciso aceptarlo tal como nuestro tiempo lo plantea.

En cuanto al tercero vale más no responder por ahora.

Cuando hablamos de la producción artística genuina de un país aludimos a un acerbo de obras que en ininterrumpido panorama, mediante ideas e imágenes llenas de sentido, han hecho explícita su singularidad, y, al mismo tiempo, aludimos a un determinado ciclo técnico desarrollado y consumado en ellas.

Las grandes épocas del arte, no sólo reflejan el espíritu del pueblo que les da vida, sino que se ciñen a un número de problemas que cada una acepta como misión, y que no se resuelve nunca al mismo tiempo en varios sitios. Así, indefectiblemente, el carácter nacional queda expresado en las diversas obras cuando logran un acorde singular de ideas, pasiones y formas y cuando técnicamente cumplen una misión especulativa resolviendo los problemas que se asignan según sus afinidades infalibles.

Este proceso es fácil de apreciar en las artes plásticas, pero en la literatura va mucho más hondo. Lo formal queda muy en segundo plano cuando se trata de estudiar el carácter nacional de una literatura, aunque cada pueblo tenga, por supuesto, sus aportaciones técnicas. El caso es que en numerosos manuales de historia de la literatura se encuentran bien estudiadas las diferentes características, perfectamente canalizados los diversos caudales que confluyen en la literatura universal, pero esos manuales se escribieron cuando lo que se trataba de saber era qué es lo nacional *aquí o allá*, mientras que, actualmente, cuando se plantea esta pregunta lo que se hace cuestionable es la cosa misma ¿*qué es lo nacional?* Y no basta que respondamos con todas las definiciones señaladas en un principio, porque lo que en rigor inquiere esa pregunta es más bien esto. Todas esas características grabadas por la historia, toda esa serie de actos consecuentes y de impulsos unánimes, ¿constituyen un ser nacional definido e invariable?

Nuestra época, que ha abolido lo esencial, apenas puede concebir que ciertas leyes y ciertas formas tengan una vida íntima, es decir, que se respondan y se continúen siguiendo un camino interior. Más bien considera que perseverar en un ser es síntoma de muerte.

El desarrollo técnico de la cultura, el perfeccionamiento general de los medios de expresión ha creado hoy día tales facilidades para el asalto a las ideas que ya no tratan de mostrarse sólidas sino abruptas. Ya no es indicio de su veracidad el rigor de su exposición, porque las más híbridas y bastardas imposturas pueden hoy presentarse con un revestimiento teórico impecable, pueden tener toda la fuerza de persuasión, toda la trabazón lógica que el lenguaje humano, hábilmente combinado, es ca-

paz de dar a la idea más vil. Además de la facilidad de expresión la poderosa técnica mental de nuestro siglo ha conseguido dar una ilimitada capacidad de adaptación a sus productos, que no exigen ningún determinado suelo para arraigar. No importa lo que se haya pensado hasta hoy en tal sitio, desde hoy se puede pensar cualquiera de los nuevos pensamientos.

Por esto lo que en otro tiempo fueron las influencias, esto es, el conocimiento de mundos ajenos que enriquecía y descubría posibilidades insospechadas, ahora adquiere fácilmente carácter de imitación. Ya no sufren las diversas tendencias un largo proceso de adaptación al trasladarse de un lugar a otro, ahora todo se puede copiar íntegramente sin que sea preciso discriminar, entre las mil cosas apetecibles que se ofrecen, lo que es para cada uno asimilable y lo que no lo es.

A primera vista puede parecer que el hecho de que no exista en los pueblos un rechazo esencial para la influencia exterior significa una actitud noble de benevolencia y comprensión. Sin embargo, el hecho, en la práctica, puede significar otra cosa y dar resultados muy diferentes de los que habría que esperar de esos sentimientos. El hecho puede obedecer a una indiferencia pasional, y sabido es que sin tensión pasional no hay producción intelectual. El resultado puede ser la contradicción anuladora que origina toda acumulación donde no se discrimina ni se excluye nada.

Pero el peligro más inmediato que esos males acarrearán a las producciones del espíritu es la escasez. Cuanto más tibio y difuso es el clima moral de un país más carece de fuerza el artista para someterse al sacrificio que implica la creación. Por esto es tan frecuente hoy día ver a los que se ocupan en un trabajo intelectual sucumbir al desánimo, perder días y meses en la inactividad causada por la indecisión, hacer cábalas sobre las probabilidades de éxito, reflexionar sobre qué es lo que el público quiere, en vez de trabajar por íntimo impulso, sin atender más que a la propia voluntad de creación.

Por esta razón se produce tan poco, y lo que se produce cuando no es procaz es tímido.

Sin duda la obsesión más funesta para la obra del espíritu es ésta, ¡tan corriente hoy día! de pretender adivinar lo que el público quiere, "ciertos temas ya no tienen interés, el escritor tiene que traer un mensaje", etc. . . . El resultado de estos prejuicios es la inhibición.

La energía se pierde en buscar fórmulas infalibles, combinaciones nuevas de sentimientos o de fenómenos cuya fuerza dramática consista

en la perspectiva violenta, en el equilibrio inestable, en mantener sobre un ángulo lo que siempre asentó sobre un plano. Pero este mal no se puede combatir con censuras, es inútil repetir que lo de antes era mejor, porque el caso es que hoy ya no es posible aquéllo.

Solamente entrando en el juego a todo riesgo se puede tener la esperanza de que al margen de los problemas geométricos que es preciso resolver, brote, como los dibujos automáticos junto a un proceso o un croquis de ingeniería, una fauna y una flora alimentadas por nuestro residuo cordial. En esas imágenes laterales, modestamente esbozadas alrededor de las grandes ideas que el público ávido de sorpresas exige, pueden volver a brotar las nociones íntimas que poblaron el mundo de nuestra experiencia. Y esas nociones son para cada uno datos materiales llenos de sentido, cosas que responden a un nombre, nombres que pertenecen a una lengua que nos ha sido dada por el ser que formaba nuestro istmo con el universo. Cuando todo ese conjunto de cosas y de nombres, enlazados por el vínculo materno que une a la tierra con el cielo, vuelva a emerger por entre la combinación de peones torres y alfiles, volverá a tener la obra de arte su aura nacional.

Pero aunque esta cuestión se plantea generalmente respecto a la obra de arte el origen de la incertidumbre que delata está en la vida. Es la vida íntima de los pueblos, en sus formas familiares y urbanas, en sus creencias e inclinaciones la que titubea y decae en el sentido nacional, porque la influencia del arte en la vida tiene hoy un instrumento no comparable con los anteriores. El cine influye sobre los pueblos no como pueda influir el arte sino como influye la transposición real de un medio a otro. El espectador del cine no tiene la sensación de haber visto o leído tal hecho sino de haberlo vivido. Por esto a propósito del cine surge con insistencia el tema de lo nacional y surge ahora precisamente porque ya se tienen experimentados sus efectos.

En el tiempo que se escribía sobre cine nadie se preocupaba especialmente del carácter nacional. ¿Qué manifestaciones nacionales podemos encontrar en el cine europeo? El alemán fué siempre netamente alemán y el francés siempre netamente francés, pero lo eran porque además de que los actores tenían tipos representativos de su país y de que las historias pasaban en ciudades conocidas inconfundibles, a sus respectivas tendencias estéticas, se les podía aplicar los términos *realismo* y *expressionismo*, enteramente igual que a cualquier otra creación de esos países.

En España, en cambio, donde el cine no fué nunca más que un balbuceo ineficiente, pretendió con frecuencia tener carácter nacional, te-

ner carácter, que es lo mismo. En los años, del 30 al 35 es evidente que no había en España el menor espíritu nacionalista, sin embargo se buscaba el carácter, se vestía a los actores de baturros de gallegos o de majos, se llevaba al cine una mascarada que denotaba una trágica inconformidad, una desoladora inseguridad del presente. Este conflicto intrínseco del cine español, del que aún no se ha curado, pues —nunca se afirmará bastante— es por completo independiente de toda circunstancia política, se demuestra incontestablemente con los escasos aciertos logrados. En cuanto el cine español retrocede en la historia se dignifica, actores y directores saben por donde andan, el gesto y el acento tienen sentido, copian una realidad comprendida que les libera de la vida de ciudadanos del siglo XX, que viven sin comprender.

Es decir que si buscamos las escasas realizaciones decorosas del cine español encontramos que son netamente españolas y, en tanto que cine, exactamente iguales a cualquier película histórica de cualquier otro país.

Lo nacional en el cine europeo no fué nunca más que una condición interna que participaba de las cualidades nacionales manifestadas en las demás artes y el caso más representativo de la búsqueda perseverante de lo nacional es el del cine ruso. Este cine que empezó triunfalmente a raíz de la revolución, es de suponer que dentro de Rusia sean sus producciones numerosísimas, suficientes para abastecer al enorme pueblo que las consume, pero en las que han salido del país durante 30 años que llevan trabajando en pleno dominio de la técnica y plena protección de la industria, no han logrado dar una nota nueva. Del *Acorazado Potemkin* a *Arco Iris* no hay un solo paso, un único acento, la épica de la revolución y de la guerra, sigue manifestándose a través de 30 años, sin que una sola película de la vida corriente haya logrado salir al mundo. De esas películas heroicas pasa este gran cine, cargado, saturado de posibilidades materiales, a las películas históricas para realzar con ellas el carácter nacional. La vida moderna del hombre de la calle, con sus dramas cotidianos, no aparece en el cine ruso, al menos en el que se conoce. Esto parece corroborar la idea sostenida por muchos de que existe una semejanza entre el carácter ruso y el español: nada más falso. Que puedan coincidir estos dos pueblos en algunas actitudes negativas, no quiere decir que existan entre ellos semejanzas esenciales.

Y ahí, precisamente, en ese drama de la vida moderna, es donde ha logrado el cine americano un insuperable cine nacional.

Remontándonos a la primitiva época del cine en que sus imágenes sobre el muro, no decían más que cualquier pintura rupestre: un ca-

ballo que corre, un hombre que pega a otro o que persigue a una mujer, de todas aquellas imágenes las que prevalecieron fueron el cowboy y el indio, los caballos enlazados en la carrera, las diligencias asaltadas por los bandidos del sur con sombrero ancho ¿quién puede recordar los intentos de imágenes en movimiento de algún cine europeo?

Cuando el cine nació ante nuestros ojos, nació con él su criatura, el hombre americano.

Hace 30 años (o diez o quince días) cuando veíamos las películas del Oeste ¿pensábamos que los americanos hacían cine nacional? No, pensábamos que hacían cine de aquello porque era muy cinematográfico, pero aquello era su espíritu más genuino. Con qué amor, con qué convicción, con qué satisfacción están realizadas esas películas que todo el mundo dice tan tontas, pero que todo el mundo va a ver porque rebosan de vida y de realidad. Toda la historia de la América del Norte está ahí. Pero no la historia de los hechos históricos, nadie se preocupa de saber si el hecho que narran pasó, o no pasó jamás. Son historias porque son la expresión de un pueblo tal como es, y, sobre todo, tal como quiere ser.

Y es más: El cine americano no es solo nacional al representar esos hechos que evocan su momento heroico: en todo momento escribe con soltura, con profusión, con naturalidad su prosa cotidiana. Todos sus tipos, sus malhechores y sus filántropos pasan por la pantalla sin haber pisado jamás las tablas, ¡Singular autenticidad del cine americano! Ni el más ligero contacto con el teatro. Lo nacional aparece aquí porque no es como en Europa una nueva técnica con la que ciertos pueblos que ya expresaron en su lenguaje propio su visión del universo pretenden retratar esta vida actual, a la que apenas asienten: es un arte nuevo que refleja una vida nueva, que no había tenido expresiones máximas en otras artes y que se vuelca en ésta de modo inmediato, por pura intuición.

Los contrabandistas de la época del abstencionismo, los cuákeros, los bandoleros, los gangsters se nos han impuesto y no precisamente porque tengan mucho carácter. No hay en ellos nada de pintoresco; los europeos de cualquier parte que los hemos frecuentado durante toda nuestra juventud no les encontramos nada exótico al contrario, nos resultan transparentes. No hay un solo matiz por sutil que sea que pueda escapárenos o parecernos oscuro a los asiduos del cine. El hombre americano es una evidencia universal que conocemos en todos sus rincones. Claro está que el cine no es el único arte de la América del Norte pero el

poder de su evidencia como testimonio no creo que sea superado por ningún otro.

Conocemos poco la literatura americana, pero, por ejemplo, ciertos conceptos sobre Norteamérica muy difundidos y aceptados parecen no emerger en el cine de modo notable. La tan comentada mezcla de razas, la heterogénea composición de la gran metrópoli, se dibuja a veces como un telón de fondo, vago y silencioso, porque lo único que tiene forma, que tiene voz y voto en el cine americano es el espíritu anglo-sajón.

Pero aquí tocamos con uno de los puntos más peligrosos y es preciso aclarar bien el alcance de estas palabras.

Con lo que acabamos de afirmar no queremos decir ni remotamente que el espíritu anglo-sajón no conceda voz ni voto a los otros espíritus que pueblan Norteamérica.

En un arte pujante e incalculablemente prolífico es inocente suponer que existan vetos o barreras impuestas a la creación. Si el espíritu anglo-sajón predomina en el cine americano es porque es el más poderoso, quiero decir el más fecundo, y si su producción inmensa, aventada, como un polen, sirve para todos, satisface a todos, (y el éxito de la industria no engaña sobre ese punto) es porque todos asienten a él todos quieren que su América sea eso, el espíritu anglo-sajón. Todos reconocen y aceptan que su América proviene de Inglaterra— aunque algunos provengan del Senegal o de Nápoles— los puritanos trazaron el mapa espiritual y ese trazado sigue vigente, con las ligeras modificaciones que impone la práctica y con las probabilidades intrínsecas de corrupción, naturales a toda obra humana.

La adhesión, el asentimiento integral de Norteamérica a ese su espíritu anglo-sajón, se demuestra, además de por todo lo dicho, por una circunstancia de su cine aun no señalada. El cine americano tiene un injerto de otro cine, también poderosísimo como expresión nacional: el cine judío. Son contadas, son escasísimas las películas judías: las buenas, excelentes como películas, como expresión nacional, insuperables. Desde el punto de vista cinematográfico estas películas tienen la tara de su teatralidad. El gran teatro judío se refleja en el cine y en esta forma influyó en cierto modo, sobre el cine alemán. Un algo gesticulante y fantasmal un algo cerebral y abstracto sin relación directa con las imágenes reales, tal como las ve el hombre que tiene ojos. Pero en esto mismo consiste su especial valor.

En el cine americano no imprimió el cine judío ninguna de estas características. Los numerosos actores y directores judíos que trabajan

en Hollywood se pliegan rigurosamente al tono de la vida anglo-sajona. Sólo el arte de Charlie Chaplin conserva su independencia total: es arte íntegramente judío. El cine de Charlie Chaplin es el único cine judío que no copió nunca el teatro, que empezó produciéndose con la técnica americana, con su balbuceo y su elementalidad. Sólo su tipo fantochesco es como todo arte judío abstracción. Pero Chaplin le inserta magistralmente en el mundo americano, crea climas y escenarios de la vida bárbara del pueblo en formación por donde discurre el muñeco extrahumano que parafrasea un espíritu secular.

Chaplin no ha sido imitado ni continuado. Algo del humor judío rebrotó en los Marx y en algunos otros cómicos, pero ninguno consiguió como Chaplin crear un orbe homogéneo, todos lograron sus efectos, generalmente, a base de disonancias. El hecho es que el cine americano ha mantenido esta poderosa rama dejándole toda su autonomía y sin influenciarse de ella, sin desviarse de su camino. Toda la ironía de Chaplin no ha hecho tambalear a los rascacielos. Al contrario el arte de Chaplin ha envejecido y el cine americano, el de la prosa de la vida, sigue pujante.

Todo lo que va dicho sobre el cine americano puede parecer un elogio entusiasta, y, en efecto, es un elogio, porque los valores que señalamos merecen sin disputa ser elogiados. Pero esto no quiere decir que no tengamos que hacer también inculpaciones gravísimas al cine americano.

¿Cómo enjuiciar, si admitimos la fabricación de armas mortíferas al fabricante que expida las más perfectas? Es obvio que habrá que reconocer que es un buen fabricante. Y si nos lamentamos ¡nunca bastante! de la moral divulgada por el cine americano, no por eso dejaremos de reconocer que está bien divulgada. Pero esa moral no la han inventado los directores ni los productores del cine: hay toda una literatura, toda una filosofía, todo un estilo de vida de los que dimana esa moral.

La lucha por la vida bordeando el delito, la espantosa mezcla de la sexualidad con el crimen y el robo, la persecución, la caza del hombre, el baleo, el golpe. ¿Porque hemos de execrar al cine americano por haber difundido en el mundo estos productos? ¿Existe algún punto del globo donde se los hayan rechazado? Los pueblos que han tenido bases distintas, que normalmente deberían encontrar todo eso extraño e irrespirable, lo devoran a diario con fruición, reaccionan perfectamente a tono, y, lo que es más grave, procuran copiarlo. No son capaces de crear

un estilo de vida francamente opuesto, sólo encuentran estímulos, en los temas y conflictos a que el cine americano les tiene habituados.

De los dos cines que han surgido después de la última guerra el inglés tiene sin duda la característica de su finura, de su concienzosa elaboración, pero no difiere fundamentalmente en espíritu del cine americano: crímenes, fantasmas, conflictos psicológicos y el admirable Enrique V, admirable como visión, pero por completo ajeno como drama a todo sentido actual. En cambio el cine italiano que en un principio cuando se dieron *Un yanqui en Italia* y *Roma ciudad abierta*, todo el mundo murmuró "influencia americana, los americanos les dirigen esas películas para hacer propaganda". Al poco tiempo, sin desechar esa influencia, sin hacer nada nuevo ni buscar la menor originalidad, sólo con la exhuberancia de su verdad, enfocando la vida italiana —con máquinas americanas probablemente— profunda en lo más superficial, con el valor verdaderamente heroico de exponer temas morales, sanos, puros, eternos, latinos, sagrados... Ahí está ese cine nacional de un pueblo que ha recorrido todos los círculos infernales, pero que todavía puede desnudar su corazón ante la cámara y deslumbrarnos con su belleza.

Aquí en la otra América, también el cine mejicano se ha apoyado en sus comienzos en la técnica extranjera y esto no le ha perjudicado en nada. Hoy día conserva de la influencia norteamericana la perfección de la imagen y la frescura del elemento humano que no tiene jamás carácter profesional, que parece sorprendido por la cámara en su ingenua rudeza. Por lo demás el cine mejicano siempre parecerá nacional por el inevitable carácter de este pueblo.

Pero no es sólo nacional por su carácter sino porque su carácter responde a su sentido: el pueblo mejicano también es un pueblo que asiente a lo que es y el carácter nacional de su cine probablemente está logrado sin propósito alguno.

A lo nacional que se puede expresar en el cine, no es posible darle la intensidad sintética que alcanza la obra literaria de calidad más, claro está, que cuando reproduce una de esas obras, pero la producción cinematográfica es muy abundante y consume gran número de argumentos banales.

Esos argumentos delatan también el espíritu nacional revelando un género de humor, un determinado sentimiento de lo trágico, de lo honesto, de lo infame, un orden de cosas aceptadas o rechazadas.

Influir en esa gran producción consistiría únicamente en poner de moda un modo nacional, reflejar la vida que se ve en la calle y la que

queda encerrada en las casas, pues el cine tiene que tener ante todo ese clima de intimidad que pone ante los ojos del espectador lo que no vieron más que las paredes, e incluso lo que sólo sucedió en las estancias de la mente.

El medio más razonable para sacar a flote la última intimidad de un pueblo es sin disputa espumar de la producción literaria de primer rango las obras más substanciosas, no las más vistosas, las más íntimas, las más intensas, realizarlas con fidelidad y tratar de que la gente responda. Si ese milagro llega a obrarse ya se puede dar por trazado el camino. En todo arte hay que aspirar a ser imitado. El cortejo de las imitaciones corrobora la realeza de las grandes obras, es utilísimo, repite la lección a los espíritus laxos, que no saben obedecer a una sugestión brillante pero que acaban cediendo a una insistente costumbre. No hay que olvidar a esos espíritus laxos, que devoran a diario con naturalidad los detritus que se les sirve, hay que insistir hasta obligarles a cambiar de plan nutritivo. Pero el que acometa esta empresa, que forzosamente ha de consistir en dirigir, sugerir o seducir, tiene que empezar antes de nada por elegir. Para hacer algo con sentido hay que decir *sí* a ciertas cosas y *no* a ciertas otras. Pero no, *si* o *no* dictatorialmente; *si* o *no* vitalmente. Hay que entrar en ciertas cosas y procrear en ellas, hay que salir de ciertas cosas y sacudirse el polvo de los zapatos.

Lo nacional en una producción artística que como la cinematográfica tiene tal poder de exteriorización, es decir, que en poco tiempo se hace juzgar por la nación entera y seguidamente da la vuelta al mundo, tiene sin duda importancia enorme para el prestigio de un pueblo. Pero es evidente que ese espíritu nacional no es de incumbencia exclusiva del cine: cuanto más definido esté en la vida ordinaria más fácil y espontáneo le será al cine copiarlo.

Hay otro plano en el que el cine tiene que trabajar él solo por el honor nacional, y ese plano se puede definir de un modo que parece simple y no lo es. Para que un cine sea una muestra valiosa del espíritu de una nación, tiene ante todo que ser bueno, tiene que ser simplemente de calidad como la industria química o la textil.

Y, ¿en qué consiste que un cine sea bueno?

En que esté realizado en todo momento con amor y con largueza. Amor del oficio: el cine es detalle ante todo. Un cine donde falte la riqueza del detalle no es más que un producto grosero. El detalle, el personaje secundario, el detalle y el movimiento secundarios de ese personaje. La complejidad en el desarrollo de los argumentos que no parezcan

narrados por el ir y venir de dos o tres personajes sino que resulten urdidos en un mundo múltiple y profundo como el de la realidad misma. La exactitud de los tipos respecto al carácter que representan que no puedan parecer jamás trasplantados de clase, de raza, de edad o de temperamento, que parezcan nacidos por y para lo que están representando.

El cine aunque se aprecie con los ojos es en realidad un proceso interior y esto obedece precisamente a una de sus condiciones físicas. La inexactitud del tamaño de las imágenes con relación a la distancia, hace que el espectador no tenga una noción clara y constante de su situación respecto a la pantalla. Cuando asistimos a un drama en el que podemos percibir el aliento del actor y ver brotar sus lágrimas entre las pestañas, es evidente que o bien sentimos que ese drama sucede dentro de nosotros, o bien que nos encontramos en el aposento mismo donde está sucediendo. El cine se vive con una proximidad que exige más que un juicio sereno una reacción de afectos. El cine es bueno si logra que el espectador quiera vivir allí donde suceden sus dramas, si tiene una fuerza de seducción como para que todos sus elementos, actores, escenarios, muebles, paisajes, encadenen el espíritu del espectador como para destruir la distancia real, como para lograr ese milagro de proximidad que es la fuerza erótica del cine.

En resumen: Lo nacional en el cine consiste en mostrar la vida de un pueblo tal como es en lo ordinario, en lo cotidiano, sin mascarada, sin traje regional, sin intención didáctica: sólo con rigurosa sinceridad y con calor. La perfección de las imágenes, la intensidad y la veracidad en las situaciones morales serán así gloria nacional en proporción de su calidad intrínseca. El espíritu nacional debe valerse del cine como de una cadena magnética en la que las esencias y valores del ser íntimo que expresa puedan comunicarse ilimitadamente y aprisionar, captar, convencer.

Esto en cuanto al cine. La dimensión e inminencia de este fenómeno o elemento que es el mundo cinematográfico absorbe la atención y ocupa el espacio avasalladoramente, pero no hay que olvidar que como dijimos ya, la cuestión de lo nacional se extiende a todo: a las formas de vida, a las lenguas, a las más simples actitudes psicológicas. El examen de todo esto tiene que quedar para otra ocasión.

Es frecuente en nuestros días temer —y no sin motivo que el espíritu nacional pueda convertirse en un monstruo voraz que se nutra en forma vampíresca sin escrúpulos. Pero nada impide que se manifieste en otra forma: el mayor síntoma de grandeza es la hospitalidad.

Sólo puede dar el que tiene y sólo tiene valor el dar si se da lo que se ama. Dar lo que es la esencia propia legítima, secularmente íntima, tiene la ventaja de que no puede empobrecer, no puede agotar el caudal sino multiplicarlo.

Lo nacional cuando se refleja en el arte como amor provoca amor.

## TENDENCIAS DE LA POESÍA ARGENTINA ACTUAL

REFERIR el tema de la poesía argentina a una realidad espiritual propia, implica un acto de distinción muy calificado que rendirá su fruto en la medida del esfuerzo de cada uno, pues la naturaleza de su contenido corresponde a un hecho que, por ausencia de una verdadera crítica literaria dentro del país, no ha sido bien determinado, resultando, por lo tanto un poco improbable su particularización como movimiento que exprese las características profundas de un espíritu nacional. Hablar de poesía argentina significa hablar de autores argentinos y no precisamente de un temperamento peculiar que obre como un distintivo racial o cultural, lo cual resulta claramente discernible cuando se lo refiere a la poesía inglesa, francesa o española. Estas conservan o mantienen una modalidad secular que les proporciona el propio genio del idioma y sus tradiciones espirituales y estilísticas. En este sentido, nuestra poesía es reciente y está afectada por corrientes puramente literarias y, a veces, no asimiladas a un gusto nacional. Carecemos de tradiciones jerarquizadas y por lo mismo resulta difícil hablar de las tendencias de nuestra poesía, como de un valor reconocible y constante. La fuerza de una tradición está implicada por el logro de sus fines y toda tendencia literaria legítima persigue una finalidad que, referida a nuestra condición de hombres, no es otra que la afirmación de ese principio básico que rige toda conducta humana: la libertad. Los que creen que una tradición es el producto de la costumbre o el acopio de los implementos del pasado, excluyen su vigencia y desvirtúan el fundamento espiritual de los pueblos. Una tradición vale, por así decirlo, en la medida en que ésta se perpetúa en el tiempo y sobre todo

por su capacidad de crear formas nuevas que impliquen una continuidad y no una negación del presente. Nosotros no podemos hablar de una tradición poética argentina porque ella no ha sido verificada en los valores permanentes de la poesía.

Los que pretenden hacer una distinción específica entre las formas o maneras expresivas originariamente nuestras que afectan el lenguaje poético y las propias del idioma clásico español, destacando con esto una peculiaridad incontrovertible y temperamental, tendrán que convenir en último término que éstas proceden de una modalidad no exclusivamente nacional, sino americana, es decir, de un complejo cultural común que se diversifica según los usos regionales del idioma, pero cuyo proceso psicológico y lingüístico es el mismo en los pueblos hispano-americanos. Gran parte de la producción en verso de nuestro país, está acondicionada por este proceso psicológico que, a veces, tiene un encanto muy destacable como en el *Martín Fierro* o en el *Fausto*, pero que en manos de escritores-poetas menos vigorosos se convierte en pesada muestra de un pintoresquismo patriotero e insípido.

Más bien, si se quiere buscar una poesía intencionalmente nuestra, en la que se haya dado una auténtica preocupación por fijar el temperamento recóndito del hombre argentino, se habrá de recurrir a aquella que se escribe promovida por un sentimiento de soledad en las ciudades, aquella que sin llegar a convertirse en "torre de marfil" o en testimonio de ningún complejo de inferioridad, busca el apartamiento espiritual como un refugio ante el fragor incontrolable de la vida moderna. Quizás los mejores poetas argentinos actuales estén impregnados por este sentimiento de la soledad que los redime de la falta de tradiciones valiosas. Esta actitud, por otra parte, implica, en la mayoría de los casos, una ausencia de vida apasionada y desbordante, una falta de valentía en el mundo de la imaginación, la complacencia en un formalismo externo y premeditado. Poetas como Bernárdez, Molinari o Borges, no han podido, en cierto sentido, superar nunca la tragedia de la soledad como consecuencia de esa imposibilidad de participar ni siquiera como sus profetas, en ese orden individualista, materializado y necesario que constituye actualmente la vida argentina.

Lo que caracterizaría y constituiría la mejor poesía argentina, en su esencia, sería ese estado de acentuación angustiosa en el drama de la inadaptación, estado que a fuerza de ahondar en los subsuelos de la conciencia creadora ha terminado por convertirse en la medida de una profundidad humana y ejemplar. La poesía argentina está en pleno des-

arrollo y ya han sido dadas algunas experiencias literarias que, como veremos, influirán poderosamente en futuras generaciones, las que estarán exigidas por un patrón espiritual o literario que les permitirá aventurarse en los dominios de un orden jerárquico más universal aunque más propio.

Se ha dicho, hace un instante, que la actividad poética en la Argentina es reciente. En realidad, comienza con el sacudimiento modernista que Rubén Darío promovió en las letras hispano-americanas, y más exactamente con Lugones. Hasta entonces, la poesía había sido utilizada como un medio o modo aprovechables para facilitar la expresión de motivos diversos, líricos o cívicos, pero nunca como un orden de belleza absoluto y trascendente. La poesía no era sino la ejecución de ritmos métricos vacuos y pegadizos, sin presencia de ningún esfuerzo, sin estructura interna, poesía sentimental, doméstica, o como en el caso de Almafuerte, una especie de Whitman argentino, gritona, relamida, malhumorada y de un ateísmo reversible y creyente. Con Rubén Darío se inicia una preocupación formal más elevada tendiente a hacer rendir al idioma la riqueza de sus ritmos y sus rimas, despertando la necesidad de imágenes nuevas, esencialmente poéticas. Sin embargo el modernismo en nuestro país no dió frutos que pudieran compararse con los del eximio maestro, si se exceptúa a Lugones. El movimiento se trocó rápidamente en un tipo de poesía vaga, llena de sugerencias inaprehensibles y noctámbulas. Los poetas se enmarañaron en un simbolismo amodorrado que los indujo por caminos ajenos a la verdadera poesía. Sus perpetraciones líricas son de tan segundo orden que ni importan un valor literario ni significan nada dentro de ese orden espiritual que constituiría nuestra individualidad histórica. Un solo poeta se destaca en este período y es Enrique Banchs, cuya poesía parnasiana conserva todavía un encanto especial, un poder de comunicación emotiva lleno de autenticidad, que lo convierte en un poeta de permanente interés inclusive para los espíritus más exigentes. Banchs, que dejó de escribir tempranamente batido por la presencia del genio de Lugones, representa en nuestra literatura uno de los intentos más puros por deslindar lo poético de toda contaminación espúrea.

Con Leopoldo Lugones la poesía argentina alcanza un nivel de valor extraordinario. Originariamente surgido dentro del movimiento modernista, ha dado a nuestra vida literaria el impulso suficiente para convertirla en una proyección de su propia fuerza inspiradora. En él, decía Rubén Darío, "revélase la inagotable mina verbal, la facultad enciclo-

pédica, el dominio absoluto del instrumento y la preponderancia del don principal y distintivo: la fuerza". Esta fuerza, esta pujanza viril de su temperamento que en los últimos años lo llevó a un estado de obsesión ideológica y que constituyó la causa de ese pecado cuya redención no podía ser sino el suicidio, es al mismo tiempo que el don originario, la virtud misma que acondiciona su poesía. Los poemas de Lugones son una verdadera demostración de fuerza inigualable.

Aunque Lugones por su aparato verbal pertenece al modernismo, su genio no halla cabida dentro de esta escuela literaria. Dotado de una gran cultura clásica, de un conocimiento directo de las fuentes de las literaturas europeas, habría de sobresalir prontamente e inclusive superar el movimiento en lo que este tenía de estereotipado y limitado. Lugones que estaba llamado a ser el padre de los poetas argentinos, desde el comienzo de su vida de escritor afirmó su personalidad y su independencia, recogiendo de sus experiencias profundas un material propicio para levantar los cimientos de nuestra espiritualidad. A pesar de las vivas influencias que padeció de poetas franceses como Albert Samain y en especial de Jules Laforgue de quien tomó el tema básico de su *Lunario sentimental*, no violentó nunca las raíces que como mediterráneo auténtico prevalecían en su temperamento. Los romances del Río Seco son una prueba de ello, y en ese libro hay una característica notablemente nuestra, no por el paisaje que los envuelve ni por los tipos humanos a que hace referencia, sino por el espíritu perspicaz e irónico que los constituye. La generación Martín Fierro que surgió como reacción al propio Lugones, no perdió de vista las tentativas del maestro, y, pasado el frenesí de las disputas literarias, ha proseguido en la búsqueda de esos elementos de nuestra individualidad. Lugones había dejado trazado, dentro del mundo de la poesía, un camino propicio para el desarrollo de las más altas facultades de nuestro temperamento, sin traicionar nunca el valor independiente de la poesía que no permite otros ingredientes que los que su naturaleza selecciona.

Cuando nos aproximamos a la poesía contemporánea la visión se dificulta porque en ella prevalece la pasión, el gusto personal y el interés exclusivo. Sin embargo, si quisiéramos medir el alcance no sólo en el logro de la belleza sino en su intención espiritual, debemos someter la poesía actual a un rigor de distinción estricto, de lo que constituye en su orden específico la creación poética. A este fin estimamos tres dimensiones que actúan simultáneamente y configuran la poesía. En primer lugar, lo que llamaremos la *experiencia poética*, considerando esto como

el término de relación entre el inconsciente y la conciencia del creador, ese padecimiento funcional del alma que tiende a la objetividad y que se identifica con el propio ser del poeta, con su temperamento real. En segundo término, lo que designaremos como el *mundo de la imaginación*, o sea la objetivación de los valores propios de la poesía, el mundo de las imágenes poéticas, de las metáforas, de las combinaciones verbales, de los ritmos. En último término, lo que se refiere al *comportamiento espiritual* del poeta frente a su época, frente a tradiciones vigentes, aquello que le da importancia en función de una realidad cultural y social. Estas tres dimensiones distinguen una poesía de otra y establecen sus valores diferenciales. En algunas, por ejemplo, no tiene representación ninguna de ellas y se originan por el simple motivo de hacer versos sin un fundamento verdadero que los acondicione. Otras excluyen por incapacidad del propio poeta, alguna de estas dimensiones, faltándoles, por ejemplo, ese sentido de la época o esa filiación con tradiciones eternas que le den orientación dentro de las nuevas modalidades poéticas. Otras, contando con un material rico de expresión, carecen de una verdadera experiencia de lo inconsciente, convirtiéndose, por lo tanto, en un formalismo frío y premeditado. Por último, contando con una verdadera experiencia poética y teniendo el sentido de la época, el poeta no alcanza a dar a su poesía un valor universal, por no haberla adecuado a un estilo imaginativo nuevo y original que importe dentro de sí una perspectiva distinta y vivifique por lo mismo la naturaleza de la poesía.

Este método, así propuesto, nos facilitará una apreciación menos personal y más segura cuando nos refiramos a los poetas actuales. Pero desde luego podemos señalar una ausencia común en ellos que se refiere al comportamiento espiritual. Ningún poeta argentino actual ha experimentado esa necesidad de penetrar en el sentido de su época y ni siquiera se ha erigido como profeta de una sociedad que tiende al caos, ni se ha esforzado por sostener ideales que puedan orientar la vida espiritual de nuestro país hacia un orden de integración humana. Esta falta de dimensión universal afecta a la pujanza de nuestra poesía y la limita. Ella se desenvuelve en un terreno personal, de hondo recogimiento en la soledad, en esa soledad de los elementos naturales, de las ciudades vacías, de los paseos sentimentales y metafísicos. Ninguno de los poetas argentinos actuales busca la vida, ninguno está sustentado por la fuerza del mito, sino que ellos transitan por los seguros cauces de formas literarias brillantes, pero desprovistas de un contenido profundo que suponga la con-

tinuidad de algo que se define en el tiempo y discierne los valores de una tradición propia.

Uno de los casos más notable de nuestra literatura lo constituye Jorge Luis Borges, a quien por sus méritos le hubiese tocado representar el papel de verdadero director espiritual de nuestra generación de no haber mediado en él una extremada tendencia hacia el esoterismo. Su obra poética contiene valores literarios notabilísimos y a él se debe el logro de un idioma, por así decirlo, argentino. Sus giros como "la luna atorrande por los campos", le han dado una característica criolla inconfundible. Pero su talento literario no ha podido superar cierto amaneramiento externo, y su poesía está aprisionada dentro de esa frialdad que llamaremos el "borgismo" y que lo inmoviliza y le impide el desarrollo hasta sus últimas consecuencias de su personalidad creadora. De otra manera, su cultura literaria permite el arribo sólo a gustos quintaesenciados y difíciles y no a discernimientos urgentes y críticos. A esto se debe que Borges haya constituido un grupo cerrado de escritores que se esmeran en introducir a sus obras teorías de religiones y culturas esotéricas que apenas son conducentes en el campo de las influencias literarias por constituir precisamente el término de una aventura premeditada del pensamiento. La erudición de Borges, como en el caso de Joyce, forma parte de su creación literaria y configura el suelo donde reposa su experiencia poética. La cultura literaria de Borges, es por así decirlo una invención suya, pero está desligada de los vínculos que la unen a la vida, y se convierte, por lo tanto, en muestra de su ingenio y no de su poder. Borges por su temperamento cultivado y poco natural, no ha podido convertirse en el maestro de una generación que sólo recoge la pasión de sus escritores y absorbe el sentido profético que estos puedan comunicarles. Sin embargo, la influencia de Borges más verificable se refiere a sus formas literarias, a esa capacidad de síntesis del pensamiento, a esa modalidad castiza y criolla de sus versos que algunos poetas jóvenes pretenden imitar y que no pasa de ser una muestra estereotipada del borgismo.

Francisco Luis Bernárdez, poeta de la soledad espiritual, ha dado a la poesía argentina una nota distinta pero hondamente perceptible. Compenetrada en una profunda experiencia religiosa, su poesía busca los elementos que constituyen la sustancia de la vida humana. En sus poemas palpita la resonancia de su angustia, pero su poesía se identifica con la felicidad, con esa felicidad que consiste en ser. Esta actitud por implicar precisamente el arribo, el punto de llegada de una convicción,

rehuye la duda, la desesperación, y no llega a trascender el impulso de una pasión agónica. Hay en Bernárdez cierto dramatismo, pero este tiene un carácter más bien teológico pues sirve para afirmar por contraste esa última realidad que es el amor. Esta experiencia requiere el uso de formas adecuadas que permitan, dentro de un rigor formal, el juego de los conceptos esenciales de la vida y de la muerte. La estructura interna de los poemas de Bernárdez es clásica —en el sentido retórico— y esto, lejos de ser una virtud, es más bien una limitación pues impide el libre juego de la imaginación o la manifestación de ese trasfondo misterioso del alma que afirma a través de la voz del poeta el temperamento de los pueblos y el sentido de las épocas. Por eso Bernárdez quizás sea el poeta menos influyente sobre futuras generaciones, aunque su poesía resulte a veces extremadamente bella y tenga el valor de lo perdurable.

En cambio, Ricardo E. Molinari es un poeta de alguna influencia, pues su preocupación formal, su afán por lograr expresiones nuevas y herméticas, facilita los medios para una tentativa ulterior por parte de generaciones recientes dentro del mundo de la poesía. Sin embargo sus poemas no revelan una experiencia de lo inconsciente y, por lo tanto, carecen de temperamento o temblor humano. Lo mismo sucede con Leopoldo Marechal, poeta por otra parte rico en el uso del idioma, que ha reducido su poesía a una pura muestra de sensibilidad, desviándola hacia su mundo íntimo, donde los sentimientos de amistad, los recuerdos de la infancia, la exaltación patriótica, encuentran una expresión armoniosa y llena de belleza, pero que por carencia de dramatismo se torna incomunicable y poco alentadora como tendencia literaria.

Otros poetas menos importantes que estos cuatro de la generación Martín Fierro, ofrecen, en sus medios, idénticas características y no proporcionan el fundamento espiritual suficiente para erigirse en los conductores de las nuevas generaciones.

Las nuevas generaciones tendrán que considerar el esfuerzo de esta anterior, sus alcances y sus limitaciones. Esta les ha legado un instrumento poético puro y ha resarcido a la poesía de toda penosa servidumbre. También ha demostrado que la voluntad y el rigor pueden volver fecundo el más árido dominio. Ellos han creado un idioma poético propicio para los cantos más elevados. La poesía argentina tiene ya la medida de su propia exigencia. Esta generación ha realizado una hazaña indudable, pero no hay que olvidar que ella por carencia de ese sentido de la época que en poesía significa cierta capacidad de profecía, cierto desinterés frente a la vida, cierto heroísmo en el mundo de lo impro-

bable y lo riesgoso, no ha podido ser la sostenedora o creadora de una poesía capaz de dar valor universal a nuestro temperamento más recóndito. Ha ahondado en su propia soledad porque ha sido incapaz de crear un mito que oriente nuestra vida espiritual. Su fracaso, en este sentido, es también su legado y por eso las nuevas generaciones tendrán que subsanar esta incapacidad o perecer. En esto pueden cifrarse sus tendencias. Ellas tendrán que levantar como faros de sus orientaciones un principio de integración humana en el mundo de la poesía. Unirán a su experiencia espiritual una cultura literaria legítima que les permita realizar con propiedad una poesía que entrañe un sentido del hombre como principio y fin de toda libertad. Quizás esta libertad no consista en otra cosa que en la fidelidad consigo mismo y con la época, en la facultad de no mentirse nunca ni evitar responsabilidades. Una generación responsable de su papel en el tiempo, podrá entender el sentido aleccionador que encierran estos versos:

*Sin antes ver la nube no goces de la lluvia  
ni cantes a la rosa sin ir por el jardín<sup>1</sup>.*

EMILIO SOSA LÓPEZ

<sup>1</sup> E. L. Revol: *Antiguo dios*.

### VIII. IDEAS Y LETRAS EN LA INGLATERRA DE HOY

## LA MUJER INGLESA ACTUAL

HACE algún tiempo, en una exposición del vestido en el siglo XIX, se veía extendido en un mostrador un sencillo traje de seda negra. Aun cuando constituía una gala tan simple, este vestido estaba cargado con la personalidad de la que fué su dueña, y los observadores reconocían inmediatamente que había pertenecido a la reina Victoria. De igual manera las mujeres inglesas, aun cuando se adaptan a la moda femenina del momento, le infunden a la moda su propio carácter. ¡Siempre se reconocerá un vestido de mujer inglesa como usado por una mujer de nuestra raza, y no otra! Es notable que en

estos días de producción en masa y uniformidad la mujer inglesa siga siendo, sin embargo, tan inconfundiblemente inglesa. Cualquiera sea la generación, o la clase social, o la localidad de que provengan, todas ellas son reconocibles como del mismo tronco que Jane Austen, Florence Nightingale, Miss Pankhurst, la Nurse Cavell, Virginia Woolf, Edith Sitwell y la Princesa Elizabeth, todas las cuales podrán diferir en muchos importantes aspectos, pero ninguna de ellas podría provenir de otra nación que la nuestra. La cualidad distintiva de la mujer inglesa (consista en lo que consista) es común por igual a las reinas y a las novelistas, a las aristócratas y a las reformadoras sociales, a las dueñas de casa de la clase media y a las muchachas obreras, a las matronas y a las solteras. La guerra total, Hollywood y el socialismo (y no puede imaginarse un trío más devastador) han fallado en la destrucción de la anglicidad de la inglesa. En la última guerra las relaciones entre hombres y mujeres se han hecho más libres de lo que nunca antes lo fueran. Durante los diez o quince años pasados, un alto porcentaje de nuestras muchachitas han extraído mucho de su "educación" de las películas norteamericanas. Todo el mecanismo de la publicidad moderna parece encaminado a hacer a nuestras mujeres lo menos inglesas posible. No obstante, todavía hoy la inglesa —sea rubia o morena, joven o vieja, bonita o vulgar— está indeleblemente marcada con el sello de su nacionalidad.

Una de las principales razones que hacen a la mujer inglesa distinta a otras mujeres es que los hombres ingleses, por efecto de un sistema educacional único, son distintos de los otros hombres. Este punto ha sido examinado recientemente por un periodista francés, cuyas conclusiones, como era de esperar, son demasiado lógicas y lúcidas para resultar por completo exactas; pero hay más de un grano de verdad en sus palabras: "El inglés ignora la psicología femenina, gracias a su educación. Desde la más tierna edad se encuentra en las manos de profesores y en la compañía de chicos entre los cuales no hay nada de aquellas misteriosas conversaciones que capacitan a los chicos franceses para aprender en la escuela cómo vienen los niños al mundo. Tímido y ruboroso, habiendo pasado su juventud entre los de su propio sexo, conducido por hombres y fascinado por el deporte, el joven inglés llega a la adolescencia sin contacto con mujeres. Su desdén hacia las mujeres, que de ahí resulta, su timidez teñida de miedo, se muestra de cien maneras. El inglés no presenta ninguno de los signos de *galanterie* que caracterizan al francés, tales como el besamanos." "La

inglesa es más arrojada. Quizá la genial modestia del hombre medio y su falta de interés en el sexo hace que la joven inglesa se sienta a salvo en su compañía. Pero una vez determinado cual es su hombre y establecido su hogar, ya la mujer no quiere seguir esforzándose en agradarle. Ya no usará afeites, llevará todo el día el pelo en rizadores, vestida con viejas prendas informes, casi siempre muerta de miedo en el tiempo de su confinamiento, y quejándose de que los chicos le dan mucho trabajo. Y el hombre, una vez cumplido su cometido, considerará la casa como un hotel y empleará todo el tiempo posible en su club o en la cantina donde puede volver a encontrar la atmósfera de su juventud, *única que entiende*".

El inglés va a los campos de juego o al mar, al club o a la taberna; y su mujer, a la que ha dejado sola, se ve obligada a desarrollar por su parte cualidades propias independientes. En la ausencia del hombre, tiene que mirar por sí misma. Aprende a conducir la vida de sus hijos de un modo más bien estrecho según el modelo del marido (único modelo que ella posee), y así los hijos se hacen a su vez miembros autoconfiados y fríos de la familia, el equipo, la nación. Si la mujer desea compartir la compañía de hombres, debe ir afuera y jugar al golf cazar perdices, tirar al blanco, presenciar partidos de fútbol. Tiene que ponerse grandes botas y trepar montañas, o ganar un asiento en el Parlamento.

En parte a causa de la independencia a que los ingleses fuerzan a las inglesas fué lo que hizo de éstas vanguardia de las mujeres del mundo en la lucha por el sufragio femenino y en tantos otros aspectos de la vida pública. Pero otra causa de la autoconfianza de la mujer inglesa (y de su eficiencia social) es el hecho de haber un constante y substancial exceso de mujeres en la población de estas islas. Puesto que nuestra sociedad es monógama, hay un excedente de un millón y medio, aproximadamente, de mujeres solteras. De ahí, la temprana determinación de las chicas de encontrar marido, y la necesidad de las solteras de mantenerse y bastarse a sí mismas, de tener una carrera y una ambición personal en la vida. La acuciosidad de la busca de marido por parte de la mujer acentúa las cualidades defensivas y evasivas del varón, el que prefiera permanecer entre sus amigos masculinos o escapar a cualquier vagabundeo quijitesco: irse a plantar una bandera en el Polo Norte o Sur, a construir un campo de golf en medio de la selva, o a vestir traje árabe y cabalgar un camello a través del desierto.

Recientemente se ha publicado una interesante investigación sobre la moderna muchacha británica. Es un libro —*Rising Twenty: Notes on Some Ordinary Girls*— donde Pearl Jephcott examina la vida rendimientos sociales de un centenar de chicas de 14 y 20 años de edad, que ha estudiado en tres ambientes distintos de la clase trabajadora: una ciudad industrial, una aldea minera y un distrito en el Centro de Londres. Como era de esperar, Miss Jephcott encuentra que los intereses predominantes de las chicas son su propia apariencia personal, sus amiguitos y el cine. Pero es un lamentable cuadro de frivolidad, ignorancia e irresponsabilidad. No obstante, una asombrosa ausencia de inmoralidad entre las chicas, y una energía inspiradora. La mayor parte de ellas están casadas antes de los veinte años. Y con el matrimonio termina su período de flojera. Las chicas que sueñan con idilio y pasión a lo Hollywood, de repente se convierten en típicas dueñas de casa inglesas.

Margaret Lane ha escrito sobre el mismo tema: "Esas chicas, como las hembras de las tribus primitivas, no tienen nunca dudas acerca de su función en la vida. Desde la edad de la pubertad están afanadas febrilmente en realizar el matrimonio. Como en las sociedades primitivas, para ellas la mujer soltera es grotesca. "Pero hay algunas cosas muy extrañas en estas chicas de la clase obrera con su ir al cine y fumar cigarrillos, sus peinados estilizados y terroríficos, su ignorancia y apatía, su conducta de *locas por los muchachos*. Es raro, por ejemplo, que a los dieciocho o veinte años, cuando se casan, se conviertan en esposas y madres de la clase obrera y presenten un cuadro por completo distinto. Abrazan una vida laboriosa y con frecuencia profundamente desilusionadora, en la que la crianza de los chicos y el interminable cocinar, lavar, planchar y hacer limpieza las hace retroceder de golpe a la edad media, y con frecuencia en condiciones más descorazonadoras."

"Por cierto, cuanto más sabe uno de la vida de casadas de estas muchachas madres, más extraordinario le parece que las propias chicas tengan tan singular mentalidad que se afanen desesperadamente por casarse temprano. La respuesta es, me parece, que la tradición y las circunstancias no les dejan otra alternativa. El matrimonio es el final de la libertad y el ocio y la aventura, pero no casarse pronto es fracasar en la vida".

Buscando la cualidad esencial de la mujer inglesa, pienso que es exacto decir que, a despecho de todas las pruebas en contrario, el có-

digo de moral victoriano es todavía una fuerza dominante y una característica fundamental. Más aún, es evidente que existe todavía en la inmensa mayoría de nuestras mujeres algo de la energía, coraje e integridad de una compañera de Florence Nightingale y Miss Pankhurst.

Ahora bien, por más que el hombre inglés sea responsable en mucha medida de las características de la mujer inglesa, con frecuencia (y de modo bastante irrazonable) desearía que fuese distinta: que no fuera tan segura de sí misma e independiente; que lo tratara como al centro de su existencia, un tesoro al que de continuo hubiera que agrandar y atraer; que se consagrara a estimular y satisfacer sus apetitos físicos; que fuera más elemental y menos al estilo de los negocios. Este deseo masculino de que las mujeres fuesen diferentes lo expresó D. H. Lawrence del modo más vigoroso. De hecho, fué uno de los temas básicos de su obra. Lawrence se refiere a las mujeres modernas en general, pero sus ejemplos específicos eran siempre mujeres inglesas; y parece por cierto, que las condiciones de la civilización occidental en el siglo XX han favorecido el desarrollo de aquellas características de la mujer inglesa que Lawrence aborrecía especialmente. Para indicar tales características usó la palabra "cocksure": "con seguridad de gallo". Las mujeres, que deben estar satisfechas con el papel de gallinas de corral, habían adquirido de modo antinatural la seguridad del gallo de corral. Nada irritaba tanto a Lawrence como una gallina con seguridad de gallo." Esta es la tragedia de la mujer moderna, —escribió—. Adquiere seguridad de gallo. Pone toda su pasión y energía y los años de su vida en algún esfuerzo o afirmación. Tiene seguridad de gallo, pero en realidad es siempre una gallina y así se precipita en locos extremos en pos del voto para la mujer, o el bienestar público o los negocios".

Debemos recordar, sin embargo, el fino matiz de sensibilidad de Virginia Woolf, y su compasión, que era tan profunda como su integridad. No solo debemos maravillarnos de la cristalina brillantez y habilidad técnica de la poetisa Edith Sitwell, sino también de su riqueza de sentimientos: la inconsciencia profundamente femenina que existe bajo su competencia casi masculina en versos como estos de

*I bore men too, and then the old grey men,  
The old grey hungry men said one word "war" —  
And wrung my children's bodies dry of blood  
And hid them in a hole lest I should kiss them.*

*We are so old we should be gone, — too old  
To die, too weak to creep into the grave,  
Two poor old women: for these strong young men  
Have taken all the grave-room, and we're left!*

Y cuando llegamos a la gente humilde, no podemos olvidar la fresca alegría de nuestras muchachas, su sana vitalidad, su avidez de vida, y más vida. Hace algunos años, cuando yo estaba en Madrid, me encontré con un español que acababa de regresar de Londres. Le pregunté que le había impresionado más durante su visita a Inglaterra; y sin un momento de vacilación replicó: "Mi recuerdo más vívido es el de las delgadas rubias camareras de Lyons' Corner House (un restaurant popular). Aquellas bonitas, pulcras, vivaces muchachas, siempre chispeantes y sonrientes y serviciales, triunfando sobre el tráfigo y sordidez de la selva urbana".

Londres, enero de 1949.

GEORGE PENDLE.

## UNA TRADUCCION DE PLOTINO

Carecíamos hasta hoy de una traducción responsable de las *Enéadas*: la versión que desde hace algunos años corría merced a la Nueva Biblioteca Filosófica era desde anónima hasta indirecta y francamente infiel. Había que recurrir por tanto a alguna de las numerosas traducciones en lenguas extranjeras. Al francés las habían vertido M. N. Bouillet (1857-61), el abate Alta (1924-26) y E. Bréhier (1924-38), entre nosotros el más utilizado. Existen además traducciones alemanas, entre otras de H. F. Müller (1878-80) y de R. Harder (1930-37), esta última muy buena y con la particularidad de presentar el texto en forma cronológica en lugar de hacerlo siguiendo la ordenación que le diera Porfirio, y otra al inglés, muy ajustada, de Mackenna. Desde hace poco está apareciendo una excelente edición, con traducción italiana, de Giuseppe Faggin<sup>1</sup>, que utilizaré en lo que sigue.

<sup>1</sup> PLOTINO, *Le Enneadi*, introduzione, testo critico, traduzione e note di Giuseppe Faggin, Istituto Editoriale Italiano, Milano, vol. primo 1947.

De esta deficiencia en nuestra lengua comienza a librarnos J. D. García Bacca al poner en romance la primera novena<sup>2</sup> y publicar además un extenso estudio preliminar sobre la filosofía plotiniana<sup>3</sup>.

La traducción del griego de Plotino no es por cierto tarea agradable ni sencilla. Como nos cuenta Porfirio<sup>4</sup>, escribía su maestro llevado por raptos de inspiración, y, por los achaques de su vista, ni siquiera leía lo que acababa de redactar sin ocuparse siquiera de la ortografía ni de la claridad de la escritura. Fué luego faena de su discípulo examinar el texto, corregirlo y publicarlo. Asimismo resultaba extraña su obra aun para los contemporáneos: hasta se lo despreciaba porque no se lo comprendía —y esto le ocurrió al principio al mismo Porfirio<sup>5</sup>. Longino, al leerlo, creyó que los manuscritos estaban “lentos de errores”<sup>6</sup> precisamente porque “no conocía el modo de escribir de Plotino”<sup>7</sup>. Todo elemento estético está ausente en las *Enéadas*, con el deliberado propósito de expresar tan sólo, y con la mayor pureza posible, el pensamiento que las anima, conciso, sin colorido, lo cual permite observar con más nitidez cómo toda su fuerza proviene de las ideas que se expresan, rebosantes de fuego interior. A veces, como en I, 1, nos encontramos con una árida discusión de escuela, en que unas y otras tesis se van oponiendo, discutiendo y reemplazando. Además, numerosos agregados y escolios se han introducido en el texto, y de ellos hay que depurarlos. Todo lo cual convierte la traducción de las *Enéadas* en una tarea difícil y fatigosa, llena de sinsabores.

Para una cumplida versión es necesaria en quien se arriesgue la concurrencia de ciertas condiciones: ser un helenista cabal, poseer una sólida versación filosófica y filológica, e incluso un cierto don para vivir o al menos comprender adecuadamente la emoción religiosa. En García Bacca se da esta feliz conjunción de factores. Sin embargo hay algo en él —ciertas “originalidades” diré— que pudieran conspirar contra el pleno logro de esta empresa. Como los límites de esta nota no me permiten, como fuera menester, una consideración detallada de la *Introducción* y de la traducción de la *Enéada* I, me ceñiré a apuntar algunas de las cualidades y puntos flojos más típicos que observo en ambos trabajos.

Hay que lamentar ante todo que, desde el punto de vista histórico-

<sup>2</sup> PLOTINO, *Enéadas*, I, Biblioteca Filosófica, Losada, Buenos Aires, 1948, 239 pp.

<sup>3</sup> J. D. GARCÍA BACCA, *Introducción general a las Enéadas*, Biblioteca Filosófica, Losada, Buenos Aires, 1948, 164 pp.

<sup>4</sup> *Vita Plotini*, 8.

crítico y filológico, de especial importancia en trabajos de este tipo, la información de García Bacca no llegue cronológicamente más acá de Bréhier, y que aún frecuentemente parezca limitarse a Bréhier<sup>8</sup>. A pesar de todos los méritos del gran helenista e historiador de la filosofía francés, su obra adolece de fallas de importancia, como lo hicieron notar en su momento distinguidos especialistas<sup>9</sup>. Su edición acoge lecciones variadas “sin preliminar discriminación de los códices”<sup>10</sup> y ha cotejado algunos manuscritos en forma irregular, lo que ha llevado a afirmar lisa y llanamente que “es muy defectuosa en el aparato crítico y filológicamente discutible”<sup>11</sup>. En cuanto a la traducción, Bréhier “no siempre se ciñe al texto y a veces, más que traduce, explica o parafrasea con el mismo capricho con que retoca el texto, marchando así al encuentro de graves mal entendidos que perjudican la comprensión del sistema plotiniano”<sup>12</sup>. Después de la edición de Bréhier, comenzada a publicar en 1924, se han realizado investigaciones de gran interés e importancia, como las de R. Harder, H. Oppermann, considerado como uno de los mejores conocedores de Plotino, E. R. Dodds, J. H. Sleemann y las muy importantes de P. Henry. Asimismo, deben tenerse en cuenta las traducciones de los ya citados Mackenna y Harder.

Empero, si se prescinde de estos detalles eruditos, se puede afirmar sin lugar a dudas que ahora poseemos en español una traducción de Plotino que puede ser utilizada con confianza. Pero quisiera primero considerar la *Introducción general*. Si podemos sostener que hay un cierto consenso interpretativo sobre las doctrinas del pasado que la historia va estableciendo, hay que declarar que G. Bacca no lo acata en forma absoluta. Se nos ofrece no una exposición de Plotino tal cual lo conocemos a través de los principales trabajos de historia filosófica, sino un Plotino casi recreado. No se trata de cosa alguna antojadiza, sino fundada en los textos, pero sucede que cuando G. Bacca toma un texto suele manipularlo en forma tal que en verdad no se puede

<sup>5</sup> *Op. cit.*, 18.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, 19.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, 20.

<sup>8</sup> También se ha ayudado —*Introducción general...*, II, III, pág. 159— de la traducción latina de Marsilio Ficino (1492), pero ésta, oscura e inexacta, sólo tiene valor histórico.

<sup>9</sup> Ver la recensión de R. HARDER en *Gnomon*, 1928.

<sup>10</sup> G. FAGGIN, *Introduzione* a su ya citada traducción, pág. XXV.

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

<sup>12</sup> *Ibidem*, pág. XXXI.

prever jamás a dónde nos llevará con él. Sería cosa de discutir ya muy pormenorizadamente —y sobre la base de toda su dilatada obra— hasta dónde es “filología” (como Plotino decía de Longino<sup>13</sup>) lo que él nos da por “filosofía”, o, en otros términos, dónde se queda en el análisis y juego de palabras en lugar de ir a las cosas mismas, pues si bien, como apunta Whitehead, “es función de la gran literatura evocar el sentimiento vivaz que late tras las palabras”<sup>14</sup>, bien andamos mientras nos quedemos con sentidos auténticos y no nos perdamos en malabarismos. Esto último sucede, v. gr., cuando leemos frases como ésta: “la consistencia de mi “que” es que mi “que” es para mi “qué”<sup>15</sup>. La razón de este trabalenguas —que, entre paréntesis, resulta oralmente incomprendible— surge de que G. Bacca considera “anticuados” los términos “existencia” y “esencia”. No puedo enumerar aquí más ejemplos de parecidos galimatías. Muchísimo más acertado me parece el empleo de la serie de términos emparentados con “existencia” como columna vertebral del sistema plotiniano: el Uno posee puramente “sistencia” (ocáois), se mantiene por sí sólo; lo que está debajo de Él posee “sub-sistencia”, el hombre en general “ex-sistencia” (vive extrovertido), pero, cuando llega a la unión mística, “con-sistencia” (con el Uno). A pesar de que, en algún momento —por ej. pág. 45— aparecen esas “rarezas”, y hasta alguna expresión desaforada a que otras obras del autor nos tienen acostumbrados, la interpretación resulta en general legítima y encomiable: claro que si no andamos con cuidado se corre el peligro de quedarse no con Plotino sino con el plotiniano G. Bacca, pues no parece descuidar en momento alguno la tarea de filosofar por cuenta propia y llevar agua a su molino.

Mucho menos objetable es la traducción misma. Ésta, sin peligro de graves errores, puede ser manejada independientemente, aunque, desde luego, las extensas notas y comentarios que la acompañan requieran un adecuado conocimiento de la *Introducción*. Lo que se busca, aun lo que debe buscarse en un clásico, es que primariamente nos hable por sí mismo y no por boca ajena, independientemente por tanto de cualquier particular interpretación. La traducción, si va acompañada, como en este caso, de una interpretación, debe llenar un fin noble: la inteligibilidad primaria del autor y en la medida en que él mismo la facilite o aun difi-

<sup>13</sup> PORFIRIO, *Vita*, 14.

<sup>14</sup> *Modos de pensamiento*, I, 1, 2, pág. 16 de la trad. española, Losada, Buenos Aires, 1944.

<sup>15</sup> *Introducción general...*, I, § 11, pág. 70.

culte (quiero decir, no pretender “aclarar” al autor en su propia obra) y luego ser el fundamento de la interpretación propugnada. El primer momento —del otro ya he hablado— creo que aquí ha sido, salvo contados pasajes que se aclaran en notas, satisfactoriamente alcanzado. Es una suerte, porque temía que el traductor cayese nuevamente en excen-tricidades como la de traducir λόγος por “cuenta-y-razón”: ha sabido en este caso prescindir de extravagancias parecidas y por tanto nos hallamos frente a una verdadera traducción. Sólo en algunos casos puede haber discrepancias —si dejamos de lado el hecho de seguir el texto de Bréhier—, por ej., sobre el propósito de utilizar términos y expresiones de los místicos españoles para traducir términos del místico Plotino. Es curioso que el mismo G. Bacca anote que los místicos se expresan con “las fórmulas y conceptos que halló su vida mística al descender del contacto con lo Absoluto”, y “lo primero con que tropezaron los místicos españoles fué con la teología católica y sus dogmas, y en ellos se expresaron”<sup>16</sup>. No hace falta meditar mucho para que salte la ilegitimidad de un intento tal: traducir con el lenguaje de la mística católica y española por añadidura a quien fué pagano y griego.

Tampoco son satisfactorias las razones que se nos dan para trasladar ὄν por “ser”, εἶναι por “existir” (p. ej., *En.*, I, 1, 2), o οὐσία por “ente”<sup>17</sup>, término que en otro lugar<sup>18</sup> se vierte por “esencia”. Podemos sin mayor dificultad conceder, como quiere G. Bacca, que οὐσία, por ej., tenga en Plotino un sentido muy diverso del que tiene en Aristóteles, pero el hecho innegable es que Plotino se sirvió de tal término aristotélico (y Porfirio afirma<sup>19</sup> expresamente que en los escritos de su maestro “muy a menudo es utilizada la *Metafísica* de Aristóteles”) y el traductor debe respetarlo, aunque independientemente pueda observar el nuevo valor de la palabra: de otro modo nos damos frente a una interpretación en el texto mismo, y el deber de toda traducción en este sentido es el de limitarse a un mínimo de interpretación. Afortunadamente, abundantes notas acompañan en todo caso estas sustituciones interpretativas, de modo que el lector no ha de encontrar mayores dificultades.

ADOLFO P. CARPIO

<sup>16</sup> *Op. cit.*, I, § 9, pág. 56.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, I, § 6, pág. 32.

<sup>18</sup> *Enéada* I, 1, 4.

<sup>19</sup> *Vita*, 14.

LA idea fué de E. F. C. Ludowyk, director de estudios ingleses en la Universidad de Ceilán, quien escribió, en una carta dirigida a los redactores de la revista *Poetry London*: "El 26 de septiembre T. S. Eliot cumple los sesenta años. ¿Piensan Vds. hacer algo para festejar el acontecimiento?" Richard March y Tambimuttu respondieron gozosos a tan feliz iniciativa en el mismo día del sexagésimo cumpleaños del poeta. El resultado fué esta torta de 47 velitas<sup>1</sup> —(de 47, y no 60, porque no hubo tiempo para reunir más)—, una torta riquísima como en los buenos tiempos, que debe de haber gustado tanto al que la recibió como a los que la ofrecieron y a los que asistieron a la fiesta. Diversos escritores, de distintos países y de diferentes generaciones literarias, enviaron cada uno su vela, en forma de un ensayo, sobre algún aspecto del poeta y su obra, un poema o simplemente reminiscencias. Algunos, como el norteamericano Conrad Aiken o los ingleses Edwin Muir y Edith Sitwell, pertenecen a la generación del poeta; son contemporáneos exactos de él. Otros, como W. H. Auden y Louis MacNeice, son más jóvenes, herederos de "The Waste Land"; y otros hay aún, como G. S. Fraser y John Heath-Stubbs, por ejemplo, que representan la novísima promoción en las letras inglesas. Ensayos, recuerdos, poemas, notas — testimonio, todos ellos, de gratitud, de respeto, de universal aprecio. El hombre más retirado y modesto ha de sentirse conmovido ante una demostración a la vez tan cordial y tan falta de exageración. Sin complacencias el poeta nos oirá asegurarle que sus sesenta años, en las palabras de Auden, "no han sido malgastados", que ha mantenido y ensanchado la tradición literaria inglesa, que ha defendido entre los escombros y los tumultos la casa de la tradición y de la belleza.

Especialmente interesantes son las colaboraciones extranjeras. George Seferis, el poeta griego, recuerda su primera lectura de Eliot, la compra fortuita allá por la Navidad del año 1931 del breve poema *Marina*, en una librería de Oxford, hasta la primera lectura de *The Dry Salvages* en Capetown cierta tarde de 1941; y luego se refiere a la influencia de Eliot sobre la nueva poesía de su país. Ernst Robert Curtius, cuyo contacto con Eliot data de 1922 cuando recibió una carta pidiéndole que colaborara en la revista *Criterion*, considera el lugar de Alemania en la cultura europea y los juicios sobre Goethe que ha emitido Eliot en

<sup>1</sup> T. S. ELIOT. *A Symposium Compiled by Richard March and Tambimuttu*. Editions Poetry. London, 1948.

varias ocasiones, para expresar luego, en su último párrafo, la esperanza de que la actual juventud alemana leerá a Eliot y encontrará en su poesía el camino de regreso hacia la tradición clásica del Occidente. Entre Inglaterra e Italia, hubo siempre una fuerte corriente de intercambio literario, desde aquel siglo remoto en el cual Geoffrey Chaucer, encargado de asuntos diplomáticos por su rey, supo aprovechar su misión para conocer a los poetas del Renacimiento y sus nuevos experimentos literarios. Así es que no debe de sorprenderle al lector el hecho de que sumen tres los colaboradores italianos de este simposium: a saber, G. B. Angioletti, Luciano Anceschi y Eugenio Montale. Este último resume admirablemente la repercusión que ha tenido en Italia la obra de Eliot, mejor dicho el valor que pueda tener dicha obra para el público italiano. Es una de las muchas paradojas de T. S. Eliot que, siendo a la vez tan indígena, tan localista, tan de una parte de los Estados Unidos o de Inglaterra, es también tan europeo, tan cosmopolita, tan universal. Dice Montale —poeta, dicho sea de paso, que goza de popularidad en Inglaterra en este momento, quizás en parte por alguna semejanza del paisaje y las imágenes, entre su poesía y la de Eliot (véase el artículo de Mario Praz, pág. 244): *Nosotros los italianos, me permito decirlo, estuvimos entre los primeros en reconocer al poeta en Eliot. Él ha entrado en nuestro "gusto", en nuestra imaginación; y hasta aquéllos de nosotros que, por no comprender el idioma en el cual escribe, hemos de contentarnos con traducciones, quedamos bajo la vara del encantador. Otra razón por la cual le tenemos tanta simpatía, es porque ha sabido infundir un nuevo soplo de vida en aquel clasicismo que, en Italia, es la tradición de la cual derivamos todos; y porque la forma de su espíritu es lúcida, penetrante, y calma, como en Italia nos gusta que sea la forma de un espíritu; y porque, al estudiar a Dante con amor y cuidado, nos ha devuelto el significado de una especie de poesía que al principio era nuestra; una especie de poesía cuyas notas son a la vez la intelectualidad y la más alta inspiración, compuesta a la vez por armonías y profundos conceptos, por aspiraciones hacia lo divino y por un conocimiento desilusionado de las cosas de la tierra... A nosotros en Italia nos place también su reserva, su sentido del orden libremente aceptado, y su aristocracia de espíritu — a la vez tan desinteresado, espontáneo y atrayente. Esta apreciación me parece notable, sobre todo la última frase, y se completa en las palabras de un admirador francés, Henri Fluchère, que estudió la obra poética y crítica de Eliot en Cambridge bajo la dirección del crítico y expositor de "The Waste Land",*

F. R. Leavis, en la década que siguió a la guerra de 1914. M. Fluchère procura expresar lo que aprendió de esta obra. Por lo pronto, escribe, *me enseñó una lección de modestia y sinceridad. El modo de escribir de Eliot, con ser tan claro, no era una "écriture littéraire"* Uno sentía que trazaba con cuidado su camino, que seguía su razonamiento con aquella especie de intensidad descuidada que es tan propia de él, y que es lo que da a sus afirmaciones su tono inconfundible. Comparado con él, Valéry (tarde o temprano, se llega inevitablemente a esta comparación) — es un artista demasiado consciente; más preocupado por el modo de hacer una afirmación que por la afirmación misma. "C'est trop bien écrit". Y Luciano Anceschi, en un examen de la Poesía Filosófica, resume, en un párrafo, el carácter general del estilo poético de Eliot: *Dentro del ámbito de este concepto general, escribe, ha ensayado un renacimiento moderno de la vieja idea del poeta como "medium" y ha interpretado la mente del poeta como un medio de combinar las sensaciones y los pensamientos para que formen una unidad nueva, de acuerdo con una ley según la cual ni la personalidad especial, ni la historia privada, ni las emociones particulares del poeta en función de hombre, ni aún su punto de vista individual, son en último término los determinantes que favorecen el raro acto de la generación poética.* Pienso que esta apreciación gustaría al poeta que siempre rehuyó el exhibicionismo, la violencia, los gritos y los lamentos de la escuela romántica, buscando un "objetivo correlativo", un personaje ficticio o histórico — Prufrock, Gerontion, Coriolano, Harry Monchensey— para expresar un aspecto de sí mismo y un aspecto de la vida moderna que él, como un medium espiritista, se siente obligado a interpretar. No hay que olvidar la antipatía que T. S. Eliot ha mostrado siempre por el más grande de los románticos ingleses del siglo XIX, por Shelley.

Eliot estudió el sánscrito en Harvard; el Sermón del Fuego del Buda ilumina la tercera parte o el tercer movimiento de *The Waste Land*, y la sombra de Krishna se yergue sobre *Four Quartets*, de modo que las colaboraciones de este simpósion que han llegado del Oriente, cobran un interés especial. Bishnu Dey escribe sobre la influencia de Eliot en la India, *en esta tierra donde Krishna aconsejó a Arjuna y donde el poeta de los poetas consistente y persistentemente debe tratar de ser poeta del pueblo.* Señala la gran influencia que ha ejercido la poesía de Eliot sobre la moderna poesía bengalí, y añade *la gran influencia de Mr. Eliot, fué, que agudizó nuestra conciencia de nosotros mismos. Quizá fuese eso su don más importante. Nos hizo poéticamente conscientes de nos-*

*otros como realidad. Lo demás era subsidiario. Nos hizo conscientes de que un poema tiene que ser un buen poema para ser buena poesía; nos ayudó a ser conscientes de la historia literaria como fuente viva. Ensancho y al mismo tiempo abundó nuestra visión de la literatura, que es obra creadora. En cierto modo realizó en literatura lo que Marx había hecho en la esfera más amplia de la vida política y social. Y lo mismo que los anti-marxistas señalan la naturaleza negativa e inconclusa de la sociedad comunista de Marx, los anti-eliotistas nos han hablado de la naturaleza exploradora al fin y al cabo de ideas y de ideales algo negativos como los de Eliot.* Hallo sobremanera interesante la afirmación de que Eliot agudizó nuestra conciencia de nosotros mismos, "gave a sharp point to our self-consciousness", porque creo que aquí precisamente reside un rasgo principal de su talento. Aldous Huxley se quejó en uno de sus ensayos, de "the self-consciousness" de la literatura contemporánea, pero a mí me parece que éste es el rasgo más propio e importante de la literatura actual, el estado de ánimo del siglo XX, como efectivamente lo demuestran las dos obras magnas de la literatura inglesa, la de Eliot y la de Joyce.

No es fácil escribir sobre un trabajo de esta índole, hacer una reseña crítica de él. Las colaboraciones están tan bien escritas, las afirmaciones parecen tan acertadas, que una nota informativa por poco se volvería una colección de citas. Casi la mejor solución sería —¿en cuántos casos no sería ésta la mejor solución?— aconsejar al público simplemente: "Léalo y diviértase", porque es precisamente un libro que se deja leer en la cama, después de las fatigosas labores del día, un libro para recreo y goce del espíritu, de esos que hasta el hombre de letras puede leer tranquilamente, sin proveerse del lápiz para acotaciones marginales y sin estar pensando en el próximo artículo o en una nota bibliográfica. Hace recordar la réplica desconcertante con la cual Eliot una vez recibió la noticia de que una señora, esposa de un diplomático, que estaba sentada a su lado en una comida, leía todo —teatro, poesías, novelas. "¿Sin un lápiz en la mano?" preguntó el poeta ante el asombro de su entusiasta interlocutora, y luego explicó a la callada mesa que uno de los peores suplicios que debe soportar el hombre de letras es que se le va poco a poco el goce de la lectura; cada vez que toma un libro, lo hace pensando en su trabajo.

Después de tantos libros sobre la poesía de T. S. Eliot, éste, que trata del hombre en primer lugar, será para muchos bienvenido. Con esto no quiero decir que no haya nada sobre la obra. Las colaboraciones de

dos hombres de teatro, Ashley Dukes y E. Martin Browne, me parecen los mejores ensayos escritos hasta la fecha sobre la obra dramática del poeta, y hasta en aquellas colaboraciones que quieren limitarse al recuerdo del hombre, hay mucho —¿cómo no ha de haberlo?— de crítica literaria, latente o patente. Quisiera llamar la atención sobre el ensayo del joven poeta, John Heath-Stubbs, cuyo propósito es demostrar que existe unidad entre la primera y la última parte de la obra de Eliot, entre la poesía satírica y la religiosa. Es el mismo caso, afirma Heath-Stubbs, que el de Milton o Donne; el principio está siempre latente en el fin. Hay tanta relación entre el joven desilusionado de *The Love Song of J. Alfred Prufrock* y el hombre maduro y resignado de *Four Quartets*, como la hay entre los versos amorosos de Jack Donne, joven isabelino buen vividor, y la poesía mística del Dr. Donne, el severo Dean de la Catedral de San Pablo; la misma relación que hay entre la dulce poesía pastoral del joven Milton, italianizado, renacentista, y las epopeyas grandilocuentes del secretario de Oliver Cromwell. No hay ruptura, ni súbita conversión, como aquella famosa del camino a Damasco, sino un lento progreso agónico desde lo que Eugenio Montale bien llama "el nihilismo romántico" de su juventud, pasando por las ideas de Charles Maurras sobre el orden, que se contagió mientras estudiaba en la Sorbona, hasta los jardines de rosas del catolicismo. Celebro que otro haya expresado de una manera tan clara y convincente una idea que abrigo desde hace mucho tiempo, idea que me parece de cabal importancia para la buena comprensión de lo que representa la obra de T. S. Eliot. Muy interesantes son, también, los testimonios de la repercusión que tuvo la poesía de Eliot sobre los jóvenes ingleses que contaban apenas dieciocho años cuando apareció *The Waste Land*, en 1922. Louis MacNeice dedica su ensayo a este tema, y al leer lo que dice hay que recordar que MacNeice y Auden fueron los principales poetas de la década posterior a la aparición de *The Waste Land*. W. H. Auden, nos cuenta Nevill Coghill, rompió todos los poemas que tenía escritos al descubrir la poesía de Eliot, y comenzó de nuevo. Lo que significó Eliot para dos generaciones de poetas ingleses, creo que se puede resumir diciendo que él les abrió los ojos al verdadero carácter del mundo que habitaban, incitándoles indirectamente a que se enfrentasen con la dura realidad de su tiempo en vez de vivir en un pasado legendario y cantar con las formas y rimas de una época pasada. Oigamos a tres testigos. Dice Kathleen Raine en la página 78: *Para mi generación, la primera poesía de Eliot, más que la de ningún otro poeta, nos ha permitido conocer a nuestro mundo*

*con la imaginación.* Y Norman Nicholson, joven poeta regionalista del norte de Inglaterra, cuyo descubrimiento de *The Waste Land* fué para él una revelación tan grande como para Auden, declara que en esa poesía de Eliot *el mundo moderno se enfocó por primera vez.*

Otro poeta joven, G. S. Fraser, que estuvo entre nosotros hace dos años como miembro de la delegación de la Hudson House, refiere como un lector de dieciséis años que entonces empezaba a escribir poesías, descubrió en *The Waste Land* la manera de lograr las transiciones y los "climax" en su propia obra, esos dos momentos críticos en la obra de arte literaria. Me parece un poco audaz afirmar que *no es probable que (Eliot) parezca, ni en ésta ni en otra época cualquiera, métricamente áspero al oído educado*, porque éste es precisamente el efecto que tiene sobre el grueso del público que todavía exige las formas poéticas consabidas, untadas por la tradición, tetámetros o pentámetros yámbicos juntos con la rima final, y una idea que esté al alcance de todos. Fraser sin duda se dirige a un público de su propio nivel intelectual, pero hace sin embargo una aseveración de carácter general que no toma en cuenta la actitud de aquellos cuyo gusto es el de cincuenta años atrás. Para ellos la poesía sigue siendo un soneto clásico, y no hay otra. El buen crítico no debe olvidarlo; debe intentar una reconciliación entre ellos y los que están dentro del gusto de su época. El abismo tal vez sea demasiado profundo y ancho para que se construya un puente desde un lado a otro. Sin embargo, es menester hacer una tentativa, intentar una reconciliación, lo mismo en la literatura que en la política y en todo lo demás.

Hasta ahora me he ocupado de aquellas partes de este simpósium que versan sobre la poesía de Eliot y sobre la repercusión que ha tenido dicha poesía, pero es indudable que el libro va dirigido al público que se interesa más por el hombre que por su obra, con esa insaciable curiosidad humana por conocer la vida ajena, sobre todo cuando es célebre o difiere en algo de la común. Para esa curiosidad, la Vida Privada de Enrique VIII interesa más, convence más, que las opiniones del erudito profesor Pollard sobre la dinastía Tudor y Reforma inglesa. Así, pues, contemplamos por instantes al poeta de *The Waste Land* y *Four Quartets*, en amables tertulias con sus amigos o absorbido por las preocupaciones del hombre de letras y editor. Debo confesar, por mi parte, que no hallo nada sorprendente en estas revelaciones de amigos. Ni las clases de pugilismo que el joven intelectual de Harvard tomaba prudentemente para mantener el ritmo físico y contrarrestar los nefastos efec-

tos de leer y estudiar mucho, ni los alegres cohetes que armaba, con la ayuda de su compatriota Morley, en la sala de los directores de la Casa Editorial Faber, para anunciar a los ingleses el día de la Independencia Americana. Me imagino con qué habilidad Eliot sabía en esas ocasiones desviar la atención del señor Geoffrey Faber hasta el momento de la explosión. El hombre a quien veo en estas páginas, es el hombre a quien he tratado en las páginas de sus propios libros. Siempre me ha divertido el esfuerzo que hacen algunos de mis amigos por convencerme de que el Eliot de mis notas y trabajos literarios es bien distinto del Eliot de carne y hueso. El Eliot de la realidad, me informan, ha escrito un libro de rimas sobre los gatos, es un gran lector de los cuentos policiales de Conan Doyle, posee "a great sense of humour" etc., etc. Como si fuese una novedad. Como si todo esto no estuviese latente o patente en su obra. Como si los gatos, "a sense of humour" (entiendo que esta cualidad, que los ingleses creen monopolio suyo, no se deja traducir, porque no existe en el castellano palabra equivalente a "humour") y Sherlock Holmes, no tuviesen lugar en la mente del hombre que escribió *The Waste Land*, que creó a Prufrock y Harry Monchensey. ¿Por qué discutir? La incomprensión de la gente es infinita; la idea de que la tragedia y la comedia, la risa y el llanto, son modos o efectos distintos del ser —a pesar de la experiencia diaria, a pesar de siglos de creación literaria basada en la compenetración de los géneros— es eterna. ¿Por qué discutir? Mejor es adoptar la actitud del poeta, y cuando sugieren que se añadan notas explicativas al final de *The Waste Land*, añadir las pero no porque aclaren el poema, sino porque el público cree que lo aclaran. Y escuchar y leer con infinita paciencia a un crítico o profesor tras otro, tratar de penetrar en el misterio de los símbolos y de las alusiones y explicar lo inexplicable, lo que no puede tener un sólo significado, sino varios, distintos, "para gente distinta en distintos momentos".

La imagen que sale de estas páginas nobles y devotas, y nada zalamerías, es, pues, la de un hombre que ha sabido ganar la simpatía y el respeto dentro y fuera del país en que vive, por sus poderosas dotes intelectuales y su tranquila amabilidad. La admiración unánime de las mejores cabezas intelectuales, sería sin duda suficiente testimonio del mérito de quien fué en Harvard "el mejor alumno" de Bertrand Russell. Afirma Clive Bell, el pintor y crítico de arte, en su hermoso y divertido recuerdo del poeta, que *si T. S. Eliot no fuese un célebre poeta, se le conocería como hombre notablemente inteligente*. Y trae al recuerdo una cena que una vez ofreció una señora de la sociedad inglesa, para que

los diez hombres más inteligentes de Inglaterra se encontrasen con las diez mujeres más hermosas. Entre los hombres figuraban en primer plano el fallecido economista John Maynard Keynes, T. S. Eliot y Aldous Huxley. Terminada la cena, cuenta Clive Bell, se procedió a tirar "crackers", esos que tienen adentro regalitos, envueltos en papel que lleva escrito encima un enigma. Una de las hermosas damas asistentes, Lady Diana Cooper, reunió subrepticamente estos papeles, subió en una silla y anunció que quería poner a prueba la inteligencia de los hombres. Leía los enigmas en voz alta, y, dice Clive Bell, que casi antes de terminarse la pregunta, se oía la contestación, dada por dos de los invitados, Keynes y Eliot. Parece que Eliot ganó un poco a Keynes, debido al ligero tartamudeo de este último cuando estaba muy animado. Es el suyo el caso de una asombrosa inteligencia, capaz de dedicarse a cualquier tema o problema, extraordinariamente rápida y aguda. Recordemos que ha sido muchas cosas —como él mismo recuerda en su poema *Mélange Adultère de Tout*—: profesor, bancario, escritor y editor, que ha sabido probar muchas y muy diversas experiencias de la vida profesional. Sus amigos afirman que pudo llegar muy alto en cualquiera de ellas; como bancario en el Departamento de Asuntos Exteriores de Lloyd's, como profesor en los Estados Unidos e Inglaterra, como estudiante de química que pasaba horas entre sus tubos y retortas. Sin embargo, las abandonó por una, y resolvió dedicarse a la profesión editorial, en la cual está probada ya su gran capacidad. Versátil y curioso, todo le interesa y todo lo sabe dominar. De día trabaja en esto o aquello, economía, química o negocio de libros. De noche se recoge en sí mismo, reúne las experiencias fragmentarias del día y nos presenta en lenguaje inolvidable el esquema de nuestro mundo, el desolado panorama de nuestra civilización. Su poesía es de verdad la emoción recogida en la tranquilidad, fruto de momentos de calma, su íntimo ser. Por todas partes oye el grito de que el mundo capitalista está muriendo, que la burguesía es corrompida y reaccionaria, que es menester pertenecer a la derecha o a la izquierda. Y este "city man", urbano y pulcro, prosigue sus tareas, imperturbable, imperturbado por afuera, angustiado por adentro, ante el espectáculo de la creciente brutalidad del mundo, y de las tinieblas que avanzan. A los poetas nos gusta a menudo imaginarles como una raza aparte —descabellados, bohemios, violentos por dentro y por fuera. Este tranquilo londinense, amante de los gatos, gran gustador del queso, pulcro en la palabra y en el vestido, que los domingos va a la iglesia y los días de trabajo acude con ejemplar regularidad a su despacho editorial en Rus-

sell Square, nos enseña que no tiene que ser así. En medio de los gritos, de la violencia y de la histeria general, de esa violencia e histeria que llevamos todos adentro y que hoy se ha exteriorizado en la política interna y externa de las naciones, Eliot permanece en su sitio, símbolo de las clásicas virtudes: el dominio de sí mismo, el respeto por el vecino, el buen gusto y la reserva. No sé si un día me tocará encontrarme con T. S. Eliot; si, cuando vuelva a Londres, me atreveré a visitarlo, no para conversar sobre su poesía o sobre lo que significa este o aquel otro pasaje, sino para hablar sobre cualquier cosa: Londres, visto después de muchos años, el tiempo, en fin cualquier cosa, y agradecerle al estrecharle la mano, sin confesárselo, lo que ha sido él para mí en estos tiempos, en que es tan fácil perder el equilibrio, tan fácil rebajarse: un símbolo de lo que más admiro, y de lo que sólo seré en la medida de mi deseo.

PATRICK O. DUDGEON.

## LAS CORRIENTES DEL PENSAMIENTO FRANCÉS DE HOY

EN el momento de comenzar esta crónica de las letras francesas me pregunto: ¿qué autor, qué obras, cuál de los problemas de hoy atrae en especial la atención del público argentino? Por cierto no faltan los temas. Hay el último libro de Malraux, la última pieza de Montherlant, el *Estado de sitio* de Camus (que tiene muy poco que ver con su novela *La Peste*), el recuerdo de Bernanos, de aquel que se animó a decir: "en eso estamos, que no basta con decir "un cristiano", hay que decir: "un cristiano que no miente"... Interesante también sería el estudio de los dos gruesos tomos de H. Troyat *Tan que la Tierra durera* y *Le sac et la cendre*, que relatan la vida de una familia rusa antes y durante la revolución soviética, con un don de simpatía, un poder de evocación y hasta una técnica que nos hacen recordar *La guerra y la paz* de Tolstoi.

Por otra parte van publicándose diversos trabajos sobre la literatura clásica. Por ejemplo la *Introducción a la literatura francesa*, de Ed-

mond Jaloux, la nueva edición, bastante modificada bajo la dirección de H. Martino (el especialista de Stendhal) de la *Historia de la Literatura Francesa* de Bedier Hazard, el estudio de J. Guehenno sobre J. J. Rousseau, etc. Y no olvidemos las ediciones de la correspondencia de Baudelaire, de la correspondencia de Sainte-Beuve, de Mérimée, ni sobre todo la nueva edición, por fin conforme al manuscrito, de las *Mémoires d'outre tombe* de Chateaubriand (sabido es que, por falta de dinero, Chateaubriand tuvo que publicar mientras vivía lo que debía aparecer mucho tiempo después de su muerte. Así se vió obligado a muchas supresiones y modificaciones). Esta nueva edición, preparada por el Sr. M. Levaillant, es evidentemente indispensable para todos aquellos que quieren conocer mejor al gran romántico.

Sin embargo esos trabajos, por interesantes que sean, y esas novelas, esas piezas, por valiosas que sean, no representan el pensamiento vivo de la actual generación. Hasta el *Estado de sitio* podía haberse escrito antes de la última guerra. El pensamiento vivo de los franceses, debemos buscarlo en otra parte.

Ofrece tres aspectos: marxista, cristiano, y (también aquí hay una "tercera fuerza") existencialista.

Las tesis marxistas gozan de una buena publicidad, gracias al semanario *Letras Francesas* (el mismo que está en pleito con el Sr. Kravchenko). Lástima que no estén mejor concertadas. En París los comunistas se hacen nacionalistas, y denuncian supuestas ingerencias (de los Estados Unidos) en la política francesa, pero en Moscú denuncian el nacionalismo de Tito. En París son campeones de la pequeña propiedad rural, pero en Moscú se quejan de que Tito mantiene dicha pequeña propiedad. En París, finalmente, quieren constituir un "frente republicano" con todos los partidos democráticos, mientras en Moscú sólo el partido comunista parece calificado para dirigir el frente nacional yugoslavo... Son sutilezas de la dialéctica, necesidades de la táctica. No debemos desconocer, sin embargo, que el marxismo constituye una doctrina coherente y que podría estar a punto de desarrollarse y adaptarse mejor a los problemas complejos de la vida, gracias a estudios serios como los del teórico H. Lefebvre (*El pensamiento de K. Marx*, y *Tratado de materialismo dialéctico*).

Los existencialistas constituyen ya una fuerza apreciable. Su revista, *Les Temps Modernes*, es de las más densas, y de las más leídas. Quiérase o no, Sartre es un maestro de inteligencia aguda y de incomparable dinamismo. Su teatro (especialmente *Huis clos* y *Les mains sales*), sus

ensayos, como aquel sobre *qué es la literatura*, sin hablar de su tesis, *L'être et le néant*, plantean los problemas más importantes para el hombre con una fuerza y una claridad excepcional. Su producción novelesca, sin embargo, parece tener menor éxito. Los dos tomos de los *Caminos de la libertad* no entusiasman al lector. Hasta se pensó que no sabía muy bien cómo terminar la obra... Pero la tan esperada tercera parte aparece ahora en la revista *Les Temps Modernes*, y suscita el interés que era de prever.

Para Sartre, como para sus colaboradores, entre los cuales se destacan Simone de Beauvoir, y Maurice Merleau-Ponty, Dios no existe, y el hombre está abandonado en un mundo absurdo. Pero en su aspecto propiamente humano, el hombre es libre, libre de aceptar o condenar el "orden" absurdo del mundo, tanto más libre que ningún Dios puede dictarle su deber o indicarle donde está el bien. El bien, él tiene que descubrirlo; tiene que trazar su propio camino; en cada momento debe decidir solo cual ha de ser su conducta. Los marxistas se equivocan al decir que la necesidad histórica nos dicta nuestro deber: los acontecimientos históricos no tienen sentido de por sí, sólo constituyen situaciones de hecho, frente a las cuales el hombre puede reaccionar en mil maneras; son *mis proyectos* los que dan su sentido a los hechos históricos, haciéndome encontrar en ellos facilidades u obstáculos. Toda política valedera es idealista, en cuanto que está determinada por un fin que, por definición, no surge de la realidad.

Se ha dicho, y es cierto, que Sartre debe mucho a Hegel, Heidegger, Kirkegaard y otros, pero a mí me llama la atención su parentesco con Descartes, cuyo héroe "generoso" pone su orgullo en actuar de conformidad con los imperativos de su libre albedrío— y con Corneille, cuyos personajes, de Horacio a Nicomede aplican la moral cartesiana de la generosidad.

Lo curioso es que, siendo ateos, los existencialistas lleguen, en los problemas prácticos, a soluciones que, aun siendo más radicales, se parecen bastante a las de los cristianos.

Es que también el pensamiento cristiano se hace revolucionario. Sólo que, aquí, lo revolucionario consiste en volver a practicar realmente los evangelios, y no conformarse con palabras vagas. En pocas épocas hubo que lamentar como en ésta la ausencia del cristianismo en los asuntos del mundo. Pero los cristianos de hoy, o por lo menos aquellos que se agrupan en revistas como *Le semeur*, *Foi et vie*, *Christianisme social*, y sobre todo *Esprit*, se interesan decididamente por los problemas de la

hora. Con plena independencia, sin complacencia para nadie, ni aún para la patria, dedican su atención a cuestiones tan vitales como el colonialismo, la unión europea, la civilización norteamericana, etc.

Baste, para dar idea de la amplitud de su encuesta, con citar el título de algunos números de *Esprit*: el comunismo y nosotros; el hombre norteamericano; unión francesa sin mentira; marxismo abierto contra marxismo escolástico; la civilización de las Selecciones; el pacifismo, etc.

Es de notar que esos nuevos cristianos son de espíritu muy comprensivo para con sus adversarios. Véase lo que dice Mounier del marxismo:

"En primer lugar debemos dejar de criticarlo con argumentos de manuales cuya mentira o pobreza aparece apenas leímos a Marx...".

Y: "no podrá nunca vencer al marxismo, quien no empiece por pisar todos sus caminos, adaptándose a su método, acostumbrándose a sus descubrimientos. Es preciso admitir que uno pueda asimilarse más y más profundamente el marxismo, tomarlo cada vez más, y sin embargo mirarlo con ojos más y más críticos".

Reconocen asimismo las cualidades de los existencialistas, con los que se encuentran muchas veces de acuerdo. Le agradecen el haber vuelto a descubrir el universo interior y las potencias de la libertad, y el condenar esa tendencia de la persona a renunciar a su responsabilidad, transfiriéndola a un ser objetivo que decide y se equivoca en su lugar. Pero, además de su ateísmo, le reprochan el encerrarse en la subjetividad...

Por otra parte su mérito mayor reside talvez en el análisis riguroso a que someten los problemas particulares, en el valor con que denuncian los errores de toda índole. A título de ejemplo he aquí su opinión sobre la unión europea, tal como se está encaminando:

"Es un problema saber si Europa va a caer bajo la tutela de financieros norteamericanos, que será seguida de una tutela política e intelectual — ya estamos probando sus primicias... Hemos aquí en el centro de una formidable estafa: se pretende asegurar la independencia de Europa fusionando los actuales estados de Europa, dando al capitalismo europeo facultades políticas y económicas que no tenía todavía. En realidad sólo se creará así para la finanza norteamericana una especie de zona libre que presente la inmensa ventaja de estar unificada bajo un solo poder". (M. Domenach, en *Esprit*, N° 11).

... y sobre el malestar político en Argel: reclaman una acción enérgica, "la única capaz de suprimir los obstáculos que impiden cualquiera so-

lución. Por obstáculos entiendo la alta administración, las cabecillas de la colonización, la Asamblea argelina mal elegida, los feudales musulmanes (a quienes nuestro dinero enseñó que algunas traiciones se cobran...). Esas líneas están sacadas de un artículo de A. Mondouze, en *Le Semeur*, titulado "No llamarnos cristianos, o serlo a fondo".

Tales son las tres corrientes del pensamiento de hoy, o al menos, las principales.

JEAN PIERRE PERRIN.

París, febrero 1949.

## ACTIVIDADES FILOSOFICAS

Uno de los más interesantes aspectos de la renovada actividad intelectual del momento es la extraordinaria intensificación del movimiento filosófico, que muestra dos características nuevas: el resuelto impulso hacia la organización internacional de estos estudios, y la intención de aprovechar prácticamente sus resultados y posibilidades en la clarificación de los problemas sociales y políticos. La UNESCO tiene parte considerable en estas iniciativas, apoyando las que surgen, sugiriendo otras a los organismos especializados o llevándolas adelante por su cuenta, en su División "Filosofía y Civilizaciones". Aparte de los numerosos congresos, reuniones y coloquios de los dos últimos años, cabe señalar, entre las novedades más importantes, la creación de la Sección Filosofía en la Organización de los Estados Americanos, institución de difusión y enlace cuya dirección ha sido confiada a nuestro compatriota don Aníbal Sánchez Reulet, y la de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, resuelta por el voto del Décimo Congreso Internacional de Filosofía, y que tiene su sede en la Sorbona. No menor alcance que estas creaciones reviste la reanudación en gran escala de las tareas del Institut International de Philosophie, la gran central parisiense a que tanto debe ya la coordinación filosófica mundial, cuya marcha, como era inevitable, se vió trabada durante la última época. El Instituto continúa, sobre nuevas bases, la publicación de la *Bibliographie de la Philosophie*, incomparable instrumento de información y trabajo, que ahora saldrá anualmente en dos volúmenes, de unas 350 páginas cada uno. La suscripción debe solicitarse al Secretario del Institut, profesor Raymond Bayer, 51, Avenue Georges Mandel, París (16); su precio es de 3 dólares (2 para los miembros de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía), más  $\frac{3}{4}$  de dólar para gastos de envío.

## NOTAS DE LIBROS

GEORGE SARTON: *Introduction to the History of Science*, vol. III. Science and Learning in the Fourteenth Century, publicado para la Carnegie Institution por Williams y Wilkins, Baltimore, U. S. A., 1948.

AL comentar en estas páginas<sup>1</sup> la reimpression del volumen I de la ciclópea obra de Sarton, adelantamos la próxima aparición del vol. III que dividido en dos partes de más de mil páginas cada una, acaba de entregar al público la Carnegie Institution de Washington.

El autor prosigue cumpliendo su proyecto de exponer brevemente pero en la forma más completa y documentada posible, el desarrollo de la ciencia y del pensar del hombre a través de las distintas edades de su historia.

Con estricto espíritu científico, vale decir, sin prejuicios de ninguna naturaleza y en veraz, medido y cabal relato y juicio crítico, desfilan en el volumen tercero las angustias y luchas espirituales, materiales e intelectuales dominantes en el siglo XIV.

Cuatro ideas fundamentales presiden la labor cumplida por Sarton, quien refirma una vez más la concepción que campea en todos sus escritos "como el leitmotiv de un drama wagneriano". Son estas: a) la unidad de la naturaleza, pues si ella no existiera sería nula la posibilidad de un conocimiento científico. Su creencia se justifica por la asombrosa estabilidad de la ciencia y por el hecho —reiteradamente verificado— de llegar a un mismo resultado, casi simultáneamente, hombres de distinta raza, lengua y religión; b) admitir que un sentido profundamente humano domina en la evolución del saber científico ya que "la ciencia es tan humana como el arte o la religión" y una teoría puede "ser tan hermosa como el Partenón"; c) contra el parecer infundado de algunos historiadores, Sarton está convencido de que nuestra ciencia tiene su cuna en Oriente y que los dragomanes no solamente nos transmitieron el inmenso tesoro del saber oriental sino que, además, le infundieron nueva vitalidad. De Oriente vino la luz que Occidente conjugó, marchando unidos hasta el siglo XVII en que el método experimental irrumpe en el mundo científico occidental. Ello no amengua nuestra deuda ni aminora el valor del pensamiento oriental en la génesis y desarrollo del

<sup>1</sup> N° 6, págs. 437-8.

pensar científico; y, d) sostiene con energía la suprema necesidad de saber juzgar con tolerancia. Tolerancia viene a ser para Sarton, así nos parece, algo sinónimo a equidad. Sólo ella es constructiva; en cambio, "la intolerancia es siempre destructiva, no sólo de sus víctimas naturales e inmediatas, sino de los mismos opresores". De ahí que la índole rancia medioeval —religiosa, política, filosófica, científica, económica— sea injustificable.

Por aquí llega Sarton a valorizar el estudio de la historia de la ciencia. Muchas veces, dice, se oye preguntar: ¿qué enseña la historia? Su respuesta es: "Por lo menos, enseña una cosa, una cosa muy importante: que la intolerancia no solamente es criminal sino también estúpida."

Porque es el relato de la marcha de la humanidad a través del tiempo, la historia de la ciencia permite conocer su auténtico progreso, ora lento, ora impetuoso, a veces dando la sensación de estancamiento y otras, acumulando en breve intervalo numerosas ideas madres, descubrimientos o invenciones. Destaca el ininterrumpido esfuerzo del hombre por acercarse a la verdad. Le enseña a ser humilde y veraz, a amar la justicia y la paz. Sólo cuando su conocimiento se arraigue en el espíritu de los estadistas, educadores, publicistas, se comprenderá —dice Sarton— que "la historia de la aproximación del hombre a la verdad es también la historia de su aproximación a la paz. En ninguna parte puede haber paz sin justicia o sin verdad".

Creemos que esta convicción es la que inspiró el Prefacio de la obra que comentamos. Prefacio que es un noble y, si se quiere: apasionado, alegato en favor de la paz. Prefacio de un libro escrito durante la guerra y soñando con una paz que habría "sido posible si la codicia por las cosas materiales y el poder, se hubieran aplacado". Anhelando esa paz que aún no se vislumbra. Sobre la humanidad, gobernantes y técnicos mantienen suspendidas las armas atómicas como una amenaza constante. Y Sarton que ama hondamente la paz y la justicia, que sintió como en carne propia los horrores de dos guerras mundiales, que quedó anonadado ante el colapso de Munich ("El día de Munich —escribe— creo que señala el absoluto nadir de mi vida"), proclama la necesidad de afirmar los valores espirituales, de comprender que no sólo de pan vive el hombre, de cultivar el humanismo; exige el pleno goce de la belleza, la justicia y la verdad para todos; afirma la necesidad de "trabajar intensamente, con profunda fe" para salvar y difundir las nobles tradiciones humanas, sin las cuales la vida apenas si merece ser vivida.

No basta vivir confortablemente; la humanidad debe avanzar moralmente con un ritmo paralelo al de su progreso técnico-científico. La ciencia, fundamento de la unidad y de la paz no enseña a ser tolerantes pero su historia lleva implícita la demostración inductiva de la necesidad de jerarquizar la tolerancia y aplastar definitivamente la intolerancia.

Recordemos que el vol. I de esta obra abarca el estudio de la evolución experimentada en veinte siglos: del IX a. C. al XI inclusive, de nuestra era. El recientemente aparecido se concreta a una centuria: la XIV. ¡Veinte siglos condensados en 800 páginas; uno sólo, exigiendo 2150 páginas! He ahí un significativo índice del ritmo evolutivo de la humanidad. Con este agregado, que la centuria tratada no es, por cierto, sobresaliente en el avance registrado por la historia.

El siglo XIV careció de grandes descubrimientos en el campo científico. Fué un período de resquebrajamiento de la estructura del mundo feudal, de declinación de los dos pilares de la sociedad occidental del medioevo: el Papado y el Imperio; del surgir de nuevas instituciones: parlamento, comunas, etc.; de numerosas universidades —Roma, Avignon, Perugia, Grenoble, Pisa, Florencia, Pépignan, Huesca, Pavía, Cracovia, Viena, Heidelberg, Colonia, Ferrara, etc.; época de misticismo, período de "extraordinaria fermentación, liquidación y caos" de rebelión y miseria, de pestes y guerras, de inquietud material y espiritual, de dudas e investigaciones aparentemente infructuosas, que no obstante, fecundaban el germen determinante del surgir de la ciencia moderna.

Filosofía, teología y ciencia siguieron confundidas. En el campo filosófico la principal preocupación fué unificar y armonizar el conocimiento con el credo religioso.

Íntegramente ese evolucionar, esas inquietudes, ese caos, esa aparente esterilidad, está reflejado en este volumen donde el autor analiza con verdadera maestría la posición filosófica, histórica, religiosa, cultural, educacional y científica del siglo XIV, la labor de los traductores, el avance en la técnica, la obra cumplida en matemática, astronomía, física, tecnología, música, química, geografía, historia natural, medicina, cirugía, fisiología, historiografía, sociología, derecho, filología, completando su valioso trabajo con más de 850 biografías de sus figuras más destacadas, su obra y su influencia y las fuentes bibliográficas a que puede acudir en demanda de mayores datos. Entre ellas, sólo recordaré las de Dante, Petrarca, Buridan, Occam, Al-Farisi, Juan de París, Abu Haiyan el árabe hispano autor de la primer gramática turca; Dietrich

de Freiberg el célebre óptico y filósofo alemán; Oresme, Pierre d'Ailly, Alberto de Sajonia, Bocaccio, Themion, Groote autor de *Imitación de Cristo*, Ibn Khaldun uno de los creadores de la filosofía de la historia y de la sociología, del destructor Timur Lang, de Ibn Batutta el viajero máximo del medioevo, de Chu Hsiao el botánico y físico chino, de John Arden o Arden el primer gran cirujano inglés, del catalán Bernat Metge.

En la primera mitad del siglo, la industria del vidrio, aceite, papel (el pergamino de Játiva, cerca de Valencia, fué uno de los más cotizados) adquirieron cierto incremento; se descubrieron nuevas sustancias químicas: ácido nítrico y agua regia; se extendió el conocimiento de la geografía —expediciones a Islas Madeira, Canarias y Azores—, se desarrolló en Oriente la imprenta, se progresó en la construcción de armas, surge como preocupación principal el estudio de teorías evolucionistas, se investiga en medicina, ciencias naturales, etc.

La segunda mitad, se inicia con la Muerte Negra, la peste que asoló todo el mundo conocido, inmolando decenas de millones de víctimas y concluye con las conquistas de Timur Lang, devastador de ciudades. Como si estas dos calamidades no fueran suficientes, la Guerra de los Cien Años y otros hechos semejantes, agravan el tinte de esos decenios. La miseria, el hambre, la rebelión, aparecen justificadas. En contraposición, vemos iniciarse el siglo de oro de Cataluña (1350-1450), debiendo recordar especialmente su famoso mapamundi (1375); resplandece la escuela de Mallorca en cartografía. Por otro lado, se afianza la idea del horror al vacío.

Un índice orientador de la actividad científica de los distintos pueblos, surge del idioma utilizado en los trabajos de los distintos autores. He aquí según el lenguaje empleado, el orden de los 14 primeros: Latín, 415; árabe, 129; hebreo, 122; francés, 73; chino, 66; griego, 57; italiano, 54; alemán, 27; persa, 23; catalán, 21; japonés, 19; turco, 15; armenio, 15; inglés, 14 autores.

Correcciones a los volúmenes I y II, índice general, índice chino y japonés, bibliografía general, integran la obra.

La breve síntesis precedente revela la inusitada trascendencia de la obra de Sarton que ratifica sus bien equitativos méritos para ser clasificado como uno de los historiadores más grandes que hayan existido. La profundidad de sus juicios, la escrupulosa selección del material, las innumerables fuentes consultadas, la serenidad en la valoración de los aportes individuales, sin que influyan en ningún sentido la religión, raza o nacionalidad del autor analizado; jerarquizan su trabajo en forma

tal que ninguna persona amante de la historia puede prescindir de consultarla.

Ojalá el autor pueda proseguir su titánica tarea y brindarnos nuevos volúmenes que abarquen la historia de los siglos subsiguientes, materializando así el voto que formulara en su mocedad.

Sería injusto no agradecer a la Carnegie Institution de Washington el haber tenido la feliz idea de emprender la edición de una obra tan costosa. Estamos convencidos de que el dinero invertido en la empresa ha sido bien empleado, pues si bien es cierto que *Introduction to the History of Science* inmortaliza el nombre de Sarton, a su vera irá el de la institución que hizo posible la publicación de trabajo de tal envergadura.

CORTÉS PLA

GRAHAM GREENE: *The Heart of the Matter*. Heinemann, London, 1948.

ESTA historia —que continúa la difícil sencillez argumental de *Brighton Rock*, *A Gun for Sale* y *The Power and the Glory*— expone el caso de Henry Scobie, oficial de policía en una colonia africana, que comete adulterio, consiente en traicionar su deber de funcionario, y termina fingiendo una enfermedad que encubra su suicidio. Esta vulgar sucesión de hechos se origina y sustenta en el conflicto (conflicto: batalla del ánimo, entre ideas y sentimientos encontrados) que enfrenta el catolicismo de Scobie con su naturaleza irresistiblemente inclinada a la conmiseración. La insolubilidad de este conflicto, la en apariencia paradójica batalla de un sentimiento religioso con aquellas mismas virtudes que explican y hacen al cristiano, da a la novela de Greene la tensión de un debate que excede a los menguados personajes y entra de lleno en la problemática contemporánea.

Algunas amplificaciones son aquí necesarias para apuntar la naturaleza de Scobie-Greene, que continúa en otro trágico avatar los ya cumplidos con Pinkie (*Brighton Rock*) y el cura fugitivo (*The Power and the Glory*). Si Pinkie sucumbe al pecado de angelismo —esa terrible sed de pureza que lo torna demoníaco y rompe en él todo sentido de valor—, si el cura renegado avanza en el pecado como el dolor en la muerte, combatiéndolo al asumirlo, en análoga medida Scobie escapa a las proporciones medias de la humanidad y se desintegra por exceso sen-

timental, por fincar su pobre entidad de hombre en la conmiseración del prójimo, que acaba repartiéndose esa entidad enajenada y sin asidero. Libre de toda complacencia, sin ningún entusiasmo santificante, Scobie sabe desde siempre que su vida está recortada por su dependencia de seres desdichados y sufrientes. Pronto a evitar que se lo confunda con el abnegado vocacional, desde un comienzo muestra Greene a Scobie frente a su doloroso deber conyugal, su lástima por Louise frustrada y mezquina a la que ama sin pasión ni contento. "La gente habla del coraje de los condenados que marchan al cadalso; a veces se precisa igual coraje para marchar con un continente cualquiera hacia la constante desdicha de otra persona" (pág. 55). De ese coraje nace el primer error de Scobie, que rompe la integridad de su carrera civil para complacer y consolar a Louise. "En la turbadora noche olvidó momentáneamente cuanto la experiencia le había enseñado: que ningún ser humano puede entender realmente a otro, y que nadie puede organizar la felicidad ajena" (pág. 83). Con una caridad en frío, desencantada y químicamente pura, Scobie pide dinero en préstamo al hombre que no dejará de abusar de su dependencia, y al asegurar la paz de Louise da el primer paso hacia su propia ruina. Aunque ignora muchas cosas y su análisis es siempre primario y temeroso, comprende desde un comienzo que ha entrado en la pendiente. "Siempre había sabido, desde que se hizo a sí mismo la terrible promesa de que Louise sería feliz, cuán lejos podría llevarlo esta acción." Y si el hombre malo conserva hasta el fin una esperanza, el hombre de buena voluntad sabe que sus actos son irrevocables, "y lleva siempre en el pecho su capacidad de condena-ción" (pág. 60).

La segunda mujer incide en él por las mismas vías de la lástima. Un desastre de guerra trae a la colonia a Helen Rolt, que compendia la juventud, la fealdad de la extenuación, la desdicha y el abandono. "Sus brazos, tan delgados como los de un niño, asomaban por el cobertor, y los dedos sostenían firmemente un libro. Scobie pudo ver el anillo de matrimonio, flojo en el dedo reseco... Siempre recordó cómo había sido ella introducida en su vida sobre una camilla, aferrando un álbum de sellos postales, los ojos muy cerrados" (pág. 122).

Scobie es incapaz de separar las aguas del amor y la piedad, pero aún a la hora de la entrega de Helen, cuando la pasión borra todo lo que no sea ella misma, mide sin engaño la razón caritativa de su pecado, reconoce una vez más su incapacidad para dejar solos a los que —en alguna triste medida humana— necesitan de él para aliviar su miseria.

Si esa piedad es el Diablo, Scobie-Greene no cede a su fácil denuncia, y lo más aproximado a esa sospecha es la frase que cierra la caída de Helen y su amante: "Lo que ambos habían tomado por seguridad, resultaba ser ahora el camuflaje de un enemigo que obra en términos de amistad, confianza y conmiseración" (pág. 169).

La pasión cede lentamente, y una vez más mide Scobie las dimensiones de su caída; por un impulso donde la caridad precedía al amor, por salvar a Helen del libertinaje que la ronda, de su soledad sin asideros ni rumbo, la ha hecho suya con la misma deliberación que pusiera en salvar la paz de su esposa a cambio de su deshonor burocrático. La amante lo descubre pronto: "Furiosamente dijo: "No quiero tu piedad." Pero no se trataba de que la quisiera o no — la piedad estaba ahí. La piedad ardía como un desecho en el corazón de Scobie. No se libraría jamás de ella. Le era dado saber por experiencia que la pasión sucumbe y que el amor se marcha: pero la piedad permanece siempre... Sólo una persona en el mundo no era objeto de piedad: él" (pág. 188).

En su tiniebla, siente Scobie avanzar la destrucción espiritual que acompaña esta paradoja de hacerse mal por hacer el bien, este infierno menudo donde su naturaleza anormalmente caritativa lo ajena cada vez más de sí mismo al atarlo al destino de Louise y de Helen. En su tiniebla, los valores se trastocan definitivamente, y de ella brota una idea monstruosa: "La virtud, la vida de bien, lo tentaron en la oscuridad como un pecado" (pág. 199). Porque la virtud exige renunciar a Helen o a Louise, volver a la religión, a la honestidad. Es decir aniquilar a una de esas dos mujeres que ineluctablemente dependen de su conducta, pecar por crueldad para borrar el haber pecado por conmiseración. En la oscuridad de su camino, Scobie ve su posibilidad de salvación personal —la virtud, la vida de bien— como el más terrible de los pecados. Está solo entre Dios que lo llama (confesarse, comulgar, ser otra vez el de antes) y dos seres que lo poseen y viven insustituiblemente de su vida.

Scobie libra la batalla. "Oh Dios, convénceme, ayúdame, convénceme. Hazme sentir que soy más importante que esa chiquilla... Haz que mi alma esté en primer lugar. Dame confianza en tu conmiseración para aquella que abandono..." Y después del silencio que le contesta, perdida esa confianza en Dios ("Te amo, pero nunca confié en Ti", le dirá al final), prevé lúcidamente la decisión que lo espera al término: "Oh Dios, castígame si yo te abandonara, pero déjales a ellas un poco de felicidad." Y si al recordar cómo defendiera a Helen de la lujuria, piensa en el confesonario: "Ayúdeme, Padre. Convénceme de que haría

bien en abandonarla a Bagster...” (págs. 236-7), termina apartándose de la confesión que significaría la renuncia a Helen, va a comulgar por exigencia de Louise, y se condena con plena conciencia de su miseria, envuelto en una fría y casi razonada desesperación.

Lo que sigue —por acopio de circunstancias exteriores— es la repetición en escala definitiva de la incompatibilidad personal que disgrega a Scobie. La sórdida secuela de sus faltas al deber, la sospecha de que su amante pueda matarse para dejarlo libre, actualizan el peldaño que aún le faltaba descender. Un suicidio encubierto, destinado a salvar el futuro de Louise y de Helen —no se puede vivir sin los vivos, pero se aprende a vivir sin los muertos—, pone por última vez a Scobie frente a Dios, en una elección final y reiterada: el pecado irremisible antes que la miseria moral de los seres que viven de su piedad. En esa hora final, Scobie es menos ciego que en instancias anteriores y se acusa de haber sacrificado a Dios por debilidad, porque no era testigo de Su sufrimiento y sí del de quienes lo rodeaban. Pero aún así sabe que debe ser fiel a su primera elección: “No puedo declinar en Ti mi responsabilidad. Si pudiera, no sería quien soy. No puedo hacer sufrir a una de las dos para salvarme a mí mismo. Soy responsable, y daré fin a esto del único modo posible” (pág. 282). Por irrisión —tan dolorosamente cara a Greene, que conoce este mundo— la muerte de Scobie precipita la disolución moral de Helen, y no engaña a Louise que, resentida, buscará pronto consuelos temporales<sup>1</sup>.

Este imperfecto esquema de *The Heart of the Matter* advertirá al lector que Graham Greene continúa, insatisfecho y sagaz, su tarea de moralista. Es cierto que, como en todo temperamento literario, su propósito se localiza en una indagación particular, y sería precipitado inferir de esta novela supuestas tesis generales; con todo, parece posible que las preguntas de Scobie valgan para una determinada corriente religiosa y ética; queda a considerar la proyección que alcanzan las respuestas —contenidas ya en las preguntas que nacen de cierta modalidad humana en pugna con el término medio y la razón colectiva—. ¿Es Scobie un personaje llamado a sobrevivir la novela y entrar en la mitología contemporánea? ¿Nace como arquetipo de una “herejía” actual, o puede —por obra de la creación de un novelista— llegar a darle nacimiento?

<sup>1</sup> Sería bueno señalar aquí (contra algunas críticas que denuncian la desproporción entre la grandeza de la tragedia de Scobie y la mediocridad de quienes la desencadenan) que todo sacrificio nacido de la caridad y la lástima (como el del Gólgota), excede infinitamente sus motivaciones y sus beneficiarios.

Cotejar a Scobie con la serie de íncubos que perviven en la conciencia contemporánea —Lafcadio, Babbitt, Bloom, M. Teste, Kyo, Roquentin— puede ser tarea provechosa para estimar claramente la importancia de la novela de Greene; un *test* de su capacidad corrosiva. Provisoriamente —pues tal cotejo exige prolijos análisis parciales— cabe sospechar que el pobre héroe de *The Heart of the Matter* compendia una tan infrecuente asociación de fidelidad ética y pequeñez espiritual, que el *caso* tiende a mantenerse en su órbita mínima y sólo excepcionalmente duplicarse o repercutir en otras vidas extranovelescas. Irrita comprobar en Scobie la actitud de la santidad sin las dimensiones donde la santidad es un Valor. Scobie pasaría por un pequeño santo, si no supiéramos que no hay santidad pequeña, que el valor “santidad” es absoluto. Y lo absoluto en Scobie es la responsabilidad ética: *cargar con su persona*, tal como el santo carga con su cruz. Pero persona y cruz chocan en él, constantemente descubre que su realización como católico lo degrada como persona, y que virtud y pecado cesan de ser dicotómicos precisamente porque cruz y persona lo son en él.

Sin la humanidad desfalleciente del cura, sin la cristalina dureza de Pinkie, este hombre de Graham Greene requiere una apreciación intelectual que aquellos rechazaban para reclamar, en cambio, la aprehensión intuitiva, el contacto. Una dialéctica incesante articula el infierno de Henry Scobie, que se sitúa así como el hereje mayor en esta galería del disconformismo: el hombre que razona y organiza lo que él sabe su caída, sin creerlo verdaderamente. En el fondo, su herejía reside en acatar las consecuencias ortodoxas de una conducta que no lo es, sin renegar de la conducta y salir de las filas. Las últimas frases del libro permitirán apreciar la eficacia que, según Greene, puede tener esta heterodoxia en el ánimo de los regulares.

Sólo por razones de método cabía separar de todo lo dicho los altos méritos literarios de *The Heart of the Matter*. Como artificio, su estructura prueba la madurez de Graham Greene y la eficacia con que alterna las situaciones esenciales —donde se proponen y alcanzan las corrientes más profundas— con los episodios complementarios que amalgaman la novela. Trozos como la carta del capitán portugués, la muerte de la niña náufraga, la visión del rostro de Dios golpeado y sangrante, saturan la obra con su dura belleza implacable. Si en conjunto falta a este libro el aura indefinible de *Brighton Rock* (escrito con menor deli-

beración artística, y por eso más próximo al poema y al misterio), cabe reconocerle un equilibrio formal que refirma la honestidad intelectual de Graham Greene; sin forzar las situaciones (lo que era fácil) ni apostar ventajosamente sobre las previsibles debilidades de todo lector, Greene expone su caso con una bella serenidad; sin excluir la pasión ni el entusiasmo, parece aspirar en alguna medida a la melancólica —pero tan respetable— ambición de su personaje: “Más tarde le pareció a Scobie que éste era el límite extremo que había alcanzado en la felicidad: estar en la tiniebla, solo, con la lluvia cayendo, sin amor o compasión” (pág. 139).

JULIO CORTÁZAR

SARMIENTO: *Artículos críticos y literarios* (1841-1842). Tomo I de las Obras Completas. Editorial Luz del Día, Buenos Aires, 1948.

NO es dudoso que el interés en torno a la obra de Sarmiento es hoy muy grande. Si su figura llegó a identificarse con la línea política y de pensamiento que hasta hace poco dominaba indiscutidamente la vida argentina y por ello fué la que gozó de mayor popularidad póstuma entre las de los organizadores del país, no contribuyó este hecho a aguzar el interés por su pensamiento, desde luego porque se lo identificaba con un núcleo de opiniones de verdad evidente, de todas aceptadas. Mas, agotado —o detenido en su desarrollo— el ciclo político que él contribuyó a inaugurar, la acción póstuma de Sarmiento está atravesando victoriosamente la crisis que forzosamente había de plantearse. Pues no sólo se ve hoy en Sarmiento el símbolo de lo que en la línea liberal-progresista debe defenderse porque es digno de perdurar; se recurre también a Sarmiento cuando en actitud espiritual —como gustaría decir él mismo— “ingenua”, es decir, libre y desprejuiciada, se procura entender lo que ocurre en la Argentina. Esta supremacía y conmovedora confianza en el pensador, en el momento en que la eficacia de su acción política parece agotarse, es el elemento de veras valioso en el interés actual por Sarmiento. Es natural que un interés que tiene tal origen se centre en el escritor, cuyo pensamiento se dibuja más rico y menos esquemático de lo que solía suponerse. Es también natural —aunque lamentable— que tienda a contraponerse más de lo justo al pensador y al hombre de acción, cuyas inconsecuencias se señalan implacablemente (es muy característico en este sentido el *Sarmiento*

de Martínez Estrada). De todas maneras hoy, quizá por primera vez, el escritor y el pensador despiertan un interés autónomo, no reflejado del que evoca su intensa actividad política.

En el tomo primero de las *Obras* se incluyen los artículos no políticos (“Críticos y literarios” los llama, con no excesiva exactitud, el compilador) publicados en la prensa chilena, especialmente en el *Mercurio*, en los años de 1841 y 42. Hay aquí artículos de costumbres, crítica teatral, páginas satírico-políticas en defensa de los grupos moderadamente conservadores entonces en el poder en Chile; basta la enumeración para advertir que Sarmiento sigue en su labor periodística la huella de Larra. Así lo confiesa el mismo Sarmiento, quien, por otra parte, compartía con la generación del 37 la devoción por el único autor —según él— estimable de la España de entonces. La devoción era, a la vez, comprensión. “Las sales con que sazona sus críticas —escribe Sarmiento— no son el mayor mérito de estos escritos... puede decirse de aquélla (la crítica de Larra) que es *la crítica aplicada a los intereses sociales*”. Pero en estas páginas sarmentinas no sólo se halla presente el recuerdo del crítico *socialista*, sino también el del escritor satírico, y en este sentido la imitación (pues de imitación puede hablarse) no es feliz, ni podía serlo. El ahogo y la repugnancia que Larra siente en el limitado ambiente español nace de lo más hondo de su alma; no ocurre lo mismo en nuestro Sarmiento, quien contempla con secreta simpatía ese mundo semibárbaro que sin embargo procura denodadamente transformar de raíz. En ese sentido es revelador un artículo titulado “Los postreros días” (*Mercurio*, 10 de febrero de 1842), en el que describe el carnaval porteño —que desde luego no ha visto— en la época rosista. Al principio hallamos la ironía que suelen usar nuestros proscritos en sus alusiones al sistema de gobierno que regía en Buenos Aires: “Buenos Aires, libre de innovaciones y de novedades, gracias al buen sentido de la restauración, y persuadida por conducto de su ilustre restaurador, que es el conducto legal y natural por donde se manifiesta la persuasión y la voluntad del pueblo...” Y no falta la censura ante la plebeyez triunfante en la capital de la tiranía: “el pueblo soberano, el pueblo degollador...”. Mas, a medida que describe, Sarmiento es ganado por la agitación de la bárbara fiesta, y en seguida leemos lo siguiente: “...y cuidado con enojarse, ni manifestar la más ligera señal de disgusto, porque entonces sería declarado canónicamente unitario, asqueroso inmundo, y nadie respondería de que volviera a ponerse otra vez el provocativo frac, ni los ajustados calzones”. Se alude, como posible, a un hecho

análogo a aquél en que se centra el terrible relato del "Matadero", pero aquí la peripecia está iluminada por una luz ambigua, proyectada en parte por la alusión final —casi burlona— a la prenda europea del aristocrático unitario. Pocas líneas más abajo se nos dice que "... si un inglés acierta a pasar en estos momentos de lucha, no puede desechar el recuerdo de otro carnaval que, en el año de 1806, hizo llover más *chaya* sobre sus cultas personas de lo que era de esperarse...", y ahora la palabra *cultas* está cargada de intención irónica. Y, ya completamente rendido, agrega: "pueblo belicoso, poeta, alegre y bullanguero, se abandona con entusiasmo... a este simulacro de las luchas en que ha vivido siempre", para concluir preguntándose: "¿Qué tenemos nosotros (en Chile) de comparable con todas estas lindezas, con esta alegría general, con esta chacota y aquella inocente licencia?" Imaginemos la sonrisa amarga y fina de Larra ante la "chacota e inocente licencia", la confianzuda llaneza de la celebración.

Es que Sarmiento —este es el descubrimiento que causa renovada maravilla a todos los que se aproximan a él, y que realizó en primer lugar el propio Sarmiento— lleva la barbarie dentro de sí. Y si la lucha contra la barbarie, que él emprendió, conserva aún para nosotros toda su dramaticidad se debe en parte a que esa lucha no era en él un intento de imponer ciertas formas de vida extrañas —como en los unitarios— ni la búsqueda, también apasionada y también patética, pero en otro sentido, de una previa comunión con la realidad argentina, en un plano exasperadamente intelectual —como pudo acontecer en Echeverría—, sino ante todo una victoria siempre provisional sobre su propia naturaleza.

Pero esta actitud íntimamente ambigua frente a la realidad local no es la adecuada para un escritor satírico. Por lo tanto el efecto cómico se busca —y pocas veces se alcanza— en estos escritos acumulando mecánicamente recursos que se consideran adecuados para ese fin. A este tenor pertenecen páginas como la titulada "Un jurado de imprenta", o la crítica teatral sobre "La nona sangrienta". Ellas, es verdad, nada agregan a la obra de Sarmiento, pero son las menos, y aún allí vemos apuntar algunas de las ideas cardinales del pensamiento sarmentino.

Este primer tomo se abre con el muy célebre artículo sobre la batalla de Chacabuco ("El 12 de febrero de 1817" en el *Mercurio* del 11 de febrero de 1814), que, según Sarmiento, "fué un acontecimiento político y literario por aquellos mundos y en aquellos tiempos. La rehabilitación de San Martín y un escritor salieron de allí: el pasado y el

porvenir". También de otra manera se preparaba en esas páginas el porvenir. La América Española, unida durante la guerra de la Independencia, se disgregaba ahora en nacioncillas mutuamente rencorosas. Pero por debajo de esa separación, y en cierto modo como causa de ella, se escondía una profunda unidad, nacida de la común herencia colonial. Evocando en su contra las glorias bélicas comunes, Sarmiento no hace más que extender una consigna de la generación del 37. Pero es muy suya la intensidad con que siente el peso de la herencia española, y la comunidad en las merecidas desgracias en que vive Hispanoamérica. Ese sentimiento vuelve a hallar expresión en el segundo artículo de este tomo, "Avíos y monturas", a pesar de que él adolece de esa comicidad exterior y forzada a la que hemos aludido. Y reaparece como afirmación apasionada en una página polémica: "... la España, por odio a los extranjeros, se quedó encerrada en su península, pobre después de haber sido rica, débil, despreciada, cuando había sido el terror de la Europa... se envolvía en su roto manto y calentaba las manos ateridas en las hogueras de la Inquisición, encendidas para abrasar en ellas las ideas que se desenvolvían en el extranjero...". Y lo mismo está ocurriendo en la América Española: "... cuando la Independencia abrió nuestro puerto al comercio, empezamos a buscar entre nosotros mismos dónde se alzaba un cerro de por medio, dónde se atravesaba un río, para decir: Allí, del otro lado, están los extranjeros que hemos de aborrecer ahora; porque nos quedaba un fondo de odio que no sabemos donde ponerlo para que dé todos sus intereses...".

Ante este duro espectáculo, el desaliento lo vence por un instante: "Sabe usted lo que es amar a la libertad como a una querida doliente y enfermiza, y verla zozobrar allí, caer acullá, y oír cada día que transcurre el ronco retumbar del edificio que se desploma, sin poderle prestar ayuda, sin poder pedir socorro en favor de los que perecen, perdiendo una tras otra toda esperanza de salvación..." ("Diálogo entre el editor y el redactor", en el *Mercurio* del 27 de julio de 1842). Mas aún, esta desesperada confesión de impotencia está envuelta en un aura de ingenuo titanismo, muy sarmentina, nacida quizá de la relación personalísima, protectora y posesiva a la vez, que establece entre su persona y la causa de la libertad —"querida doliente y enfermiza"— en todo el continente. Y la desazón se resuelve pocas líneas más abajo en una afirmación a la vez colérica y optimista: "... cierta polémica conmovió a una parte de la sociedad en mi contra porque no me tembló la mano al escribir verdades útiles. ¿Cuál ha sido el resultado? A los pocos días

apareció el prospecto del *Semanario* de Santiago y muy en breve verá el público el de un diario que hacía tan notable falta". Estos dos rasgos recomponen la figura habitual y tradicional de Sarmiento.

Apuntados los males, se esbozan también aquí las direcciones en que se moverá su pensamiento para hallarles solución. Vemos cómo se coloca en primer término el logro de ciertos progresos materiales. Esa preferencia es tan intensa que, cuando el régimen colonial español se le aparece favorable a esas mejoras, Sarmiento no vacila en preferirlo a las turbias satisfacciones de la vida independiente: "...acometimos la cuenta de Prado, en la que la tiranía colonial de España abrió un camino duradero y útil... es mucha fortuna que nos hayamos librado de aquella mala madrastra que nos chupaba las venas y nos contentaba con caminos y obras públicas, haciéndonos carecer de las elecciones de diputados, de la libertad preciosa de la prensa y de las fiestas del 18 de setiembre" ("Un viaje a Valparaíso", primera jornada).

Esta estimación por el aspecto más visible del progreso no es irrazonada ni cándida; en la ingente tarea que se les presenta a las naciones hispanoamericanas para reemplazar con una nueva organización social la colonial que la crisis de la Independencia derrumbó pero no logró sustituir, es preciso comenzar por el logro de ciertos progresos materiales, en primer término porque proceder a la inversa es alcanzar sólo progresos ficticios e inseguros. Por ello contempla Sarmiento con impaciencia, mezclada de respeto, la actividad de Bello: "...por lo que a nosotros respecta, si la ley del ostracismo estuviese en uso en nuestra democracia, habríamos pedido en tiempo el destierro de un gran literato, sin otro motivo que serlo demasiado y haber profundizado más allá de lo que nuestra naciente civilización exige los arcanos del idioma... allí (en Europa) está en su puesto, aquí es un anacronismo perjudicial" ("Segunda contestación a un Quídam"); por ello también ha de elegir por modelo a los Estados Unidos, a pesar de que afirma explícitamente —en sus "Viajes"— la superioridad de Europa en cuanto a la alta cultura.

En segundo término, es de esperar que la transformación material habrá de producir una revolución en los espíritus. Por ello se concede aquí especial importancia a lo que Sarmiento llama, con frase muy característica, la transformación de las costumbres. Son las costumbres el trámite a través del cual el progreso material se trueca en espiritual. Es natural, por lo tanto, que un baile de máscaras decorosamente realizado se considere jalón importante en la tarea civilizadora: "...los ex-

tranjeros que han asistido a él... se han manifestado... satisfechos de los rápidos progresos que la civilización y las buenas costumbres hacen diariamente entre nosotros", y luego, con motivo del mismo baile: "Valparaíso está llamado... a ejercer en Chile una benéfica influencia en el refinamiento de las costumbres... en Valparaíso se obra, lenta pero irresistiblemente, una revolución en las costumbres y en las ideas" ("Baile de máscaras", en el *Mercurio* del 14 de febrero de 1842).

Pero sin duda el núcleo de este tomo primero está constituido por las polémicas de lengua y literatura. La primera surge con motivo de la publicación —en el *Mercurio*— de una lista de expresiones locales, consideradas incorrectas, juntamente con sus equivalentes aceptables. A esta lista precedía un artículo en el que Sarmiento, en contradicción con el espíritu que animaba al trabajo por él presentado, decía entre otras cosas: "...la soberanía del pueblo tiene todo su valor y su predominio en el idioma... los gramáticos... son el partido retrógrado de la sociedad habladora". La intervención de Bello desplaza el núcleo de la polémica. Observa Bello: "...ese pueblo al que se invoca no es el que introduce los extranjerismos... pues ignorante de otras lenguas, no tiene de dónde sacarlos. Semejante plaga... es tan sólo transmitida por los que... sin el conocimiento y estudio de los admirables modelos de nuestra rica literatura, se lanzan a escribir según la versión que más han leído". Ello da a Sarmiento motivo para replantear menos superficialmente su punto de vista, y afirmar que la irrupción de galicismos se debe a la superioridad cultural de Francia, y en general de todo el pensamiento europeo moderno, a cuya corriente la misma España se ha incorporado sin brillo. En cuanto a la cultura tradicional española, si bien parece tener en cuenta algunos de sus rasgos específicos (cita insistentemente entre los escritores del Siglo de Oro a figuras tan características como Santa Teresa, Fray Luis de León y el de Granada), y parece no apreciarla en mucho (nunca tuvieron en religión —afirma Sarmiento— un Bossuet, ni un Chateaubriand, ni un Lamennais), su punto de vista coincide en lo sustancial con el de sus oponentes: en la literatura española han de buscarse "admirables modelos" formales. Sarmiento no vacila en aceptar el ideal puramente exterior que sustentan sus contrincantes frente al problema de la expresión correcta. Y si en alguna parte se lamenta de que para sus adversarios, "Larra no es más que un chusco impávido que escribe muy bien el castellano", por su parte ha dicho que en los artículos de Larra no son menos importantes que el fondo *socialista* "la pureza, gala y armonía del idioma, del que

sus escritos pueden ser reputados como un modelo digno de imitación, en países como los nuestros en que la lengua necesita purificarse de los vicios que a cada paso encontramos en las asalariadas traducciones francesas". Ideal de corrección puramente exterior, imitable de un dado modelo, que nace de una rígida distinción de fondo y forma. Ahora bien, aceptando esta distinción —en lo que coincidían Sarmiento y sus adversarios— es posible atribuir igual valor a ambos factores, como en el párrafo arriba citado —perteneciente al artículo "Las obras de Larra"— o decidirse vehementemente por uno de ellos. Esto es lo que hace Sarmiento en la Primera Polémica Literaria, pero con ello la disidencia se desplaza del problema de la expresión correcta al de una valoración de esa corrección, y aquí Sarmiento se pronuncia, como era de esperarse teniendo en cuenta cuáles eran sus ideas acerca de la dirección en que había de moverse el progreso, por el menosprecio de la corrección formal: "... hemos querido, en cuanto a formas, manifestarnos como somos, ignorantes por principios, por convicciones...". Bajo esta oposición de fondo y forma vemos enfrentarse dos ideales culturales, y es por lo tanto legítimo que Sarmiento llame aristocrática a la posición de Bello y sus discípulos, y califique de democrática a la propia. Con ello pone de manifiesto que la disidencia se ha desplazado del punto en que originariamente se planteó.

En una postura análoga se coloca Sarmiento en la segunda polémica literaria, motivada por un artículo denigratorio que sobre el romanticismo había publicado el *Semanario* de Santiago, en el que ve además un velado ataque personal. "El romanticismo ha muerto diez años ha", afirma Sarmiento, y ha sido sustituido por el "socialismo, es decir, la necesidad de hacer concurrir la ciencia, el arte y la política al único fin de mejorar la suerte de los pueblos... De esa escuela puso en Francia la primera piedra Béranger, y en España Bretón de los Herreros... hablando el nuevo lenguaje que adopta hoy la España...". Es muy notable que Sarmiento advierta con claridad el escasísimo valor artístico de los autores que cita, y que no vea en ello desmedro alguno para la tendencia que éstos representan. Las obras de Bretón las considera "muy subalternas en otros aspectos", aspectos que sin duda Sarmiento llamaría formales, y se ha decidido a no tomar en cuenta. A esa escuela socialista se afilia decididamente Sarmiento, a esa escuela "que no escribe para escribir, como la romántica<sup>1</sup>, ni para imitar máquinalmente, como la clásica, sino para servir los intereses de la sociedad".

<sup>1</sup> La desvinculación del romanticismo no es, sin embargo, completa. Un rasgo

Aquí, como en la polémica sobre la lengua, Sarmiento se sitúa resuelta y conscientemente fuera del problema que se plantea. La literatura como tal no le interesa, y por ella acepta fácilmente las opiniones que sobre ella emiten sus adversarios. Y acepta también las consecuencias de este punto de vista en cuanto a su propia obra escrita, no pretende siquiera alcanzar en ella valor formal alguno. Pero Sarmiento no se plantea claramente la posibilidad de que existan valores artísticos fuera del plano formal. Y quizá la opinión, durante un tiempo dominante, que veía en Sarmiento a un "mal escritor" haya podido nacer de las sugerencias que en este sentido es dable hallar en sus propios escritos.

En un artículo intercalado en el volumen, pero posterior en cuarenta años a la polémica ("Reminiscencias de la vida literaria" en la *Nueva Revista* de Buenos Aires, 1881) narra Sarmiento estas luchas civilizadoras de los jóvenes argentinos, llegados a Chile, en donde "vivían apenas los hombres, o más bien estaban ya medio muertos". Por el contrario, para los emigrados aquellos años fueron de perpetua exaltación de espíritu, exaltación que supieron comunicar al medio hasta tal punto que, según Miguel Montt, debido a la polémica literaria "las piedras bailan en las calles". Ahora la lucha es recordada nostálgicamente: "con pueblos enteros por espectadores apasionados, justicieros cuando le arrancan a tirones la justicia", pueblos en los que veinte años más tarde perdura aún el eco de aquellos combates: "... en 1864, al pasar por puertos intermedios el vapor que llevaba en el palo mayor la bandera argentina, anuncio de ir a bordo un ministro, las poblaciones estaban en los puertos para saludarlo... Esta es una reputación —explica Sarmiento a quien la pregunta es causa de esa popularidad— que ustedes no conocen en la República Argentina, es del escritor del *Mercurio*, del *Progreso*, en Chile...". Al mismo tiempo ha perdido relieve en el recuerdo del ya viejo Sarmiento el núcleo estrictamente literario de la polémica, cree recordar que ella ha nacido de que alguien se había expresado "sin el debido respeto de Víctor Hugo y comparsa romántica". Y, a cuarenta años de distancia, sigue aceptando como válidos los preceptos y valoraciones de sus oponentes. Considera que hallar a Larra mejor que a Moratín es una enormidad análoga a tener en poco a Cervantes. La perspectiva en que el artículo muestra estas polémicas

romántico muy notable es el aprecio por Calderón. A Víctor Hugo lo llama Sarmiento el "Calderón moderno", y las obras de Calderón faltan en las varias enumeraciones de modelos de corrección formal, insignificantes en cuanto al contenido, que surgen a lo largo de la polémica.

es, en verdad, la justa. El interés de Sarmiento por lo literario es desde luego reflejar la íntima ambigüedad de los impulsos que agitaban su espíritu; sin embargo da cuenta con notable exactitud, dentro de las limitaciones y empobrecimientos de contenido que impone un esquema de rasgos tan escasos y acusados, de las direcciones en que se movía su pensamiento, que luego habrán de orientar su acción política y que se dibujan ya claramente en este tomo de Artículos Críticos y Literarios.

TULIO HALPERIN DONGHI.

PAUL BÉNICHOU: *Morales du Grand Siècle*. Gallimard N. R. F., París, 1948.

Como lo denuncia el plural del título ha sido propósito de Paul Bénichou revisar en su obra la idea tradicional de una "serenidad homogénea" como característica de la fisonomía del siglo XVII francés. Su experiencia en el manejo de la literatura nacional, de la que mantiene cátedra en el ya benemérito Institut Français d'Études Supérieures de Buenos Aires, lo ha llevado sin dificultad a la conclusión contraria. Tal idea sólo puede mantenerse para comodidad de los esquemas escolares. A manera de proposición previa Bénichou ha mantenido, en la composición de su libro, "la forma más familiar de una serie de estudios sobre los más importantes escritores clásicos" —clásicos franceses, se entiende—. En los escritos de Corneille, Racine, Pascal y Molière como figuras ejemplares, ha rastreado la expresión de los distintos tipos de pensamiento que actúan en ese período de la historia de Francia.

Pero el libro no se limita a esta función demostrativa. Del tratamiento de los temas particulares surge una realidad viva, el encuentro de fuerzas activas que abren el campo de observación a un proceso, que desde el primer momento se define por la complejidad de sus términos. "Quien quiera simplificar —dice Bénichou— debe, por lo menos, distinguir tres centros de interés: una moral heroica, que abre un sendero de la naturaleza a la grandeza y define sus condiciones; una moral cristiana, que confiere a la nada toda la naturaleza humana; en fin, una moral mundana a la vez sin ilusiones y sin angustias que nos niega la grandeza sin quitarnos la confianza". Pero, "al mismo tiempo el problema de las influencias sociales se complica y la gran oposición de la Francia feudal y la Francia moderna ya no basta; hay que re-

currir a un cuadro de fuerzas más circunstanciadas y más complejas". El examen de los motivos de este complejo de circunstancias lleva necesariamente al autor a encararse con un conflicto que así como desafía la estrechez de los esquemas rebalsa el marco de la sociedad en que se sitúa. A medida que apura el análisis las diferencias más nos parecen de tensión que de fondo y que en lo que expresa Corneille y lo que expresa Racine sobre ciertos aspectos del alma humana obra un impulso dirigido hacia un mismo foco de inquietud. La serenidad de Corneille participa de un énfasis —ya aparente en los escritores renacentistas de la culminación— que nos pone sobre aviso y nos lleva a pensar que lo que sostiene con autoridad de tono es lo que ya está perdiendo validez en la conciencia. Nos parece, más bien, que su moral heroica frecuenta un sendero que ya estaba abierto y andado y que Corneille trata de parar con la voz sentimientos que ya corren inevitables por la entraña de su tiempo. En último término entre él y Racine quizás la diferencia está en que los personajes de Racine hablan un lenguaje más natural y más de acuerdo a las circunstancias en la expresión de problemas que embargan a todos por igual y que son expuestos con más claridad a medida que se suceden las generaciones.

"Todos los conflictos de pensamiento del siglo XVII —dice Bénichou— apenas alcanzan alguna gravedad y alguna amplitud tienen por objeto la estimación de la humanidad. Los escritores de esta época se definen menos por su preferencia por lo bello o lo verdadero que por la atención más o menos grande que prestan a la virtud humana, entendida en su sentido de valor, fuerza y grandeza. Y una vez establecido en ese terreno que es el suyo, el debate no comporta únicamente dos contendores sino dos campos contrarios: el que exalta a la humanidad y el que la desprecia. Prolongándose en todos los sentidos, influyendo sólidamente en la moral y la psicología, que las dos prestan sus armas al combate; atrayendo, para dividirlo, hasta al pensamiento religioso, la discusión sobre el hombre burla las fórmulas fáciles y las interpretaciones sumarias".

Poco falta para decir que la discusión gira esencialmente en torno a un conflicto de conciencia y para que nos sea permitido conjeturar que los campos se dividen entre los que expresan directamente la realidad viva del pensar y el sentir y los que buscan normas que detengan el desborde de las fuerzas en juego. La relación que el autor mantiene en el curso de su libro entre los motivos de las diferentes morales y la sociedad en que se sitúa concluye por ser una explicación insuficiente

de los hechos. La relación misma parece perder autoridad como método. Para Bénichou es un principio de inteligencia del que no puede desentenderse el buen sentido, pero la continuidad de la relación concluye por conceder a la sociedad estado de ser operante con personalidad propia en competencia con la personalidad de los individuos. Y es el caso de preguntarse si podemos otorgar semejante cualidad a lo que concebimos a posteriori, y dibujamos su fisonomía de acuerdo a cómputos estadísticos.

En todo caso, me parece que las diferentes morales que reconoce el autor en la fisonomía de aquella época, tienen una explicación más accesible si extendemos la relación, de una sociedad a la comunidad europea toda entera. Francia ejerce, a partir de entonces, una especie de hegemonía intelectual y se presenta en la historia como un centro de equilibrio del pensamiento europeo; pero en esto, como en otras proyecciones de su temperamento, creo que los motivos más bien debemos buscarlos en la idiosincracia de un pueblo que en las condiciones transitorias de una sociedad. Allí nos será más fácil distinguir modos de experiencia y formas de adaptación a las circunstancias. El libro de Bénichou nos ilustra con autoridad sobre el comportamiento del espíritu francés en la circunstancia, pero de su lectura también sacamos en consecuencia que los problemas que absorben la mente de los escritores de Francia son los mismos que agitan a las inteligencias de Europa. Unos y otros están frente a una misma experiencia, sufren del mismo mal y los tonos están acordados al diapason del mismo conflicto. En resumen, de la palabra de unos y otros se desprende que la concepción religiosa del mundo está en quiebra, la fe en la razón y la experiencia está en ciernes, y que la "moral heroica" es un resabio. Los escritores franceses engranan en el mecanismo de una crisis del espíritu de occidente de cuya magnitud nosotros estamos —mejor que ellos— en situación de poder contar algo.

Bénichou trata un tema particular y circunscripto, pero su pensamiento y su análisis, que cuentan entre los méritos principales de este libro, por más de un concepto excelente, nos conducen naturalmente a sacar consecuencias que abarcan una relación más amplia.

JULIO RINALDINI

GEORGE ORWELL: *Rebelión en la granja*, Editorial Kraft, Buenos Aires, 1948.

QUIEN se deje guiar por la presentación que se ha dado al editarla en lengua castellana a la *Animal Farm*, de Orwell, se engañará sobre la índole del libro: no es un libro infantil; la sátira política que contiene no se dirige a la infancia. Piense el lector en esta premisa: tomado el poder, en nuestro tiempo o en cualquier otro, no es demasiado difícil aleccionar desde él a las masas humanas para determinado sentido de la vida y la conducta. George Orwell, escritor cargado de experiencias diversas (nació en la India, estudió en Eton, sirvió en la policía imperial de Birmania, vivió el París literario, peleó en la guerra de España al lado de los republicanos, y en la guerra mundial al servicio de Inglaterra), ha llevado a sus obras el fondo social captado en experiencias tales. Eso es lo que une a *Rebelión en la granja* con los *Ensayos críticos* recién traducidos también en Buenos Aires (Sur, 1948). La transparente fábula simboliza un proceso político a cuyo alrededor se han polarizado las máximas luchas sociales de los tres últimos decenios: la rebelión, retrasada por el derrotismo de los flojos; el cuervo Moses, que promete un mundo mejor después de esta vida percedera, mientras espía y delata a sus compañeros de granja en el presente para congraciarse con el amo; la yegua Mollie, que no resiste el libre trabajo diario y acepta el azúcar uncida al carro del "gordo de los breeches"; los cerdos, que dirigen sin trabajar porque tienen conocimiento superiores"; el burro Benjamín, encerrado en un silencio escéptico; la rivalidad entre los directores, donde vence el que con más habilidad urde la intriga... Y el teórico de la revolución (Snowball), cuyas ideas fracasan por sobrarle escrúpulos para ser demagogo. Etcétera. No falta, ni el miedo colectivo, estimulado por sospechas y decires imprecisos, ni el proceso a los presuntos traidores creando el clima psicológico que provoca confesiones públicas de carneros y gallinas, ni el "affaire" financiero terminado en una batalla por la que el Jefe se condecora a sí mismo. Pues el lema "todos los habitantes son iguales" se completa así: "... pero algunos son más iguales que otros".

Todo, en un lenguaje sencillo, a través del cual se expresa, en imágenes, el sentido de una realidad histórica bien conocida, a la ma-

nera hoy tan frecuente de las alegorías que Wladimir Weidlé comentaba en la entrega de invierno de *Les Cahiers de la Pléiade*, colocando a Orwell entre los apologistas "satíricos y doctrinales" de imitación, junto a Huxley, junto a Moravia y Corrado Alvaro...

NELLY V. SAGLIO.

## LA CARAVANA INMOVIL

El núm. 2, año II, de la Nueva Revista de Filología Hispánica se abre con un estudio de Leo Spitzer "Sobre el carácter histórico del Cantar de Mio Cid" donde se somete a crítica la conocida tesis —que hoy podemos considerar ortodoxa o vigente— de Menéndez Pidal sobre el poema, en términos que, para ciertos aspectos, pueden resultar decisivos. Reproducimos algunos de los principales párrafos: "Mi opinión puede enunciarse muy sencillamente —dice Spitzer—: para mí, el poema de Mio Cid es obra más bien de arte y de ficción que de autenticidad histórica." Entrando en la tesis de Menéndez Pidal, observa: "Nos encontramos aquí con uno de los proton pseudos del positivismo de cuyas tramas no ha logrado zafarse por completo el gran maestro M. P.: datos históricos y datos geográficos exactos le parecen igualmente positivos, comprobadores de una realidad extra-artística reflejada en la obra de arte, sin ver que la minuciosa geografía provinciana del poema es anti-histórica y, si algo prueba, es sólo el carácter ficticio del problema."

Después de analizar varios pasajes y episodios, concluye: "Al leer la España del Cid de Menéndez Pidal, se pensaría las más de las veces que la concepción objetiva que el historiador moderno tiene del Cid coincide con la del juglar que compuso el Cantar. El Cid histórico, para Menéndez Pidal, es un noble hombre de estado español, el primero que, descartando el pensamiento imperial característico de los reyes de León, hace triunfar aspiraciones castellanas más democráticamente modernas y combate por la idea nacional contra el rey leonés Alfonso y sus partidarios castellanos. 'Su apartamiento de la Castilla cortesana es, pues, el hecho que da al Cid un carácter plenamente hispánico', y su conquista de Valencia era 'obra de reconquista al modo de los reyes españoles'. Pero ninguna de las ideas políticas aparece en el texto del juglar, enteramente preocupado por la ejemplaridad moral de su héroe. El buen caballero no tenía buen señor: esa misma fórmula excluye consideraciones estrictamente políticas, que son amorales por naturaleza. Además, he de confesarlo, no sé si yo, 'internacionalista' convencido, no escandalizaré quizá a mis buenos amigos españoles declarando que no encuentro al Cid héroe tan español como medieval, internacional, hombre de una época que en sus más altas aspiraciones era verdaderamente internacionalista, 'católica', cuya verdadera patria era el mundo de las ideas universales y cristianas... En la Edad Media cada hombre tiene dos patrias: la grande y universal y la pequeña y particular; pero la segunda era sentida como inferior a la primera; el arte medieval se empeña en adaptar a la pequeña patria, española, francesa, alemana, etc., las ideas generales que la trascienden". —"Menéndez Pidal, que debe su formación intelectual a la generación del 98, piensa en categorías nacionales, porque la tarea encargada a su generación era la de rehabilitar a la nación española, y sin darse cuenta proyecta hacia la Edad Media su pensamiento nacional moderno."

Y todavía acopia razonamientos y análisis de detalle en comprobación de sus afirmaciones que, en conjunto, representan una etapa en la problemática del Cantar de Mio Cid.

El núm. 977 (1948/9) de *The Cornhill* escribe en una nota editorial: "La relación entre la Rusia soviética y el ala izquierda intelectual inglesa es ya de treinta años; y durante esas tres desastrosas décadas ha seguido el habitual curso de tantos amores privados." Después de describir en forma divertida los avatares de esos amores,

se refiere al director de *The New Statesman & Nation*, que ha sido vapuleado recientemente por la Radio Moscú. "Después de dar una versión estrambóticamente desfigurada del primer progreso de Mr. Kingsley Martin, el comentarista, un cierto Zvavich, lo acusó de haber asestado 'flechas envenenadas' contra las fuerzas de la democracia, comparándolo con un 'bailarin en el plano inclinado', desesperadamente ansioso por evitar un traspies, y concluyó observando con satisfacción que recibió lo suyo en el Congreso de Wroclaw. — Para los intelectuales ingleses del ala izquierda, el Congreso de Wroclaw parece, en efecto, haber marcado una definitiva línea divisoria."

En el núm. de diciembre 1948 de *The Fortnightly* informa Norman Bentwich sobre el estado actual del problema de los refugiados y desplazados. Al final de la guerra —dice— "una duodécima parte de la población de Europa había sido sacada de sus hogares por la maquinaria nazi de guerra; y cuando Alemania fué ocupada por las fuerzas aliadas, no menos de catorce millones de individuos se encontraron allí viviendo en las más desesperadas condiciones de obreros esclavos. De esa gran masa sin hogar la gran mayoría ha sido repatriada, unos por sus propios esfuerzos, otros por los ejércitos, y otros por la organización de ayuda de las Naciones Unidas. Pero uno de los aspectos trágicos del mundo en desorden es que, en los cuatro años desde el final de la guerra, no sólo siguen sin hogar los residuos de las víctimas nazis, sino que se han reunido en la Europa occidental millones de otros refugiados y personas desarraigadas. La Organización Internacional de Refugiados no los ha tomado hasta ahora a su cargo, porque son víctimas, no de la opresión nazi, sino de otra." Entre otros detalles, cuenta que, contra lo que se pensaba en 1946, cuando se creyó que los países transatlánticos, Estados Unidos, Sudamérica, Canadá y Australia acogerían al mayor número de los desplazados, "la experiencia de estos dos años ha mostrado, paradójicamente, que la capacidad de absorción de la Europa occidental es mayor que la del Nuevo Mundo", siendo Gran Bretaña el país que mayor proporción de refugiados ha recibido: unas 80.000 personas. "Los Estados Unidos han recibido hasta ahora sólo una insignificante inmigración de los campos", si bien se prevé por ley la entrada de 200.000 personas en los próximos años, a más de la cuota normal de inmigración. Canadá ha aumentado de continuo su absorción: de 3 a 4.000 personas mensuales. "Los Estados sudamericanos, en particular Venezuela, están haciendo su parte." Australia ha admitido unos pocos miles.

En el núm. de noviembre pasado, *Arbor*, de Madrid, inserta un excelente ensayo "Sobre lo castellano y España" donde su autor, Florentino Pérez Embid, no sin lujo de cautelas, pero hundiendo la púa de su crítica con certera eficacia, se aplica a desinflar la "habitual retórica de lo castellano, que quizás ha sido y puede ser en la vida de España más nefasta de lo que parece a primera vista". Inteligencia y saber le auxilian en la benéfica tarea.

Otra colaboración de interés que publica el mismo número es una conferencia de Emilio Orozco Díaz sobre el "Persiles".

Entre otras sugestivas colaboraciones, Cuadernos Americanos publica en su último número del año 1948 un trabajo de José Luis Martínez sobre la "Situación de la literatura mexicana contemporánea", donde expone con implacable objetividad el lamentable estado de las letras en aquel país. Es notable la coincidencia, siendo tan diversas las circunstancias, con el cuadro no menos sombrío que en el número de REALIDAD de la misma fecha trazaba, para España, Ricardo Gullón.

## INDICE

	Pág.
Occidente, el tiempo y la eternidad, por Juan Adolfo Vázquez . . . . .	1
La educación nazi sobre Austria, por Gilbert Gadoffre . . . . .	14
Vicisitudes de la novela, por Carmen Gándara . . . . .	32
Persona y cosmos, por Francisco Romero . . . . .	42
Capitalismo, racionalismo, judaísmo, por Ernesto Sabato . . . . .	50
Lo nacional en el arte, por Rosa Chacel . . . . .	62
Tendencias de la poesía argentina actual, por Emilio Sosa López . . . . .	73
La mujer inglesa actual, por George Pendle . . . . .	80
Una traducción de Plotino, por Adolfo P. Carpio . . . . .	85
Un simposium sobre T. S. Eliot, por Patrick O. Dudgeon . . . . .	90
Las corrientes del pensamiento francés de hoy, por Jean Pierre Perrin . . . . .	98
Actividades filosóficas . . . . .	102

## NOTAS DE LIBROS

George Sarton: "Introduction to the History of Science", por Cortés Pla . . . . .	103
Graham Greene: "The Heart of the Matter", por Julio Cortázar . . . . .	107
Sarmiento: "Artículos críticos y literarios", por Tulio Halperin Donghi . . . . .	112
Paul Bénichou: "Morales du Gran Siècle", por Julio Rinaldini . . . . .	120
George Orwell: "Rebelión en la granja", por Nelly V. Saglio . . . . .	123
La caravana inmóvil . . . . .	125

ESTE DÉCIMOTERCER NÚMERO DE

REALIDAD

*Revista de Ideas*

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR  
EL DÍA 21 DE MARZO DE 1949

EN LA

IMPRESA LÓPEZ  
CALLE PERÚ 666, BUENOS AIRES,  
REPÚBLICA ARGENTINA

*Impreso en la Argentina  
Printed in Argentina*

MARCA REGISTRADA N° 238.293  
REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL N° 237.122

EDITADA POR  
REALIDAD, SOCIEDAD DE RESPONSABILIDAD LIMITADA  
Capital: \$ 50.000 m/n.

F. 319-10.000-8-44.  
Tít. *Realidad*  
Aut. \_\_\_\_\_  
Edi. *Realidad*  
Pub. *Buenos Aires*  
Pre. *5* - Cla. *B/E-A*  
Fecha *18/4/49*

