

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Nos. 67-69

1955

III

KRAUS REPRINT

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

67

1955

MADRID

DIRECCIÓN, ADMINISTRACIÓN
Y SECRETARÍA

Avda. de los Reyes Católicos.
Instituto de Cultura Hispánica.
Teléfono 24 87 91

M A D R I D

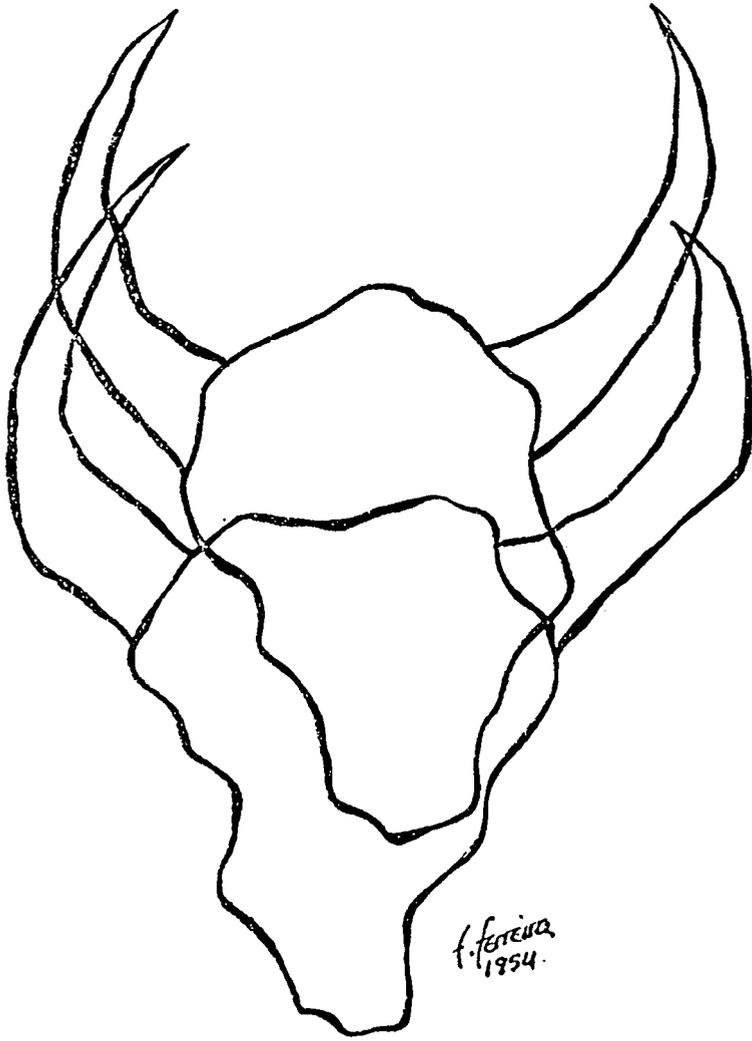
Reprinted with the permission of
INSTITUTO DE CULTURA HISPANICA, MADRID

KRAUS REPRINT LIMITED
Nendeln/Liechtenstein

1968

Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden



NUESTRO TIEMPO

EL DERECHO AL SABER Y LA LIBERTAD DE SU EJERCICIO (*)

POR

MICHELE FEDERICO SCIACCA

I

EL DERECHO AL SABER

El *derecho al saber*, para que sea válido de derecho, comporta el *deber de aprender*: quien falta a este deber renuncia por sí mismo a aquel derecho o, por lo menos, renuncia al derecho de aquella forma de saber que no quiere aprender, conservando, en cambio, el derecho a otras formas de saber, siempre que cumpla el deber de aprenderlas. En resumen: el ejercicio del derecho al saber no se puede separar, para que sea derecho de derecho, del correspondiente deber de aprender y de cuanto implica el cumplimiento de tal deber. E implica muchas cosas: a) *respeto* para el saber que se quiere aprender, cualquiera que sea; b) *compromiso* de aprender, porque el mejor modo de respetar una forma de saber es comprometerse a aprenderla; c) *amor*, que me gusta expresar con una palabra injustamente maltratada, o sea "diligencia", que es amor; como el amor es penetrativa, no en el sentido de "posesión" del saber, sino de "entrega" a él, diligente y humildemente, para que se apodere de nosotros y nos comprometa a fondo en aquellas "respuestas" (nuestras obras), que todo saber, como expresivo de valores humanos, tiene el derecho de esperar de nosotros, que tenemos el "deber" y, yo diría incluso la deuda de darle; d) *desinterés* (no hay amor de entrega sin desinterés), como disposición fundamental, que es además interés desinteresado por el saber como tal, que no significa en absoluto esterilidad práctica, sino simplemente no reducir el saber a valor instrumental, a medio para fines utilitarios, que, por lo demás, no están excluidos del concepto mismo del saber desinteresado ni son contradictorios con él. Y no basta:

(*) Con este trabajo de Michele Federico Sciacca, traducido al castellano por Consuelo de la Gándara, iniciamos la colaboración en nuestra Revista de este importante filósofo italiano.

el derecho al saber, unido en una relación de implicación recíproca al deber que comporta para que sea ejercido de derecho, impone un examen de conciencia, es decir, una valoración de sí mismo, de las propias aptitudes personales, posibilidades y capacidad, es decir, el conocimiento de los propios límites. Yo no debo preguntarme, al exigir el derecho al saber, qué me es más útil o más lucrativo aprender, sino lo que soy capaz de aprender y qué forma de saber se corresponde con mis inclinaciones y está proporcionada con mi capacidad. Esto significa simplemente *honestidad*, necesaria para que sea "honesto" el derecho al saber y su sacrosanto ejercicio. Así, pues, tal derecho comporta, para que sea ejercido de derecho, una fuerte y conocida responsabilidad, una *moralidad fundamental*; y tener el sentido de la responsabilidad es poseer la primera elemental "sabiduría" para exigir honestamente que sea respetado nuestro derecho al saber, en el ámbito del cumplimiento de los deberes relativos a él. Tal derecho implica, por tanto, un momento de "interioridad", que es conciencia de lo que somos y podemos ser, amor hacia el saber que nos es conveniente y compromiso de progresar en él; momento de interioridad que, en la forma más concreta y comprensiva, significa firme, honesto y consciente propósito de formarse cada cual libremente su propia personalidad y la personalidad que le es propia. Y no se nos objete que no es posible conocer *a priori* qué forma de saber se adecua a un hombre y si él está dispuesto a comprometerse a amarla antes incluso de aprender su saber, ni se nos diga incluso que aquella moralidad, de la que antes hablábamos, se conquista a través del saber y de nuestro perfeccionamiento. Ciertamente, el saber es formativo de nuestra personalidad y de nuestro progreso moral, como es también verdad que aprendiendo ponernos a prueba nuestra capacidad, aptitudes y tesón. No negamos esto; al contrario, añadimos que nos podemos engañar al juzgar o valorarnos a nosotros mismos; pero esto no invalida nuestro razonamiento, en cuanto que él solamente exige una disposición inicial para seguir honestamente nuestras aptitudes y capacidades (las eventuales rectificaciones o los cambios confirman este principio en vez de negarlo) para cumplir el deber de aprender, con todo cuanto esto comporta, de manera que esta inicial moralidad sea incluso perfeccionada durante el aprendizaje concreto y progresivo del saber.

Este razonamiento nuestro tiende a precisar y a dejar bien sentados dos conceptos, que, además, son dos aspectos implicados en un solo principio: a) el derecho al saber no es privilegio de una

clase o de determinadas personas; b) pero no hay que transformar este derecho humano abusando de él y, por tanto, negándolo, en el privilegio de ejercitarlo sin las *buenas* disposiciones a aprender o en el uso arbitrario para nuestros fines individualistas, y, como tales, contrarios a la formación de nuestra verdadera personalidad. En tal caso, no pedimos ejercitar *libremente* el derecho al saber, sino que alegamos *arbitrariamente* como verdaderos “invasores” (y es invasor quien ocupa un campo que no es el suyo) el derecho de ser ignorantes, con el pretexto de mandar como sabihondos en una “zona de valores” que permanecen para nosotros extraños e inalcanzables. El daño es doble: individual, como deformación de la personalidad, que no se “forma” según lo que podría ser, y se disfraza, como un ladrón, con ropajes que no le pertenecen; y social, ya como uso estéril y “antiproductivo” del dinero público, ya por las consecuencias antisociales que trae siempre un desplazado, o sea un “fuera de lugar”, como lo es el que tiende a ocupar y ocupa (es “desplazado” no el desocupado, sino quien ocupa un puesto no suyo) un puesto que no le corresponde, y que lo pretende sólo porque arbitrariamente y no honestamente ha usado (mal) de su derecho a saber. En estos casos, hace mal lo que quiere hacer o lo hace sin tener la capacidad para ello, y no hace lo que podía hacer bien según sus propias aptitudes y posibilidades. En consecuencia, el derecho al saber, que si es ejercido según los deberes que implica crea un equilibrio ordenado y justo en las personas y de las personas en la sociedad, genera, arbitrariamente usado, desorden personal y social, desequilibrios peligrosos y problemas insolubles, aunque sean ajustados por los políticos con compromisos equívocos y demagógicos. En algún momento, por el uso arbitrario, fomentado y explotado por tiranías y dictaduras o por la demagogia corruptora (y es corruptora y demagógica toda democracia que no se expresa en formas aristocráticas), el derecho al saber se convierte en un arma potente para afirmar el derecho a no saber, con la pretensión de darle un valor en la persecución de los mejores puestos o de las mejoras en general, que no son una conquista legítima, sino el fruto de la desenfrenada y violenta avidez de los egoísmos. Naturalmente, el uso ilegítimo de un derecho legítimo no autoriza a nadie a servirse de este pretexto para abolirlo y negarlo, sino que autoriza a todos a corregir los procedimientos, para que sea reprimado, garantizado y afirmado como derecho.

En este punto, el problema debe ser profundizado y esclarecido de la manera más precisa y radical.

No hay duda de que, históricamente, la democracia moderna, en su evolución, tiene el mérito de haber reivindicado el derecho de todos al saber; pero no se olvide (y casi siempre se olvida) que la democracia moderna (como toda otra forma no sólo política, sino de progreso humano) es obra de la aristocracia, o sea de los “mejores”: la Revolución Francesa es obra de los “aristócratas” de la cultura de aquel tiempo, que por mera coincidencia histórica eran casi todos también nobles; y los teóricos posteriores de otras formas de democracia son hombres que han reivindicado el derecho al saber de todos, por el hecho de haber demostrado saberlo ejercitar, precisamente con su iluminado pensamiento, en los límites en los cuales es iluminado. Por tanto, el “democrático” derecho al saber no es una conquista de las masas (no existen en la Historia conquistas de las masas, excepto para los demagogos de profesión, interesados en explotar a las propias masas con todas las armas mendaces y corruptoras de la propaganda)—entendiendo por “masa”, sea cual fuere la clase social a que pertenece, el conjunto de hombres no todavía cualificados por el recto ejercicio del derecho al saber—, sino que es la conquista de una *élite*, que ha descubierto y reivindicado en favor de las masas un tal derecho humano, para que todos los hombres, según su capacidad y buena voluntad, ocupen un grado en la escala de la *élite* y tengan su cualificación. Y entonces es verdad la tesis antigua (y nuestra) de que la auténtica democracia es la que se expresa siempre en formas aristocráticas, o sea no la democracia democrática, que significa sólo demagogia, sino la aristocrática, cuyo deber es elevar a formas de vida superior a todos los hombres, proporcionalmente a su verdadera personalidad. Por esto nosotros, que somos contrarios a la retórica del “trabajo intelectual”, que según un humanismo individualista y parcial considera a la cultura como el privilegio de una clase, y a quien la posee un privilegiado que tiene derecho a despreciar y a dominar a los demás, también somos contrarios a la más reciente retórica del “trabajo manual”, que, desconociendo y despreciando los valores superiores del intelecto y casi acusándolos de ser “antidemocráticos” y “antisociales”, reconoce como clase superior y privilegiada la de los jornaleros agrícolas o los obreros. Hay aquí una intencionada desproporción del problema, un deliberado equívoco: no se trata de sustituir un privilegio con otro o la superioridad de una clase con otra, ni de nivelar la Humanidad

en el grado más bajo sólo porque la mayoría de los hombres no puede elevarse a grados más altos (o cree no poder elevarse por un falso concepto de elevación personal o social, que se hace coincidir con la ocupación de los puestos socialmente más elevados o con las ganancias y el bienestar material), sino de eliminar todo dominio de una clase sobre otra y todo arbitrario privilegio de unos hombres contra otros, no nivelando en el grado más bajo, sino tratando de elevar a todos, cada uno dentro de sus límites y posibilidades, al grado más alto posible de su perfección espiritual, coincidente con la plena actuación de la personalidad que le es propia y que no tiene nada que ver con la jerarquía social de los puestos. La elevación interior de un hombre no se mide arbitrariamente por el puesto que ocupa o por aquello que *hace*, sino por el modo como realiza su trabajo y por lo que *es* intrínsecamente; es decir, siempre según un criterio que es auténticamente democrático, sólo si es, ante todo, auténticamente aristocrático. Por tanto, no hay nobleza del trabajo manual ni del intelectual si el trabajo (y todo trabajo) no se rescata en la nobleza del espíritu, que es siempre aristocracia; y es precisamente esta aristocracia y las instituciones en que ella se realiza la que hace posible el progreso de la democracia, o sea la elevación de las masas para que dejen de ser "masa" y cierra las puertas a la demagogia, a la tiranía y a la dictadura.

* * *

El derecho al saber no es separable del acto educativo; antes bien, es el propio acto educativo, en el sentido más amplio y más rico. Como tal, interesa no sólo al discente, sino también al docente, incluso en el caso del autodidacto, para quien los sujetos docentes son las personas con quienes está en contacto: la familia, la sociedad, etc.

En consecuencia, el problema atañe a quien aprende, pero también a quien enseña: el derecho de saber es bilateral, del discente y del docente, el cual, enseñando, ejercita su derecho a saber, en cuanto que enseñar es aprender junto con el discente. La educación es un momento de vida interior, y es siempre autoeducación; pero, precisamente por esto, es comunicación y proporción recíproca; el acto educativo concreto, en la medida en que promueve el saber de quien aprende, promueve el de quien enseña: discente y docente son ambos discípulos de la verdad en el amor de promoverse recíprocamente y en el amor de perfeccionarse mutuamente.

en la verdad. El acto educativo es el propio derecho a saber en su forma más concreta de comunicación de las conciencias: es personal en cuanto social (yo promuevo mi personalidad en la medida en que promuevo la de los demás) y es social en cuanto personal (no se promueve a la sociedad como conjunto de individuos, sino cada uno, *personalmente* promovido, promueve a la sociedad). Pero para que el docente ejercite honestamente su derecho a saber enseñando a los demás, es necesario que cumpla los deberes que comporta el aprender enseñando, como el discente debe cumplir los que implica el enseñar aprendiendo; es, pues, necesario que, como el discente hace valer en concreto el derecho al saber solamente si se dispone con respeto, empeño y amor a aprender, así también el docente hace valer el suyo solamente si se dispone a enseñar con conciencia, preparación, dignidad, honestidad y amor. El acto educativo, en que se concreta el derecho a saber, se frustra en su significado humano y en sus fines siempre que falta a su finalidad de educación y de elevación integral del hombre o, mejor, de los hombres que concurren a su actuación y que en él se encuentran en comunicación; y esto sucede siempre que el discente no está espiritualmente “preparado” a aprender ni el docente “preparado” a enseñar, ni ambos dispuestos, en un plano humano de comprensión amorosa, a ser el uno promotor del otro ni ambos honesta y humildemente discípulos de la verdad que sirven, y que sólo en cuanto que la sirven los renueva, los edifica, los promueve en su personalidad, los hace hombres que con pleno derecho aspiran al derecho al saber.

Este concepto mismo de educación, no limitada a la escuela, que es solamente uno de sus aspectos, nos lleva a precisar el de *saber*, que hemos tomado en toda su extensión. Saber no es sólo la cultura humanística o altamente científica, ni tanto menos es ocupar un puesto elevado en la vida social; *saber* es todo lo que expresa un valor y contribuye a formar una personalidad en la medida en que responde a sus actitudes y potencia sus capacidades. Saber es el del filósofo que indaga los abismos del espíritu y trata de descubrir la inteligibilidad última de la vida en su totalidad y universalidad, como lo es el del campesino que cotidianamente trabaja su tierra; y valores expresa el pensador o el artista traduciéndolos en sus obras, como valores expresa el campesino cultivando su campo, que es su obra, obra de un hombre, espiritual, en cuanto que también aquel campo expresa valores estéticos, sociales, morales. Derecho al saber es el derecho que

tiene todo hombre a realizar libremente el "proyecto" que él es al nacer, o sea a desarrollar y a formar su personalidad, la auténtica, la que responde a su vocación. Es humanamente respetable el trabajo del artista o del filósofo, como el del campesino o del obrero, sobre la base de una igualdad *esencial* de todos los hombres en cuanto hombres. Quien ha escrito *La Divina Comedia* o la *Crítica de la razón pura* no tiene ningún derecho a despreciar a quien ha cultivado una parcela de flores o de verduras con el mismo empeño moral y la misma dedicación al valor: también ésta es una respuesta humana y válida al valor, incluso en su pequeñez, que expresa, sin embargo, una grandeza y una nobleza de alma quizá semejantes a las de una mayor respuesta; y si lo desprecian, el gran poeta y el gran filósofo son inferiores a *La Divina Comedia* y a la *Crítica de la razón pura*, es decir, a aquellos valores a los cuales son deudores de su personalidad. De esto se deduce que no sólo socialmente, sino también como valor de personalidad y personalidad de valor, valen más un campesino y un artesano "bien logrados", que saben hacer bien su trabajo y lo hacen con amor (y ya con esto demuestran su estatura moral), que un altísimo personaje "llegado" no se sabe cómo por el motivo que todos saben bien; éste es un *parvenu*; y como *parvenu*, él es el paleta y no el campesino, él es el "desplazado" en su altísimo puesto; y como "personaje" no es una "persona" la suya, sino la mixtificación de ella. En tal caso, el derecho al saber se ha transformado en un abuso, en un privilegio sin credenciales válidas y legítimas.

Este es el riesgo que la sociedad atraviesa con las democracias demagógicas, las cuales avanzan no reconociendo derechos y garantizando su ejercicio, sino haciendo concesiones y asegurando su abuso arbitrario. El círculo de estas formas políticas está hábilmente mecanizado: fomenta en las masas, sin ningún freno, el convencimiento de que el derecho al saber significa derecho de cada cual indiscriminadamente a subir en la jerarquía social sin tener en cuenta su capacidad y sin preocuparse de saber, para atraerse las simpatías llamadas "populares", a los administradores de la opinión y el número de votos que aseguren el Poder; y agitación de las masas, que no dirigen sus simpatías a quien garantiza a todos los hombres, en el orden, la libre actuación de la personalidad que le es propia (que, por modesta que sea, vale más que otra que no le corresponda), sino a quien promete, sin que detente un grado igual de responsabilidad, de preparación y de compromiso, una condición social cada vez más elevada. El círculo está

bien calculado; pero es también “vicioso”, en el sentido moral y en el sentido lógico, cuyas consecuencias son hoy experimentables.

En estas democracias, sean “políticas” o “sociales”, según la distinción corriente, el derecho a saber degenera en derecho a estar cada vez mejor materialmente sabiendo cada vez menos; digo sabiendo cada vez menos no en el sentido puramente técnico o de cantidad de nociones, sino en el sentido intelectual-moral, de empeñarse cada vez menos en expresar valores o en formar atendiendo a valores la propia personalidad. Planteado así el problema, la carrera tras el bienestar no tiene ya límites: quien ha tenido, quiere cada vez más, sin preocuparse si ha cumplido su deber para merecerlo; quien ha subido, quiere subir aún más, sin tener en cuenta si posee la capacidad adecuada y el sentido de responsabilidad y de dedicación que el nuevo escalón exige. Evidentemente, falla aquella *línea moral*, la única que puede mantener el derecho en los límites de su honesta legitimidad; la única que garantiza la libertad de su ejercicio en la ley, es decir, más acá del arbitrio, que es la negación de la libertad. Esto explica porqué todos los hombres, sea cual fuere su trabajo, aunque esté remunerado adecuadamente y sea respetado, no se contentan con su situación. Es evidente: no quieren el libre ejercicio de su trabajo, formativo de su personalidad; no sienten ya la satisfacción moral que les produce el hacerlo bien y con honestidad; no perciben la elevación espiritual de contentarse con su pequeña parte, en paz consigo mismo y con la conciencia. No; quieren salir fuera de su estado, superar su condición para acaparar otra que les dé, incluso frente a su propia personalidad y en contra de la honestidad, un mayor bienestar material. Y ¿qué sentido tiene ya hablar de derecho al saber? Es sacrosanto y debe ser sacrosantamente respetado cuando se ejercita por la libre formación de la personalidad y la elevación espiritual de sí mismo, valores que se pueden realizar con cualquier trabajo, con tal que se le aprecie y se cumpla humanamente; pero se convierte en un arma peligrosa cuando se abusa de él (y en esto se le viola). De este modo, no se usa de él para ser cada cual todo el hombre que puede ser (y el más humilde trabajador puede también alcanzar elevaciones morales sumas), sino para satisfacer los egoísmos más desenfundados; el bienestar material es lanzado a un nivel tal que hace morir ahogado dentro de él al espíritu.

En tal caso, las clases llamadas inferiores no aspiran ya al respeto humano de su trabajo, y de ellas en cuanto hombres, es decir, no aspiran a un ideal altísimo de humanidad, sino a un sienu-

pre mayor bienestar material, o sea al fin opuesto, por el que es sacro el derecho al saber como derecho de elevación de la persona. El derecho al trabajo es ejercicio de libertad, y de la libertad de mejorarse a sí mismo tanto intelectual como moralmente; fuera de estos límites, yo, que entiendo el progreso de manera diferente de tantos y tan distintos “progresistas” de hoy, no logro ya comprender su recto significado.

II

LA LIBERTAD DE SU EJERCICIO

El derecho al saber, no separado de los deberes que implica, comporta el ejercicio libre de otro derecho: el derecho al trabajo.

El “saber”, en el sentido más completo, es el momento intelectual, que resultaría práctica y socialmente ineficaz si no pudiese traducirse en una obra humana. El momento que realiza esta traducción es el *trabajo*. Por tanto, quien ha ejercido libremente el derecho al saber y ha cumplido los deberes correspondientes, tiene derecho al trabajo, que no significa solamente derecho a procurarse los medios de subsistencia material (según un concepto empobrecido por el trabajo mismo), sino derecho a dar los frutos de su capacidad educada, su contribución a la sociedad y a afirmar su dignidad de hombre. Sin el trabajo, el saber no saldría del campo intelectual, no se concretaría en una obra, no entraría en la Historia: es precisamente a través del momento “operativo” del trabajo como los valores entran en la Historia, se manifiestan históricamente, van a formar parte de la tradición, señalan el progreso y lo promueven, educan a los hombres. Quien sabe—dentro de los límites de su saber, correspondiente a sus aptitudes y vocación—tiene el deber de producir, es decir, de expresar en una obra lo que sabe; pero precisamente el cumplimiento de este deber le hace exigir el derecho al trabajo, como el momento en el cual, traduciendo los valores en obra, forma su personalidad y da su contribución a la sociedad, porque las obras personales son patrimonio para el bienestar y el progresar de todos y cada uno de sus miembros. Una sociedad que no garantiza el derecho al trabajo, así comprendido, a todos sus miembros, no está aún suficientemente adelantada en el respeto de la persona humana.

Pero también a este respecto hay que tener presente que el principio no sea corrompido por las democracias y las dictaduras

demagógicas. El derecho al trabajo no puede estar separado, para que sea un derecho de derecho, del cumplimiento del deber de aprender a saber trabajar, es decir, del efectivo y honesto ejercicio del derecho a saber. En caso contrario, si el derecho al trabajo vale también para quien no sabe, y se niega a saber y a trabajar bien, se convierte en un pretexto para hacerse mantener a expensas de la sociedad. La "ocupación plena" de todos los ciudadanos es ciertamente un ideal que se debe perseguir, porque el trabajo es condición de dignidad y él es mismo dignidad; pero la ocupación plena indiscriminada incluso de quien, habiendo hecho el vago toda la vida y teniendo toda la "buena" intención de continuar así, con el pretexto del derecho al trabajo, pide ser "ocupado" sólo para tener un modo de procurarse los medios de subsistencia, no es el reconocimiento de un derecho, sino la violación de aquel derecho fundamental que tiene la sociedad de exigir que se dé trabajo a quien quiere y sabe trabajar para su bien y para el bien común. El principio de ocupación plena debe ser realizado íntegramente, pero dentro de los límites de dar ocupación a cuantos se han empeñado en aprender un determinado trabajo para trabajar bien y honestamente. Cuando hoy se habla de desocupación intelectual y se apremia al Estado y a las entidades privadas a dar ocupación a todos porque todos tienen derecho al trabajo, no se plantea el problema de cuántos de estos intelectuales desocupados son verdaderamente, cada cual en su esfera de competencia, "intelectuales" y cuántos, por el contrario, están solamente en posesión de un diploma o de una licenciatura o de otro pedazo de papel sin ser en absoluto tales intelectuales. El problema no consiste en dar ocupación a todos, sino en ocupar a todos aquellos que tienen no los papeles, sino la cabeza en regla para poder ser ocupados; para éstos, el derecho al trabajo es inviolable, como lo es para una sociedad en la cual todos sus miembros estén en situación de hacer valer este derecho. Sé muy bien que de aquí nace un problema humano y también social: ¿qué hacemos con los que no saben hacer lo que pretenden hacer? ¿Se los deja desocupados, con todas las consecuencias de amargura y de sufrimiento personal y los peligros sociales que la desocupación implica? No, ciertamente; pero afirmo que antes de "ocuparlos" en un puesto donde estarían "desplazados" hay que reeducarlos, sobre todo moralmente, de manera que adquieran el sentido del deber inseparable del derecho al trabajo (esto es, sentido de la responsabilidad) y de manera que acepten un trabajo de categoría inferior, correspondiente a su capacidad. Tal acepta-

ción, para que no cree resentidos y descontentos (que luego repercute desfavorablemente en el trabajo y en toda la vida social de estas personas) y no parezca una imposición y una injusticia, debe ser también obra de educación moral. Precisamente ésta: convencer de que es mucho más digno hacer en la vida aquel poco que cada uno sabe hacer, aunque sea humilde, que pretender hacer lo que se hace malísimamente porque es superior a nuestra capacidad. El derecho al trabajo no significa lanzarse al abordaje, como si fuésemos piratas, de la sociedad, sino exigir cada cual su propio puesto, el que le corresponde: saberse contentar, cumplir su propio deber, estar contentos del propio honesto trabajo. En esta línea moral interior es donde se edifica sacrosantamente el derecho al trabajo, la dignidad de un hombre y la íntegra sanidad de la sociedad. Sea cual fuere el puesto que ocupe, el hombre no debe olvidar que depende de él, y no del puesto que ocupa, ser pequeño o grande, miserable o noble, un príncipe del espíritu y, con la gracia de Dios, incluso un santo.

Después de estas puntualizaciones, no dudamos en rechazar la tesis de cuantos, con pretextos especiosos e interesados, querrían tener atrasadas en la ignorancia y descalificadas a algunas clases sociales, impidiéndoles su elevación social y moral, haciéndolas impotentes para ejercer el trabajo que cada hombre es capaz de realizar. Todos deben estar en condiciones de ejercitar el derecho al saber en el cumplimiento del deber de aprender; y una vez que cada cual conoce su trabajo, todos tienen el derecho al trabajo. Pero también ahora se hace necesaria una precisión. Establecido el principio de la educación de todos los hombres y de las llamadas clases atrasadas, como el derecho al saber; rechazada la tesis según la cual es mejor que el pueblo permanezca ignorante, porque así es socialmente menos peligroso (o sea porque así se deja en paz disfrutar a la clase dirigente, sin darle incómodas preocupaciones o desagradables sorpresas); hay que precisar, para que las buenas ideas tampoco esta vez se corrompan, qué significa “elevación” o “educación” del pueblo. Si todo se reduce solamente a la mejora económica o material—para que haya mayor *confort*, lo necesario y lo superfluo, diversiones lícitas e ilícitas, por encima de toda norma moral—, sin un avance espiritual correspondiente y una educación que sea sobre todo interior, el pueblo no se ha educado ni elevado en absoluto, sino que se ha corrompido simplemente. Ha pagado el bienestar material no sólo no adquiriendo nada para su espíritu, sino perdiendo también aquella sencillez y pureza de

sentimiento, aquella moderación y templanza, que son propias de las almas genuinamente populares. En vez de beneficiarse con las mejoras económicas, como condición y medio de perfección espiritual—y en este sentido verdaderamente humano y personal—, no piensa más que en obtener otras por avidez de bienestar sin límite ni medida. No sólo esto, sino que, así corrompido, no se beneficia de su grado de saber para trabajar con dignidad en los límites de su competencia, sino que aduce pretextos para que se le dé un trabajo que considera más elevado (no importa si es superior a su capacidad), desordenando de esta manera todo el equilibrio social y violando hasta la más elemental justicia de las relaciones y de las proporciones. Es ya una experiencia irrefutable que en aquellos lugares donde se ha realizado un progreso material desgraciadamente con métodos y con un planteamiento del problema de la justicia social en sentido puramente económico y materialista, en vez de lograrse un retroceso de las tendencias subversivas se ha obtenido un progreso hacia ellas. Ingenuamente nos maravillamos de esto; pero, en verdad, la maravilla sería que así no sucediese, una vez que se ha identificado el problema de la justicia social con el del bienestar material sobre la base de un planteamiento material y de lucha de clases, y, en cambio, no nos hemos preocupado de educar, cualificar, formar una conciencia moral y humana en la colaboración de las clases. De estos equívocos proceden otros más graves en doctrinas comunistas y doctrinas católicas por parte de corrientes que se dicen cristianas. Téngase en cuenta que no digo que las mejoras materiales no hubieran debido existir; antes bien, añado que es necesario extenderlas; pero digo que este problema debe ser planteado no desde un punto de vista materialista económico, o sea al margen de aquella confusión que se ha creado entre “paz temporal” de cada hombre en la fraternidad humana, principio propugnado por el cristianismo, y “bienestar material” en el odio y en la lucha de clases, según los cánones del marxismo.

* * *

Las últimas consideraciones aluden ya a la libertad de ejercicio del derecho al saber. Reconocer un derecho sin la libertad de ejercerlo es hacer una afirmación abstracta, ineficaz; pero también reconocer la libertad de su ejercicio sin crear las condiciones suficientes es permanecer en la abstracción, en la libertad puramente formal, en cuanto que todo ejercicio de libertad sea cual

fuere, comparte concretamente condiciones cuya realización hace, en concreto, posible el ejercicio de la libertad misma. El error del liberalismo ha sido precisamente preocuparse solamente de las libertades formales (libertad política, de saber, de trabajo). Formalmente, en un régimen liberal de sufragio universal, todos los ciudadanos disfrutan la libertad política; lástima que no todos tengan las mínimas condiciones indispensables para ejercerla. No quiero, ciertamente, sostener que quien está oprimido por la necesidad, hasta el punto de sentir humillada su más elemental dignidad humana, goce de las mismas condiciones necesarias y suficientes para ejercer su libertad política. Quien posee mucho o demasiado y quien no tiene nada, hasta el punto de ser un desecho humano al margen de la sociedad, tienen formalmente la misma libertad política, pero no gozan, ciertamente, de las mismas condiciones para ejercerla. Desde este punto de vista, el liberalismo y la sociedad capitalista garantizan la libertad solamente a quien está en buenas condiciones, en cuanto que le aseguran su ejercicio. De tal manera, sin embargo, la libertad formal de todos los ciudadanos se convierte, en el ejercicio concreto, en el privilegio de una sola clase, la dirigente, garantizada por poderosas condiciones económicas. El liberalismo, a pesar de sus innegables méritos, en este aspecto es el sistema en el cual conviven los menesterosos de turno, explotados por los pudientes de turno. Ahora bien: el problema no consiste en asegurar una ordenada rotación de pobres y de ricos, de explotados y explotadores, sino en garantizar a todos no sólo las libertades formales, sino también su concreto ejercicio; es decir, que todos posean las condiciones necesarias y suficientes para ejercer tales libertades, o, lo que es lo mismo, que todos tengan en primer lugar libertad dentro de su necesidad. En efecto, la primera condición para que haya libre ejercicio del saber es precisamente la económica. ¿Cómo puede ejercer en concreto este derecho quien, aun teniendo buena voluntad, amor y capacidad para un determinado saber, carece de un mínimo de condiciones económicas? El derecho al saber queda sin eficacia y resulta inejecutable, y, por otra parte, la falta de condiciones hacen del hombre un infeliz, un resentido, un levantisco. Con las oportunas garantías para que el dinero público no se gaste mal, o sea para que todos los hombres se puedan poner en condiciones de hacer aquello para lo que tienen aptitudes y no aquello que veleidosamente querrían, pero no saben hacer, creo que el Estado debe asumir el mantenimiento en escuelas de vario tipo de todos cuantos carezcan

de condiciones económicas para el libre ejercicio del derecho al saber, así como toda empresa el de los futuros obreros, que son parte esencial de ella y no sólo asalariados que en ella prestan su mano de obra. El principio que sienta tiende a eliminar una injusticia en el libre ejercicio del derecho al saber, así como de otros ejercicios. Esta, que formulo de la manera más brutal porque es la más verdadera: "Yo rico y tú pobrísimo tenemos los dos el mismo derecho al saber; así, pues, tú eres igual a mí y no tienes de qué lamentarte; si luego yo tengo medios para ejercerlo y tú no, no es culpa mía; arreglátelas como puedas, y si no lo consigues, peor para ti; yo ya lo he logrado." Esta libertad de ejercicio del derecho al saber no es ya una libertad; es un privilegio inhumano, antisocial, egoísta, cruel.

Pero al llegar aquí, para que el principio establecido sea íntegramente salvaguardado, es necesario precisar: *a)* a cada cual se le deben proporcionar las condiciones económicas para que sea libre de ejercer el derecho al saber, pero a aquel saber para el cual tiene disposición, amor y capacidad; *b)* quien le da o le asegura esta condición—el Estado u otro ente cualquiera que sea—no debe imponer una determinada ideología política ni la elección del tipo de saber según sus intereses. En tal caso, se da la condición económica, pero al precio de aquella libertad cuyo ejercicio debería ser garantizado por ella; yo diría que se trataba de generosidad interesada y de caridad egoísta. Si el saber es un derecho, dentro de los límites y en el orden que hemos indicado, es también un derecho su libre ejercicio y, en consecuencia, también la condición económica para realizarlo; por tanto, tal condición debe ser dada para que no se resuelva contradictoriamente en la negación de la libertad que debe garantizar, sin imponer ideologías de clase o un determinado saber, sino dejando a cada cual la libertad de elección según sus inclinaciones y capacidad naturales y exigiendo solamente que cumpla los deberes que aquel derecho comporta. En caso contrario, se da la condición económica sólo para un trabajo forzado.

Y, entonces, la segunda condición para el libre ejercicio del derecho al saber es la libertad del saber, que no es monopolio del Estado o de otros entes, en cuanto que cada cual es libre de escoger el saber que se le adecua y es más idóneo a su personalidad. Precisamente en nombre de este libre ejercicio del derecho al saber reivindica sus derechos la escuela libre cumpliendo sus deberes educativos, sociales y morales. Todo individuo o familia tiene el derecho de escoger para sí la escuela que desea, según el tipo

de educación preferida, sin que, en nombre de una seudolibertad o de pretendidos seudoderechos del Estado, se le imponga un tipo de educación, o sea una forma de vida. La sociedad debe estar formada por hombres libres antes que por ciudadanos libres, que, libres como ciudadanos, a veces no son libres como hombres, es decir, no es cada cual la persona que quiere ser. Por otra parte, precisamente el derecho de la escuela libre impone a ésta deberes; entre otros, también el de dar, por lo menos en la medida en que la da el Estado u otros entes, a quien carece de ella y la merece, la condición económica necesaria para el libre ejercicio del derecho al saber. Me explicaré: si el derecho a la escuela libre está basado en poder asegurar a todos el derecho a escoger el tipo de educación que libremente desea, en consecuencia el ejercicio de este derecho debe ser reconocido a todos; y como para ejercerlo una de las condiciones es la económica, en consecuencia también a quien carece de ella se le debe procurar tal condición. En caso contrario, la libertad de escoger la educación que se desea se convierte en un privilegio de quien tiene la "condición" que le permite la elección. Consideremos el caso concreto de un muchacho que, aun no teniendo la vocación sacerdotal para entrar en un Seminario o en una Orden religiosa, desee escoger una escuela en la que se dé una educación forjada desde la religión que él practica; supongamos que no dispone de la "condición" económica para ejercer su derecho a un saber libremente escogido. En tal caso, la escuela libre, para que el derecho sobre el que se asienta su existencia sea de pleno derecho, tiene el deber de dar al muchacho la condición económica de que carece, y sin la cual no puede ejercer la libertad del derecho al saber. De tal manera, la escuela libre de inspiración religiosa es plenamente cristiana, y los religiosos o las religiosas que la sostienen, a sus propios méritos añaden otro para llamarse siempre más dignamente, tanto en la práctica educativa como en la acción social, hijos o hijas de María Santísima o del Sagrado Corazón de Jesús. En caso contrario, ejercita libremente el derecho al saber que desea, y, por lo que se refiere a nosotros, a una educación inspirada en su propia religión, sólo aquel que está en situación de poderlo pagar; pero un derecho cuyo ejercicio depende de una condición económica privilegiada no es ya un derecho de todos, sino sólo el privilegio de algunos. Por otra parte, una vez reconocido el derecho de la escuela libre en nombre del derecho que cada cual tiene de escoger la educación que le pertenece, y una vez que la escuela libre cumple sus deberes, no se ve por qué,

dada su función social, no deba recibir la ayuda necesaria también del Estado, precisamente porque el Estado tiene el deber de asegurar a todos la libertad de ejercicio de un saber libremente escogido y no impuesto por el propio Estado o por cualquier otro. Y no se saquen a colación los llamados derechos o ideales de la escuela laica, en el sentido de la ideología del laicismo, porque diré inmediatamente que en el concepto de Estado no está esencialmente implícito el laicismo, y que una escuela laica para todos, sin libertad de elección, es una imposición y una violación del libre ejercicio del derecho al saber. Nadie está autorizado a servirse de un pretendido “libre pensamiento” para negar la “libertad del pensamiento” y de un pretendido agnosticismo, para imponer el dogmatismo más opresivo de la libertad de conciencia. Como añadido también que nadie debe imponer una forma, sea cual fuere, de clericalismo. Yo defiendo los sacrosantos derechos de una educación inspirada en la religión, y, en este caso, en la verdad del catolicismo y los derechos de los católicos; no defiendo en absoluto los llamados derechos, ni sacros ni santos, de quien sirve a sus propios intereses por medio del catolicismo.

No se olvide que el derecho al saber, como ya hemos dicho, se concreta en el acto educativo, que implica al discente y al docente; y como enseñar es la manera de ejercer el derecho al saber propia del docente, se deduce de esto que las condiciones—económica y de libertad del saber—indicadas por nosotros como necesarias para el libre ejercicio de tal derecho se le deben dar y asegurar también al docente, a todo aquel que enseña: en una escuela, del Estado o libre; en una fábrica, en un campo, etc.

Volviendo a la condición de la libertad del saber, añadamos, por último, que está asediada de muchas maneras sutiles y arteras. Ciertamente, el Estado tiene el derecho de estimular ciertos estudios u oficios según las necesidades de la sociedad en una determinada situación histórica o para el bien común; pero este derecho no debe ser jamás llevado al exceso, pues, de lo contrario, con el pretexto del bien común, se acaba por imponer a cada uno, contra sus propias inclinaciones, un saber forzado para un trabajo forzado, y se mata la libertad de ejercicio del derecho al saber. Si una ciudad está asediada, en estas circunstancias todos los ciudadanos tienen el deber de hacer lo que se les pida para el bien y la salvación comunes; pero no hay que transformar esta u otras circunstancias excepcionales en situaciones permanentes, haciendo de la sociedad una prisión, cuyo carcelero es el Estado. El Estado

debe asegurar el libre ejercicio del derecho al saber, no escoger el tipo de saber o de trabajo e imponérselo al ciudadano. Si yo tengo inclinación a plantar cebollas y lo hago con amor y competencia, el Estado no debe imponerme la obligación de cultivar patatas sólo porque en sus "planes quinquenales" ha escogido, él en vez de yo, que todos debamos cultivar patatas. En este caso, la asegurada condición económica garantiza simplemente la esclavitud de todos y la pérdida de la libertad.

Una tercera condición, sin tener en cuenta otras que también merecerían consideración, es limitar la excesiva especialización, que, sacada de ciertos límites, menoscaba el libre ejercicio del derecho al saber; así, la que restringe el campo de competencia, reduce el saber al mínimo, mecaniza el trabajo y embota la inteligencia. Especialización y perfeccionamiento técnicomecánico no son en absoluto profundización ni perfeccionamiento intelectual; hacen perder el amor al trabajo, lo hacen técnicamente perfecto y económicamente útil, pero lo despersonalizan y le obligan a producir obras impersonales, en serie, anónimas, antiestéticas.

Por último, es necesario, para que sean verdaderamente respetados tanto el derecho al saber como la libertad de su ejercicio, que el saber no sea, en ningún caso, negativo o contrario a la persona o a los valores propios de ella, negativo o contrario a aquella realidad que es el hombre en su integridad y en sus aspiraciones profundas, que podemos sintetizar en el armónico maridaje de "paz temporal" o de los valores vitales y de "paz espiritual"; la primera subordinada a la segunda, no como medio a fin (porque el cuerpo, como parte integrante del hombre, no es medio), sino como colaboradora. Un saber que no responda a la realidad del hombre íntegro y a sus fines históricos y superhistóricos, personales, sociales y supersociales, y que se preocupe solamente del bienestar material y del progreso civil, comporta tal desnaturalización del hombre y atropello de la persona y de sus valores, que es peor que la ignorancia; antes bien, es aquella forma de ella que se llama *insipiencia*; en efecto, es reducir el hombre a no saber ya quién es y a no saber lo que dice, como el *insipiens* del texto sagrado, pues se puede ser "adoctrinados" e *insipientes*, es decir, analfabetos de los valores espirituales. Esta es la peor forma de analfabetismo, aquella que conoce quizá el alfabeto de todas las ciencias y las ciencias mismas, pero ignora el alfabeto del espíritu, por el que el hombre es hombre.

EL PROBLEMA SOCIAL Y LA DEFENSA DEL MUNDO LIBRE

POR

OTTO DE AUSBURGO

Desde que, a consecuencia de los acuerdos de Yalta y Potsdam, la Unión Soviética logró establecer sus posiciones avanzadas no sólo en el corazón de Europa, sino ganando terreno considerable en Asia, la política del mundo libre se ha centrado sobre el problema de la defensa contra la agresión comunista.

No quiero juzgar aquí si la mayor parte de los planes elaborados en Londres, Wáshington y otras capitales libres son enteramente adecuados. Tenemos derecho a dudarlo. Basta, sin embargo, anotar que la política general de las naciones libres ha sido influida de manera decisiva por la amenaza internacional.

Wáshington, sobre todo, no se ha limitado a crear alianzas o planes militares, sino que ha tratado de poner barrera a la ola ascendente, esforzándose por levantar un dique social.

Esta política, que se observa en todos los países y que es la base de la ayuda económica que América prestó a numerosas naciones, estaba fundada sobre el principio tan repetido de que "la pobreza crea el comunismo". Como es éste hoy día un dicho universalmente extendido, tenemos derecho a preguntarnos: ¿es cierto este *slogan*? Y, en caso afirmativo, ¿está justificado como fundamento de una política social?

Por lo que se refiere a la primera pregunta, creo que una observación atenta de la escena mundial nos da desde ahora la respuesta, que, además, será negativa.

En efecto, nada más falso que considerar el comunismo, ante todo, como un movimiento de reivindicaciones sociales o como un esfuerzo para promover el bienestar de los menesterosos. Todas las acciones de los soviets y la estructura misma del partido lo contradicen.

El comunismo, según propia declaración de los jefes soviéticos, es, ante todo, un movimiento para llevar al mundo el materialismo dialéctico. El leninismo estaba principalmente influido por el materialismo brutal, tal como lo predicó Carlos Marx. El stalinismo

y, sobre todo, la doctrina de Mao Tse-tung, más sutil y, por consiguiente, más peligrosa, no son en realidad más que el panteísmo de la materia. Todo gira alrededor de esta tesis filosófica fundamental. La igualdad económica no es más que una consecuencia bastante lejana—si la hay—de la filosofía atea y de la idea totalitaria, que no puede lograrse plenamente más que una vez perdido por el hombre todo vestigio de independencia con los últimos jirones de propiedad y vida privadas.

De hecho, las tesis sociales y económicas del comunismo son de tal manera secundarias en relación con las tesis filosóficas y totalitarias, que en la práctica la doctrina de la igualdad económica está desde hace largo tiempo abandonada en la patria del bolchevismo.

Las diferencias sociales son hoy día infinitamente mayores en el Imperio soviético que en el mundo libre. Esto se pone de manifiesto sobre todo en la diferencia de salarios y emolumentos. Un director de empresa gana hoy en la U. R. S. S. hasta 100.000 rublos al mes, que corresponden, aproximadamente, a un millón de pesetas mensuales. Los obreros se encuentran frecuentemente, dentro de las mismas empresas a que corresponden esos sueldos de dirección, percibiendo salarios equivalentes a 10 ó 20 pesetas diarias.

Estas diferencias de ingresos están además reforzadas por una legislación fiscal, de la que lo menos que se puede decir es que no corresponde a un ideal de igualdad social. Así, por ejemplo, el impuesto de la renta en Rusia grava rápidamente las rentas bajas. Llega al 12 por 100 sobre una renta anual de 6.000 rublos, y se mantiene, sin más aumento, en este nivel. En otros términos, el impuesto sobre la renta es exactamente inverso del que se hace en los países llamados capitalistas. En Inglaterra, por ejemplo, las grandes rentas son gravadas hasta con un 97 por 100, mientras que hay una generosa exención en su base. En Rusia, por el contrario, un rígido 12 por 100 grava con dureza infinitamente mayor las rentas bajas que los emolumentos más altos. Esta tendencia antisocial del régimen fiscal soviético se muestra, por otra parte, en todas las demás categorías de impuestos. Así, verbigracia, la tasa indirecta que grava el pan, el alimento fundamental de la población, es del orden del 80 por 100 *ad valorem*. En los países llamados capitalistas es, por el contrario, desconocido el gravamen sobre el pan; y, hasta en muchos casos, los Gobiernos dan subsidios a las panaderías y minoristas de harinas para disminuir artificialmente el precio de la alimentación clave de las clases pobres.

En Occidente, objetos de lujo, como pieles, alhajas, perlas, caviar o champaña, tienen impuestos muy elevados, basados muy justificadamente en que quien dispone de dinero suficiente para permitirse este lujo puede también contribuir con una fuerte suma a la caja común. En Rusia, estos objetos de gran lujo están libres de todo impuesto indirecto. Lo mismo muestra, de manera bien elocuente, otra especialidad del régimen fiscal soviético. La industria automovilística rusa produce tres tipos básicos de coches. El coche popular pequeño, Moskvitch, de precio bajo; el coche medio, Pobjeda, y el coche de gran lujo, que corresponde al Packard o Cadillac, el Zis. Ahora bien: cuando se adquiere un Moskvitch es preciso pagar de impuestos un 30 por 100 de su valor de compra. El Pobjeda no paga más que el 15 por 100; el Zis no paga ningún gravamen. Para coronar, en fin, todo este sistema—vale la pena hacerlo notar—, en la U. R. S. S. de hoy el impuesto de sucesión no existe, y, por consiguiente, los que están en la cúspide de la pirámide económica y social tienen todas las facilidades para transmitir a sus herederos las grandes riquezas adquiridas durante su vida; pero a condición de que lleguen pacíficamente al término de su peregrinación por la tierra, lo cual en la U. R. S. S. es más bien problemático.

Estas realidades de la vida soviética están, pues, en flagrante contradicción con una propaganda que quiere todavía hacernos creer que el comunismo es un movimiento social de mejora de las clases humildes.

Pero, por encima del hecho de que la naturaleza del comunismo no es en realidad sino totalitarismo ateo, podemos también ver en numerosos casos prácticos contemporáneos que la pobreza no es la causa primera del comunismo. En realidad, el comunismo no ha podido prosperar de manera efectiva más que en países en los que la religión había desaparecido. Hay, sin duda, hoy amplias regiones cristianas que están bajo el yugo del bolchevismo. Pero, en la mayor parte de estos casos, se trata de países que no han pasado voluntariamente a la órbita de Moscú, sino que se han visto incorporados a ella gracias a los catastróficos acuerdos de Yalta y de Potsdam. Ya se trate de la India, de China, del Oriente Medio; ya incluso de nuestra Europa, en todas partes el factor religioso es el que ha sido decisivo. Tomemos como único ejemplo la vecina Francia. Aparte Italia y Finlandia, es ella la que tiene el mayor partido comunista del mundo occidental. Si analizamos los votos obtenidos por éste, descubriremos que no provienen, en su mayoría,

de las regiones pobres, mineras o industriales, sino que son las provincias ricas del centro y del sur de Francia, pobladas de millonarios, las que dan más votos al comunismo. Ahora bien: en estas regiones no puede ser problema, en general, de reivindicaciones sociales. Lo que hace votar a estos hombres por el totalitarismo revolucionario es que una escuela laica, hostil a Dios, existente desde hace más de setenta años, les ha arrebatado la fe y los ha dejado sin Dios y sin ideal, presa fácil de las más absurdas doctrinas.

Podemos, pues, concluir que ni la práctica en Rusia, ni la reacción de las naciones frente a la expansión comunista, justifican el *slogan* de que la miseria sea la causa del comunismo o, en otros términos, de que éste sea un movimiento de justicia social.

Con esta condición hay derecho a preguntarse si es razonable establecer un programa social con el solo fin de derrotar al comunismo mundial.

Creemos poder decir que semejante política no sólo estaría injustificada por los hechos, sino que, además, sería deplorable. En efecto, toda política fundada en el miedo es necesariamente falsa. El miedo es mal consejero e incita a acciones que no corresponden a la realidad; deformando ésta, provoca acciones nunca justificadas. Se puede decir, como principio general, que una política basada en el miedo es siempre mala. Hacerla sería, pues, un error y no serviría, indudablemente, al fin que se le asignó.

Por otra parte, Occidente debe también comprobar que un quietismo social sería deplorable. Si, con mirada realista, tenemos fuerza para liberarnos del hipnotismo soviético y verificar, al fin, que el comunismo no es un movimiento de renovación social—lo que le daría una aparente superioridad moral—, no se sigue de ahí que no tengamos un deber por nuestra parte. En efecto, el Este, el bloque soviético, a falta de un programa constructivo de igualdad social, tiene al menos una aproximación ideológica. Que ésta sea falsa, satánica, no le quita su fuerza de repercusión. En la práctica, frente a él, nuestro Occidente no le opone ninguna doctrina o idea-fuerza, pues la democracia, de que tanto se habla, es un sistema político o, más bien, un método de operaciones constitucionales, pero no, ciertamente, una ideología.

Hablamos mucho de la idea cristiana para oponerla al ideal comunista. Pero es preciso decir que, mientras los jefes comunistas realmente creen en su doctrina totalitaria de destrucción, poca fe viva hay en Occidente. Y, además, estamos bien lejos de practi-

car lo que predicamos. La mayor parte de los Estados libres están muy ajenos a la doctrina social del cristianismo, que es la realización en la vida práctica de las enseñanzas de justicia y caridad que encontramos en las Sagradas Escrituras.

Si tenemos, pues, necesidad de un programa social, es preciso no adoptarlo por miedo al adversario, sino únicamente por imperativo de nuestra conciencia, que nos prescribe que, tanto en la vida pública como en la privada, armonicemos nuestra creencia—o, si queréis, nuestra ideología—con nuestros actos. Si el Occidente cristiano, si nuestra Europa, tiene necesidad de un nuevo planteamiento del problema social, no debe hacerlo para vencer al enemigo, sino para construir una forma de Estado que corresponda a nuestros grandes ideales básicos. Sólo en una postura semejante encontraremos la consistencia interior y la superioridad moral, que nos permitirá vencer al enemigo no sólo por la fuerza, sino, en gran medida, por la persuasión, al menos de los que no son más que pobres engañados.

* * *

Si examinamos el gran problema de una política social constructiva del Occidente cristiano, debemos hacerlo, sí, con la mirada bien fija en nuestro ideal, pero, además, con espíritu vigorosamente realista.

Es necesario comprender que no hay panacea para el problema social. El liberalismo nos anunció una solución universal y automática para el establecimiento de la libertad completa. Sería injusto no reconocer que la idea liberal, sobre todo en su primer período, prestó grandes servicios. Destruyó formas prescritas, estructuras que habían perdido su razón de ser, y liberó fuerzas latentes. Sin embargo, principalmente en su período más avanzado, hecho este trabajo de descombro, aparecieron los grandes errores del liberalismo. La ley de la jungla que trató de establecer llevó a excesos capitalistas, que necesariamente habían de conducir a la revolución obrera. El enriquecimiento de algunos en detrimento de muchos debía, inexorablemente, ocasionar reacciones, toda vez que las posibilidades de avance eran limitadas. Vemos, en efecto, que en países nuevos, con potencia considerable de expansión, como Estados Unidos, Canadá o Africa del Sur, el liberalismo podía ser útil durante un período bastante mayor que en nuestros países de Europa, muy poblados y de riqueza bien conocida y explotada.

Es innegable que la reacción socialista contra el liberalismo económico, en cierta medida, estaba justificada. El derecho asistía a los obreros cuando se defendían vigorosamente contra el capitalismo. Pero, por desgracia, la doctrina marxista envenenó un movimiento por otra parte sano, encerrándolo en la camisa de fuerza de un sistema único, rígido, doctrinario, que también, como el liberalismo extremo, trataba de resolver el problema social reduciéndolo a una simple fórmula. La gran debilidad del sistema marxista es principalmente su negación de la existencia del alma. Parte así de una falsa premisa que vicia todas sus ulteriores conclusiones. Además, y también como consecuencia de su materialismo sustancial, el marxismo llega a la negación de la libertad humana. Se reduce así al absurdo, cuando tiene la posibilidad de realizar plenamente su programa.

La quiebra de los dos grandes sistemas sociales, que nuestro mundo occidental ha experimentado desde hace ciento cincuenta años, prueba un hecho importante. No hay un sistema para resolver la cuestión social de una vez y para siempre.

En efecto, a través de los siglos, incluso de una a otra generación, el problema social cambia incesantemente de aspecto. No puede ser resuelto por completo jamás. Formando parte de la vida, que también es eterno devenir, el problema social estará siempre transformándose, en proteica evolución. Según las variables condiciones de la economía, de la política, de la estructura de los Estados, de la técnica, cambiará continuamente, y quien sea lo bastante insensato para tratar de resolverlo de un modo definitivo mediante la aplicación de un sistema rígido, inexorablemente fracasará.

Justamente aquí encontramos la gran fuerza de un programa social cristiano bien comprendido. Porque, basándose éste en los principios del derecho natural, es decir, en la constitución dada por Dios Todopoderoso al hombre, siempre tenemos una medida de comparación verdadera y permanente. A ella podemos ajustar las acciones prácticas según las necesidades de cada momento. En otros términos: la doctrina social cristiana tiene sobre las del liberalismo y el marxismo, así como sobre la del leninismo-stalinismo, la inmensa superioridad de que no es un sistema rígido, y, por consiguiente, a la larga, mortal, sino que se adapta fácilmente a todas las exigencias. Tenemos, pues, un guía seguro y principios morales que serán tan verdaderos en la era atómica como lo fueron en la Edad Media.

Si queremos, por tanto, enfocar nuestro problema social constructivamente, habrá que estudiar primero con toda claridad los principios, y después su aplicación a los problemas más apremiantes de la hora actual.

* * *

El derecho natural, que es nuestro guía lógico y estable en materias humanas, posee un principio que es, sin duda, el más importante en su sistema legislativo. Es el derecho a la existencia.

Con harta frecuencia se observa una tendencia a limitar arbitrariamente o a extender de manera injustificada el alcance exacto de este derecho. Como en todas las cosas de la vida práctica, hay que mantener en este problema el justo medio.

Es incontestable que este derecho a la existencia implica antes que nada la supervivencia individual. Todo nuestro sistema público civilizado hace del hombre el centro de sus consideraciones. Como el objeto del mundo es, después de todo, asegurar la felicidad bien entendida del hombre, éste posee derechos que aventajan a todos los demás, mientras no violen el derecho de existencia de otros seres humanos.

Habiendo sido creado el hombre a imagen de Dios, tiene no solamente derecho a la existencia en su más simple expresión, sino también a una existencia suficientemente digna para que pueda cumplir su misión. Como además el hombre está sobre la tierra no sólo para sí mismo, sino también para perpetuar el género humano y ser así instrumento del acto creador de Dios, el derecho a la existencia incluye necesariamente el derecho de formar una familia y educar a los hijos.

Como la supervivencia se asegura mediante el trabajo, es lógico que el derecho a la existencia del hombre incluya su derecho al trabajo, que viene así a constituir una obligación ineluctable de las colectividades naturales.

Si consideramos, pues, el derecho a la existencia como un derecho al trabajo, al salario justo y a la renta suficiente para educar una familia por el trabajo, debemos considerar el aseguramiento de estos derechos como el primer deber de la política social de la comunidad respecto a cada uno de sus miembros.

También el derecho de propiedad es un derecho natural y, por cierto, sagrado, pero no del mismo orden que el derecho a la vida. Y, por consiguiente, no es válido más que en tanto no entorpezca

el disfrute del derecho del prójimo a la vida. En otros términos, si la política social cristiana reconoce, sin duda alguna, el derecho de propiedad, limita mucho su disfrute por su función social y por su obligación hacia los demás.

Estos son los dos principios fundamentales de que debe partir toda política social cristiana. Trasplantados a términos políticos, tenemos en estos dos principios de derecho natural la constitución social cristiana. Todas las medidas ulteriores no serán más que una aplicación práctica de estas dos leyes fundamentales.

De esta posición de principio, podemos concluir los fines de una política social cristiana. Como reconocimiento puntual de la naturaleza humana, debe lógicamente tender a crear en el interior de los Estados el mayor número posible de individuos libres e independientes. Esta libertad se da ampliamente por la propiedad. La política social cristiana tenderá, pues, a repartir esta propiedad con toda la largueza posible entre la población, y a asegurar, a los que no la puede hacer llegar, un salario justo, a condición, naturalmente, que el individuo esté dispuesto a dar un trabajo adecuado.

Este reparto de la propiedad no puede, sin embargo, llevarse a cabo por medidas coactivas más que en el caso de que una excesiva concentración de posesión en una mano amenace realmente el derecho ajeno a la existencia. En este caso, dada la superioridad del derecho a la vida sobre el derecho a la propiedad, la comunidad podría intervenir, imponiendo por la fuerza, con medidas adecuadas, una solución que de nuevo corresponde al derecho natural. Pero una expropiación sólo por el placer de expropiar, no puede justificarse. Y si bien la política cristiana ha de tender necesariamente a un reparto lo más amplio posible de los bienes de este mundo, no empleará medidas coercitivas más que como último recurso en caso necesario. En tiempos normales empleará antes la persuasión, después el poder político y fiscal, para introducir cambios graduales sin recurrir a medios demasiado drásticos.

Otro problema que se plantea a este respecto es el de la autoridad a la que incumbe el deber de la política social. También aquí el derecho natural nos da directivas muy claras, estableciendo el principio de la subsidiaridad del Estado, lo que significa que el poder del Estado está estrictamente limitado y que no le incumbe ninguna función que puedan desempeñar el individuo o las colectividades naturales. De donde se deduce que el Estado cristiano no entrará en funciones como factor activo en política social hasta el momento en que no haya nadie que cumpla este deber. Es, pues,

fundamentalmente un factor de control, de vigilancia, que no actúa sino en último extremo.

De esta consideración se deduce que una política social cristiana combina insuperablemente las ventajas de los diferentes ensayos hechos hasta ahora. El liberalismo tenía razón cuando preconizaba la libertad; su debilidad era su falta de justicia social. El marxismo tenía razón cuando reclamaba justicia para las clases desvalidas; se equivocó al olvidar lo trascendente y cuando, en su adoración al Estado, ignoró la libertad. La política social cristiana bien entendida combinará el reconocimiento de la libertad esencial con los principios de la justicia social, y encontrará así el camino que permita armonizar las ventajas de los distintos sistemas sin incurrir en sus defectos.

* * *

Si de esta manera realizamos claramente los principios fundamentales de una política social cristiana, tal como debe pretenderse en Occidente, me parece que la hora es muy singularmente oportuna para recordarlos con ahinco y para insistir en la vida práctica sobre su aplicación a nuestros problemas cotidianos.

Estamos en vísperas de cambios gigantescos. La revolución atómica, que comenzó al estallar la bomba de Hiroshima en 1945, está a punto de afectar a nuestra vida de manera revolucionaria. La evolución, sobre todo desde 1951, se puede decir que es alucinante. En algunos años, hechos todavía hoy increíbles revolucionarán nuestra vida industrial y agrícola y nuestra economía doméstica. No quiero entrar en pormenores técnicos, que no entiendo. Básteme decir que yo, sin formación técnica especial, he podido comprobar en mis visitas a las instalaciones atómicas americanas y en mis conversaciones con los hombres de ciencia que las dirigen la envergadura increíble de lo que se prepara. El hombre está en vísperas de abrir fuentes prácticamente inagotables de energía; y, en consecuencia, deberá adaptar toda su estructura económica a las nuevas posibilidades de producción. Serán tales y tan rápidos los cambios en la industria y la agricultura, que las sacudidas de la revolución maquinista parecerán baladías ante el inmenso temblor de tierra que se avecina. Cambiarán las características fundamentales de todas las economías, y con ello se presentarán no sólo inesperadas posibilidades de soluciones, sino también problemas sociales considerables. No es exagerado decir que la era atómica

que se abre crea al Estado cristiano, así como también a cada uno de nosotros, deberes nuevos.

Si queremos apercibirnos debidamente para que la revolución atómica sea en nuestros pueblos una bendición y no una desgracia, es preciso, ante todo, preparar nuestros Estados europeos para hacer frente a los problemas del mañana.

Porque no es posible ninguna política social constructiva si no se establecen las condiciones económicas indispensables a su éxito. Una política social no debe ser jamás una operación de laboratorio. Debe desarrollarse al aire libre de la vida práctica. Por tanto, es lógico que cuanto más favorables sean las condiciones económicas, más fácil será resolver los problemas sociales.

En este aspecto podemos todavía hacer mucho en nuestra vieja Europa. Se nos repite hasta la saciedad que somos un continente pobre, y que por ello tenemos que atenernos estrictamente a nuestras posibilidades. A mi parecer, es falsa la premisa misma de este *slogan*. Considerando a Europa como una unidad y sumando nuestro genio inventivo, nuestra fuerza de trabajo, nuestras riquezas naturales y agrícolas, nuestro potencial industrial, es fácil la comparación con países como América o la U. R. S. S. Si hasta ahora no hemos logrado desarrollar debidamente nuestras posibilidades, la culpa está principalmente en nosotros mismos. Somos nosotros los que hemos partido esta unidad admirable—económicamente hablando—que es Europa en numerosas porciones rodeadas de altas barreras aduaneras. No podemos en estas condiciones alcanzar el *standard* de vida que automáticamente se crearía si Europa formara una unidad.

¿Cuál sería el *standard* de vida americano si los 48 Estados se rodearan de una barrera aduanera como la de nuestros Estados europeos?

Es, pues, uno de los deberes primordiales de la política social occidental trabajar en favor de la unificación económica de Europa, que creará las condiciones favorables fundamentales para poder edificar nuestra estructura social. Esta unificación es, por otra parte, un imperativo de la evolución atómica. No quiero molestarnos con detalles. Baste decirnos que Europa es la parte más alta del mundo, si nos unificamos, para aprovechar la evolución atómica. Me atrevería a decir que Europa puede llegar al *standard* de vida americano sólo con que la revolución atómica encuentre una Europa unida y bien preparada para recibir el don del Crea-

dor. Este es el gran problema que plantea hoy día para nosotros el problema atómico.

Para aprovechar plenamente estas posibilidades de la revolución atómica es necesario, antes de nada, sin embargo, velar muy seriamente por el reparto de los inmensos beneficios que resultarán de ello. Sería catastrófico que estos beneficios fueran a enriquecer a algunas personas o intereses particulares y no beneficiaran a todos de manera igual y justa. El inmenso producto social deberá ser repartido de tal manera que, antes de enriquecer a los que ya se encuentran en posición económica privilegiada, sirva para elevar la situación de las clases humildes.

Gran responsabilidad incumbirá en este terreno a los Sindicatos obreros en el porvenir. Por ser éstos organizaciones relativamente recientes, hasta ahora no siempre han logrado ponerse a la altura de su deber, que sobrepuja notablemente los angostos límites de la defensa de los intereses de los asalariados. Comunidades naturales en los Estados, los Sindicatos obreros tienen responsabilidades públicas a las que no pueden escapar. Un Sindicato obrero bien entendido no debe ser solamente la emanación de la confianza de la clase laboral, sino también un factor de derecho público. Dentro de la comunidad viene a ser también responsable, y más importante que lo son los Parlamentos o los Consejos municipales o provinciales. Los Sindicatos han hecho, sin duda, considerables progresos en estos últimos tiempos, ascendiendo rápidamente a la altura de sus responsabilidades. Es preciso, no obstante, que se preparen desde ahora a nuevas cargas y al desenvolvimiento de acuerdos con los patronos, que serán esenciales cuando se trate de establecer un reparto justo y socialmente adecuado del producto social de la revolución atómica.

Este hecho prueba que una organización social sólo puede hacerse sobre la base de un desarrollo libre y constructivo del sindicalismo. Quiérase o no, modernamente el Sindicato ha venido a ser, después de la Iglesia, la segunda organización en importancia dentro del Estado. Un Sindicato sano es, pues, condición esencial de un Estado sano.

Esta colaboración efectiva entre Estado, Sindicatos y patronos frente al problema atómico, es también necesaria para impedir que los cambios estructurales que se han de producir lleven al paro. El paro es un factor que el Estado cristiano no tiene derecho a ignorar. Como hemos dicho, el derecho al trabajo es inmanente al hombre, y se deriva lógicamente de su derecho a la vida. Esto

significa, en otras palabras, que la existencia del paro trastorna el orden natural querido por el Creador, y, por tanto, la lucha contra el paro es un deber primordial del Estado cristiano. Y quiere decir también que para vencer el paro, el Estado cristiano tiene el absoluto derecho, y hasta el deber, de intervenir por todos los medios que se juzguen útiles, reduciendo si es necesario el derecho de propiedad. Pero si bien en caso extremo todas las medidas provechosas están justificadas, sería infinitamente más constructivo tomar a tiempo medidas adecuadas para llegar a prevenir el peligro. No hay duda que esto encierra deberes de planificación. Tan es así que me atrevo a decir todavía que, si son bien dirigidos o planificados los ajustes que exige el advenimiento de la era atómica, no sólo no acarrearán peligro de paro, sino que exigirán más fuerzas obreras. Una era atómica bien preparada nos dará el pleno empleo, sobre todo si la capacidad productora adicional es utilizada, además de para elevar el nivel de vida, para reducir la jornada de trabajo sin disminuir los salarios.

La revolución atómica presenta otro problema social cuyos efectos ya son peligrosos, y que nos depara la mejor prueba de que en la vida práctica no se pueden jamás separar los aspectos económicos y sociales. La prosperidad económica duradera y efectiva no será nunca más que una consecuencia lógica y necesaria de una política social adecuada. El problema especial que nos ocupa es el de la posición del intelectual y del técnico en el Oeste europeo, ya que los sueldos pagados a los técnicos y a los trabajadores intelectuales son demasiado bajos en relación con el trabajo que deben dar. En relación con el trabajo manual, su nivel económico es bajo. El resultado es que cada vez es menor el número de jóvenes que se consagran a estas carreras. Es interesante hacer notar que la Unión Soviética ha hecho todo lo posible para hacer económicamente atractiva la carrera técnica e intelectual, con el resultado práctico de que el año último han salido de las Universidades soviéticas más técnicos que de todas las Universidades combinadas de América y Europa occidental. Este hecho es tanto más alarmante cuanto que la revolución atómica exigirá desde la próxima década un aumento sustancial del número de técnicos, ingenieros y otros trabajadores del espíritu. A la hora de ahora, es dudoso que nuestro Occidente sea capaz de darlos, a menos que se produzca un cambio radical en un porvenir muy próximo.

Hay quienes insisten en un supuesto peligro de paro de intelectuales si se impulsa demasiado la instrucción técnica. Los que así

hablan demuestran sencillamente que son incapaces de comprender el porvenir. Si nos decidimos a utilizar debidamente la era atómica, no existe este peligro de paro técnico. Por el contrario, lo que nos amenaza en un futuro no demasiado lejano es un peligro de falta de técnicos.

A la luz de este hecho, me parece de importancia extraordinaria para el mantenimiento del nivel intelectual y moral de Occidente hacer un esfuerzo muy vigoroso de todos nuestros Estados, a fin de obtener la elevación del nivel de vida de nuestros intelectuales y técnicos y hacer estas carreras de nuevo atrayentes para los jóvenes. No se trata sólo de un deber social, sino de un deber de defensa del Occidente.

* * *

Es imposible tocar en su totalidad, en los estrechos límites de una conferencia, los graves problemas de una política social cristiana con el carácter de imperativo moral con que hoy se nos presenta. Cuestiones como la de los seguros sociales, la de la reforma agraria o la de la propiedad obrera en la industria no han podido ser tocadas. Ha sido preciso concentrarse sobre los puntos que me parecieron más urgentes, en vista de los peligros mundiales y de la evolución técnica que llama a nuestras puertas. Además, dejadme que os lo repita, tenemos principios muy claros, que nos permiten abordar constructivamente todas estas cuestiones. Si para cualquier materia volvemos a basarnos en el derecho natural, encontraremos en él un guía que no se equivoca, con el cual lograremos soluciones prácticas.

En estas notas hemos querido mostrar únicamente un punto de importancia cardinal: no hay que tener miedo de la doctrina comunista. Está en nuestras manos, si queremos utilizarlo, un remedio infinitamente superior al mal. Los principios sociales cristianos son lo bastante claros y fuertes para resolver todos los problemas que la hora actual puede plantearnos.

Con una política bien hecha, nuestro viejo continente, la Europa cristiana, tiene en sí todas las fuerzas necesarias para enderezarse, vencer su depresión y volver a marchar hacia cielos más radiantes.

El todo para nosotros es, pues, ver la situación tal cual es, comprender los principios de nuestra acción y ponerlos en práctica con ardor, abnegación y optimismo.

PERSPECTIVAS ACTUALES DEL CATOLICISMO ESPAÑOL

POR

MANUEL ALONSO GARCIA

Seguramente han llegado a todos las resonancias de los aplausos con que el público de Madrid y Barcelona ha acogido ciertos pasajes de una obra teatral: *La muralla*. Precisamente aquellos pasajes y escenas en las cuales el autor ataca, por boca de su protagonista, la falsedad del modo con que no pocos españoles viven —o vivimos— las enseñanzas del Evangelio, superponiendo a la realidad la apariencia, anteponiendo los golpes de pecho a la verdadera contrición, colocando la ficción antes que la verdad, otorgando a la manifestación externa precedencia sobre el sentimiento de la recogida intimidad.

Estos aplausos son un síntoma revelador, encierran una portentosa significación. Lo de menos es el ruido que producen; lo de más, la inquietud que atestiguan; lo menos importante, la sonoridad del éxito que confirman; lo más significativo, el móvil a que obedecen. Son como una acusación y una verdad, una incontestable realidad y un valor de análisis. Son, evidentemente, un testimonio: testimonio de intranquilidad por la envoltura que nos cubre, prueba de hastío por la hipocresía que nos domina, demostración de asco por la artificiosidad en que nos movemos y signo de causancio ante el hecho de ver cómo se utiliza para jugadas temporales lo que únicamente guarda—y así puede ser utilizado—raíces y contenido sobrenaturales. Buena reacción, ciertamente, pero insuficiente todavía. Son necesarios más pasos y es preciso plantear más hondo aún el problema en todos los órdenes. Ni somos los mejores ni estamos cerca de serlo. Nosotros mismos estamos encargándonos de ponerlo de relieve. Ya es hora de que nos decidamos a pensarnos en la medida de nuestra manera de ser y en función del alcance de nuestros deberes. La autocrítica, en contra de lo que muchos piensan, no ha hecho—y no sigue haciendo—más que gran bien a nuestra situación religiosa. El autobombo, en cambio, no reporta más que muchos y graves perjuicios. La postura del publicano, evangélicamente, es principio de justificación; la del fariseo,

lo es de condenación. Y no cabe duda que la primera se identifica con la autocrítica serena, y la segunda se funde con el estúpido autobombo.

Hablar de perspectivas de nuestro catolicismo actual es, en verdad, extraordinariamente comprometido. El perspectivismo se halla ligado al punto de vista; es, en realidad, punto de vista, orden y forma que la realidad toma para el que la contempla, en expresión de un pensador español de nuestro tiempo. Ello envuelve no poco de subjetivismo, quiérase o no se quiera, porque los datos de espacio y tiempo nos condicionan y dificultan la comprensión, bien que en otro sentido la favorezcan. Por otro lado, referirse a la perspectiva supone implicar mucho de futuro. La perspectiva es lo que veremos, lo que vemos en futuro, lo que nosotros percibimos como posible, para un mañana que deseamos tal y como nuestro pensamiento o nuestra imaginación lo van creando en función de una serie de factores, que por fuerza han de representar un papel fundamental.

Con este doble intento, de situación y limitación a un tiempo, no tengo más remedio que encadenar el orden de los problemas desde un triple punto de referencia, que se resuelve, desde luego, en una lógica manifestación de postulados. Son los que voy a denominar, a título de epígrafes: supuestos previos, situación de hecho y perspectivas.

1. SUPUESTOS PREVIOS

No es lo mismo el catolicismo que los católicos. No es igual el Evangelio que los apóstoles. No cabe afirmar la identidad siempre entre pensar y conducirse. Recordad aquello que nos cuenta Berdiaeff, tomándolo de Boccaccio. Epoca del Renacimiento. Una Roma demasiado corrompida. Un Pontificado no muy ejemplar. Un incrédulo que participa a un amigo suyo, creyente, el deseo de visitar Roma para conocer la hermosura de las doctrinas evangélicas, que le predicaban, en su aplicación práctica, nada menos que en el centro mismo de la cristiandad. El cristiano quedó asustado al conocer el propósito: al ir a Roma y contemplar el ambiente de disolución, el desengaño sería tan fuerte, y la distancia entre doctrina y vida tan considerable, que no habría posibilidad de conversión, en lo futuro, para el amigo apartado de la verdadera religión. El viaje a Roma se hizo. Y el regreso fué triunfal: la conversión se había operado, y sinceramente. Con la contestación

dada por el converso al creyente extrañado, se comprende todo: una religión que, como la católica, pese a las infidelidades, la corrupción y los pecados de sus miembros, incluso de sus más elevados representantes, mantiene adeptos y cosecha mártires, sólo puede ser la religión verdadera.

Ya se puede comprender adónde quiero ir con la exposición de este ejemplo. Sólo que no lo ofrezco como testimonio a seguir para que la conversión de los otros se realice por la ausencia de verdad y congruencia en nosotros. Sí lo hago por evidenciar la gran distancia que separa a la autenticidad del catolicismo de la falsedad de los católicos. Distancia no insalvable, sino perfectamente recorrible. Cuesta, sí; pero son posibles la aproximación y la llegada.

El catolicismo es vida, y vida sin restricciones, expresión de alentadores objetivos y decantación suprema de ideales. Los católicos somos, con frecuencia, enfermedad y dolor, muerte de una raíz exuberante y poda de unas aspiraciones puras; somos negación de incentivos, rechazo de estímulos, apego a fórmulas enquistadas en el centro mismo de un utilitario entendimiento de la existencia. La gran tragedia del catolicismo somos los católicos; el gran escándalo del Evangelio somos los evangelizados y evangelizadores. Porque lo tremendo es que catolicismo y católicos son realidades diferenciables, pero no cabe duda que somos los católicos los llamados a vivir íntegramente, en todas sus dimensiones y con todas sus exigencias, el catolicismo. Este encarna en la persona de cada uno de nosotros, toma cuerpo, vida y expresión en nuestra propia manera de ser, de existir y de conducirnos. ¿Cómo, pues, desligarnos ante los demás de lo que el compromiso de la titulación entraña, y querer distinguir para lo que no nos conviene, acudiendo a la unión en aquello que a nuestro favor se da? El catolicismo no es el católico ciertamente; pero el católico no puede olvidar la significación que para su vida encierra el catolicismo.

Ello nos dice que las exigencias para el católico son exigencias de hoy y de siempre mientras dure su vida. La función de su ser le impone al católico un vivir en la actualidad de cada día, pero no le obliga menos a configurar su desenvolvimiento de acuerdo con un módulo de significaciones que abran su constante perfeccionamiento en la verdad y en la santificación. Ser católico quiere decir ser actual y ser futuro; en definitiva, eliminar las malezas del hoy para descansar mañana en la pureza; descorrer el velo de los prejuicios en este instante para ligarse con la firmeza de las decisiones hechas de integridad en lo sucesivo.

Ser cristiano, permanecer fiel al espíritu del catolicismo, fija la vida de cada uno dentro de un orden de apreciaciones referidas al momento que se vive. El católico no puede, en modo alguno, sustraerse a su tiempo, vivir fuera de éste, desenraizarse de él, mostrando faceta de anacronismo, de desfasamiento o de utopía; en suma, de irrealidad. Saber anclarse es, para el católico, un imperativo, la traducción de un postulado, un inexcusable principio. Caer en la infidelidad al mismo equivale, de hecho, a invalidar, desde luego, su posible apostolado; incluso a poner en peligro la propia salvación.

El cristianismo no es una pura situación. Ni siquiera una actitud. Antes bien, conforma una vida. De aquí que la existencia del cristiano comporte ejemplaridad y determine una necesaria e indeclinable influencia. Leclercq ha dicho que nuestros pecados impiden las conversiones y que la Iglesia no tiene que contar solamente con los enemigos de fuera, sino también—y en mayor grado, añadiríamos nosotros—con los de dentro. Y es este mismo autor el que ha expresado que el Evangelio continúa, aunque siempre habrá fariseos; éstos no se convertirán jamás y su autoridad y las calumnias con que abruman a Cristo y sus discípulos desviarán siempre a un gran número de almas sencillas.

Aquí reside la cuestión. Utilizar realidades sobrenaturales para colocarlas al servicio de “situaciones” temporales es ir contra el precepto del amor y de la autenticidad. Lo religioso llena todas las esferas de la actividad humana; pero la religión no debe ser nunca trampolín para situarse en esas humanas esferas. Cristianismo quiere decir renuncia, no codicia; servicio, no situación; humildad, no prevalencia. ¡Y cuánto no podríamos hablar acerca de cómo el cristianismo se convierte, en manos de los mercaderes de la falsedad y del engaño, en instrumento de terrenas aspiraciones, camino de lucrativos puestos o escalón de ascensos políticos!

Lo más opuesto al sentimiento cristiano de la vida es concebir ésta como simple razón de bienestar, que busca el situarse, humanamente hablando. La verdadera significación a la cual se liga la vida del cristiano reside, precisamente, en todo lo contrario. Es decir, en dar testimonio de la verdad y actuar como encarnación presente del mensaje evangélico. Es constatar, cada día, la profundidad de una doctrina que se vive y se mantiene, que se alienta en el corazón del hombre y encauza y dirige su pensamiento y su intención; es mostrarse en la plenitud de la vida cristiana en todo momento y ante las más difíciles y complejas circunstancias, sin

hacer del cristianismo una coyuntura, pero convirtiéndolo, por supuesto, en una verdadera y sincera profesión de fe. Dar testimonio, encarnando el Evangelio en la vida de las personas y en el desarrollo de las instituciones, equivale a estar presente, con el ánimo, el afán y la conducta, en todas y cada una de las manifestaciones que, dentro de la existencia, ofrezcan una posibilidad de santificación o faciliten la perfección de los demás. Habremos de convencernos algún día de que testimoniar entraña responsabilizarse—y en qué grado—y que esa responsabilidad se adquiere de muy diversas maneras, mas asumiendo siempre el deber de saber insertarse en el tiempo que se vive, contando con, y buscando, una definición del mismo. La actualización no ha querido representar nunca el olvido de lo fundamental. Siempre ha incidido, por el contrario, sobre el respeto de los principios esenciales, cuidando, al mismo tiempo, de no hacer de éstos gastada arqueología. Un propósito, pues, de situación de nuestro catolicismo, dentro de los límites de su adecuada y justa estimación, no debe perder de vista, en manera alguna, que la raíz esencial del cristianismo es raíz dogmática y, por ello, eminentemente actual y vigente. El cristianismo, sin perder un ápice de su fidelidad y de su esencia, puede y debe mantenerse en la vanguardia de las preocupaciones, intranquilidades y problemas de nuestro tiempo. La Iglesia no va contra la historia: la dignifica y eleva; no actúa, sin más, contra los hechos: los renueva, prestándoles vigor y sentido; no se dirige contra las instituciones: las encuadra y otorga contenido; no se manifiesta como inactual: permanece eternamente joven. Por ser el depósito de la verdad, el continente de la vida, la Iglesia es el mismo cristianismo en la institución y en la esperanza, en la realización de unos mismos objetivos y en la concreción de unos propósitos. Decir Iglesia es decir cristianismo, y cuando a aquélla y a éste nos referimos, estamos, como cristianos, comprometiéndonos. Nuestra fidelidad debe ser, por tanto, una razón de virtud, un nacimiento de convicciones, algo, en fin, que se apoya en la firme creencia de la verdad, de la cual la Iglesia es depositaria. La renovación no está reñida con la pervivencia. Más todavía, la garantía de la última en la primera reside. Y creo que no pocos cristianos han—o hemos—irracionalizado, como tal colectividad cristiana, a la Iglesia, o por habernos quedado en la fría exposición del dogma, sin acertar con la vida del mismo, y con su necesaria y exuberante posibilidad de aplicación, o por haber caído en la frivolidad insegura y poco seria de los pretendidos avances que se proponen caminar sin el fundamen-

to directriz del núcleo de principios inmutables inherentes al cristianismo.

Cristianismo y mundo, cristianismo y sociedad, son términos que traducen, es verdad, antagonismos. La lucha está entablada entre ambos campos. Y, como en toda lucha, quien huye pierde el combate. No se trata, no debe tratarse, en consecuencia, de separar radicalmente, sino de conocer para negar lo rechazable y admitir lo factible de santificación y de conquista, de renovación transformadora. Un cristianismo sin mundo, una religión sin vida, una creencia sin sociedad, son algo inerte y sin sentido, realidades carentes de su procedente y auténtica significación, caricaturas inexpressivas de un sentimiento alentador y manifiesto, desvirtuaciones de algo en lo cual debe anidar, por principio, la misma pureza. Lo que, en todo caso, debe procurarse es que sean siempre el cristianismo, la religión y la creencia los que manden sobre el mundo, la vida y la sociedad. Lo otro, es decir, un mundo imponiendo sus criterios al cristianismo, una vida gobernando la religión a su antojo, una creencia determinando a la sociedad según sus personales preferencias, es trastocar la jerarquía que debe presidir el conjunto de la vida y mantener, con fecundidad, la realidad de la existencia.

Por encima de cualquiera ocasional desnaturalización, se halla el sentido permanente de los valores cristianos. Estos, aun violados en su práctica aplicación, continuarán rigiendo la ordenación del mundo. La justicia y la paz, la fe y la esperanza, la moral y el amor, son más que un código de museo y muchísimo más que una expresión sin vida. Al mundo, a la sociedad, al hombre, hay que llevar este mensaje de valores cristianos, reclamando su vigencia y tratando de imponer, por todos los medios, su profunda significación, la esperanza y la actualidad de su hondo contenido.

2. SITUACIÓN DE HECHO

Otra cosa, bien distinta, es nuestra propia situación. Anda estos días residenciado nuestro catolicismo. Y no sin razones para ello. No tanto por las faltas que hayamos podido cometer los católicos españoles cuanto por las empresas que hemos dejado de alumbrar. Ahí está nuestro mal. Y ahí acusamos nuestra enfermedad más grave.

No he de entrar aquí en un detenido análisis de lo que el catolicismo español es. Algo he hecho ya en otras ocasiones y existen abundantes testimonios de otras personas preocupadas por este pro-

blema. Me interesa, sobre manera, en cambio, el horizonte, el mañana, la perspectiva, y a ella dedicaré mi atención preferentemente.

Hay que partir, no obstante, de una situación de hecho. ¿Cómo es, en cuatro rasgos definidores, el catolicismo español? Más exactamente: ¿cómo vivimos los españoles el catolicismo?

Voy a comenzar con dos anécdotas, imaginaria la una, y de experiencia personal la otra.

Se cuenta que murió un católico alemán. Y fué al cielo. Tomó posesión de la gloria. Y el Príncipe de la Iglesia le hizo entrar en el goce de todo con una sola limitación: traspasar las fronteras señaladas por un muro blanco. Al poco tiempo, la curiosidad hizo presa en él.

Murió después un católico italiano. El mismo destino, goce idéntico, igual limitación. La curiosidad comenzó a convertirse en inquietud.

Murieron católicos de todos los pueblos del mundo. Fueron al cielo también. Hubieron de someterse a la antedicha condición. La inquietud adquirió categoría de desasosiego. Así no podía seguirse; si el cielo es la posesión plena de todos los bienes, la suma felicidad, el contar con una prohibición limita esa felicidad y ya no es el cielo. Querían saber qué había detrás del muro blanco. El Príncipe de los apóstoles había de decírselo. Y se lo preguntaron. Y ésta fué la contestación de Pedro: "Es que más allá de ese muro están los católicos españoles, creen que son los únicos que han ganado el cielo; ¡y, la verdad, para qué vamos a quitarles ese capricho!"

La segunda anécdota es real. Yo mismo fuí testigo en Zaragoza. Ante el altar de la Virgen del Pilar oía la santa Misa una peregrinación llegada de la capital de España. El consiliario de la Hermandad peregrinante se dirigía a la imagen del Pilar diciendo: "Venimos a darte gracias, Virgen Santísima, como españoles que somos, por habernos concedido la gracia de ser los únicos que amamos a tu Divino Hijo." ¿Hay algo más opuesto al auténtico sentido del cristianismo? ¿Existe algo más próximo a la oración del fariseo?

No pretendo afirmar que nuestro catolicismo sea solamente esto. Pero sí me atrevo a sostener que el incienso y la vanidad, la hipocresía y el fariseísmo, la apariencia y la falsedad abundan, y profusamente, en nuestro catolicismo. (¿Acaso puede darse algo más anticristiano y anticaritativo que las muestras de alegría de que

han dado prueba ciertos sectores de la vida española ante el fracaso de los sacerdotes-obreros, aprovechando esta coyuntura para simplemente mantener actitudes conservadoras y justificar, a ultranza, reaccionarias posturas?)

Entre nosotros todavía no ha llegado a penetrar la profunda verdad que une vida y religión y que no comprende la una separada de la otra. Actuamos como hombres, rezamos como criaturas de Dios; nos sentimos católicos, pero hacemos bien poco para demostrarlo. Sentimos la verdad penetrante de nuestras creencias, no nos ligamos a la plenitud de cuantas obligaciones y deberes esas creencias imponen. En definitiva, divorciamos, individualmente, religión y vida. Decimos ser, y lo aparentamos, pero no somos; proclamamos la justicia, mas no llegamos ni siquiera a la compasión. Nuestra vida marcha escindida en dos mundos. Y queriendo servir a dos señores nos quedamos esclavos solamente del de acá.

La vida familiar.—Tampoco puede asegurarse con tanta alegría—y con irresponsabilidad tanta—, como se hace por ahí con frecuencia, que nuestra vida familiar sea un ejemplo de vida familiar cristiana. Hay estadísticas que no pueden conocerse. De lo contrario, pondrían los pelos de punta. Y quizá fueran un adecuado reactivo para cuantos, conformistas y pacíficos por interés, creen asegurado el índice de nuestra vida familiar con falsas apreciaciones y signos externos. (Incluso en una realidad, como la de la natalidad, que aparece entre nosotros falseada, vamos para abajo. Cada día es menor. Aunque aumente nuestra población. Pero ello es debido a que actualmente es más alto el nivel medio de vida, no a que nazca más gente. Y nadie dudará de la conexión existente entre la vida familiar y los porcentajes de nacimiento.)

Nuestra vida familiar ha empezado a sufrir embates, influencias extrañas y libertades de vínculos que ponen en peligro su misma unidad. La dispersión a que obliga la vida moderna, el relajamiento de los lazos familiares de autoridad, la gradual independencia, el snobismo y la ocasional subordinación a intereses de otro orden que olvida razones superiores, y la carencia de una formación familiar seria para acomodarse sin desdoro y adaptarse sin declinación, están poniendo a nuestra familia en situación en extremo delicada. Su unidad, rota; y su razón de integración, perdida. Queda la rutina en unos casos—muchos—, la rectitud y el verdadero sentido, en otros—los menos—, y la quiebra interior total, en bastantes. El mal cunde institucionalmente. Y el olvido del genuino sentido de la familia cristiana, también. Este se debilita y se pierde.

La familia, entre nosotros, no es ya el centro de la vida religiosa.

Vida profesional.—En otro capítulo de nuestra existencia, el profesional, no podemos tampoco, desgraciadamente, emitir un juicio positivo. Mal ha penetrado la raíz cristiana de la existencia en nosotros cuando la ausencia de responsabilidad profesional es uno de los defectos más graves y extendidos de cuantos áquejan a la sociedad española. La profesión, hoy, se mide en función de su económico rendimiento, no en base a sus posibilidades de santificación. Y es aquél, únicamente, el criterio de discriminación utilizado para valorarlo. La raíz del mal reside, es verdad, en causas muy complejas. Entre ellas, la dureza de la vida, que obliga a dispersarse profesionalmente. Pero, por este camino, estamos adquiriendo un conjunto tal de malos hábitos que difícil, extraordinariamente difícil, será enderezar lo tan torcido. Si queremos ser fieles a unos principios—los cristianos—es preciso serlo en todo. Profesionalmente, el católico español no ha llegado a darse cuenta de las inmensas posibilidades que cualquier oficio o profesión encierran en orden a la transformación de las estructuras y la cristianización de los distintos ambientes.

Dimensión social.—Y ¿qué diremos de la dimensión social de nuestro catolicismo? Aquí continuamos siendo terriblemente egoístas e individualistas, cada día más nuestros. Nos cerramos de tal modo en el ámbito de nuestro beneficio, que acabamos dando al traste con todo precepto de caridad y todo imperativo de justicia. El gran horizonte de la justicia social permanece aún inédito para el católico español. Es un principio con el cual no se comulga, un postulado que no se admite. Las vacilaciones y los tanteos, los pasos advertidos en determinados grupos, no son suficientes para encubrir y dominar a una masa general de católicos desprovistos de sentido social. Católicos que, por otro lado, no tendrán inconveniente ninguno en afirmar y reafirmar su fe con la presencia efectiva en externas manifestaciones de culto o en declaraciones sostenidas sin rubor y con descaro, aunque en ese mismo momento nieguen al obrero su justo salario, a la sociedad su justa contribución y al prójimo lo que le es debido. ¿Hacia dónde vamos con este inicuo proceder? Nos estamos suicidando colectivamente.

Esfera pública.—Por último, y en este epígrafe de la situación de hecho, el camino de la vida pública. ¿Es o no es cristiana? Constitucionalmente, no cabe duda: confesionalmente cristiana, católica, apostólica, romana. Pero no basta. No es suficiente con afirmarlo en un texto constitucional, reiterarlo a diario en toda

clase de declaraciones—orales o escritas—, bendecir locales, levantar templos y sostener la inspiración pontificia de una legislación. Si todo esto no se convierte en vida en las personas de los responsables, en el mecanismo de las manifestaciones, en el cauce de expresión de unas inquietudes; si todo eso no es más que prácticas que hagan efectiva realidad el deseo de un régimen cristiano, entonces hay que tener mucho cuidado. Ya que puede ocurrir—y en España así está sucediendo—que, por culpa de unos y otros, de los responsabilizados y los no responsabilizados, de los eclesiásticos y de los laicos, de quienes encarnan el orden temporal y de quienes el orden espiritual representan, se confundan cosas que no deben confundirse y se imputen consecuencias a quien o quienes nada tuvieron que ver con el suceso en cuestión. Conviene separar para no confundir. El afán de unión, a veces, lleva a la mezcla, a la desorientación y a la caída. Y lo espiritual no debe enfeudarse con lo temporal nunca. Si el pueblo llega a pensarlo así, la desembocadura final no será muy halagüeña. ¿No está sucediendo, en España, algo de esto a que acabamos de referirnos? No nos precipitemos, por tanto, al asignar un calificativo a nuestra vida política. Miremos más al contenido que a las formulaciones. Y pensemos que la filiación la dan las conductas, nunca los deseos; que el carácter lo imprimen la fidelidad y el responder a un contenido, nunca el simple encuadramiento en unas estructuras. Hay que responder con los hechos. Y una concepción cristiana del Estado y de la vida política es más que la afirmación colocada como pórtico, o como parte, de un texto fundamental. Quien desee saber adónde alcanza este deber, hará bien en leer el mensaje de Navidad de Pío XII del año 1942, en su base última.

3. PERSPECTIVAS

Creo que nos encontramos ya en situación de entrar en el último de los dominios o terrenos: el relativo a las perspectivas de nuestro catolicismo. El más difícil, sin duda, por cuanto entraña una profecía. Aventurar lo que será nuestro catolicismo actual obliga a no incurrir en alegres juicios o débiles previsiones. Exige, por otra parte, un estudio de evolución ciertamente no a nuestro alcance, pero siempre posible.

Quizá sea un recurso este al que voy a apelar. Lo creo, no obstante, necesario. Antes de trazar esas perspectivas, creo imprescindible hacer un acto de fe en el futuro. No por cuanto nosotros

podamos ofrecer—ahora se verá cuán poco, a mi juicio—, sino porque de Dios hemos de esperar todo: la transformación del ambiente y el cambio de los corazones. También se precisa de esperanza: saber aguardar, acertar con el dominio de las propias inquietudes y con la represión de las posibles impacencias. Finalmente, y en el orden de estos presupuestos, la caridad. Fe, esperanza y caridad son, a mi entender, trilogía de un mundo en el cual afirmarán su asiento importantes sectores del catolicismo español. Todavía reducidos, minoritarios, pero en la plenitud de la vida cristiana. La incorporación de los laicos al activismo católico salva deseos, afanes y realizaciones de muchos. Y en este sentido cabe esperar, en efecto, una revitalización de nuestra, tal vez, apagada profesión religiosa.

Las perspectivas de nuestro catolicismo discurren sobre un cauce paralelo: lo que ya está y lo que ha de advenir; lo que será continuidad, agravada, de lo existente, y lo que surgirá de nuevo como reacción y descontento. Esta manifestación última tendrá, sobre todo, su expresión en las filas juveniles, en los sectores de una juventud cansada de muchas cosas y dispuesta a concluir con la prolongación de situaciones fundadas más en el engaño que en la verdad. La realidad continuadora tomará cuerpo sobre el diario acontecer, incrementando actitudes dudosas y desvirtuando más todavía esencias ya corrompidas.

Individualismo.—La acentuación del sentido individualista cobrará vigor en próximos tiempos. La negación de la caridad en el ambiente se hará sentir como doloroso fenómeno. Nos olvidaremos del cercano a nosotros y trataremos de asegurarnos más, aunque sea despojando a los que nos rodean. El progresivo endurecimiento de la vida convierte nuestras aproximaciones en falsedad, y el círculo de nuestros próximos estará presidido por el lema de yo y mi subsistencia. Lo religioso va siendo, en nosotros, justificación de actos y no motor de vida. Buscamos un apoyo a nuestras debilidades, no indagamos un principio de vitalidad y de empuje. El orden individualista nos atenaza y nos oprime. Y la caridad ha cobrado un matiz de entendimiento personalista, no comunitario. Adolecemos de falta de comunión con los pobres, de ausencia de virtud en la entera donación de nuestros sentimientos, de carencia de criterios para fundir en un todo religión y vida. El sentido dignificador del cristianismo todavía no hemos llegado a desentrañarlo en nuestra misma vida. Advendrá, sin duda, una etapa de endurecimiento, de reclusión en el mundo íntimo de cada uno para sostener una situación ficticia y crear una explicación posible a la

inconsecuencia. Esto nos preocupará demasiado, porque acabaremos contando con la acusación, reflejada, sin necesidad de externas imputaciones, en nuestra propia conciencia. La reacción comunitaria, que en la vida individual cristiana comienza a aparecer en no pocos, no será suficiente a contener la proliferación de un mundo de individualismos construido sobre circunstancias y hechos, ajenos, en su origen, al cristianismo, pero con intento de fijación justificativa en él a medida que se vayan planteando los distintos problemas.

Familia.—Nos hemos referido anteriormente a la situación de nuestra vida familiar, no todo lo ejemplarmente cristiana que deseáramos. Sinceramente pensamos que en este aspecto el problema continuará moviéndose en este sentido. Una excesiva reclusión dentro del círculo de las contenciones, de lo prohibitivo y lo casi escandaloso, sitúa la cuestión en postura de extremada reacción. A una reducción familiar no puede suceder otra cosa, cuando las circunstancias lo favorecen, que la explosión lógica de una libertad que será mal usada. El peligro de disolución de la vida familiar, a fuerza de ir abriendo espitas, aflojando ataduras y disgregando energías, se manifestará como desgraciada realidad. No queda sino el núcleo de quienes aspiran a vivir más en conformidad con las normas evangélicas. Pero el caso es saber si éste podrá contrarrestar el efecto devastador de los otros. Hoy vamos estimando naturales actuaciones que, no hace mucho tiempo todavía, hubiéramos conceptuado inadmisibles. En ese gradual alejamiento de necesarias conexiones, en la pérdida del criterio preciso para determinar con claridad hasta dónde es lícito llegar y desde dónde debe considerarse ilícito lo que acontezca, está un grave quebranto de nuestra tradicional unidad familiar. La ruptura de ésta es algo hacia lo cual caminamos sin advertirlo quizá o, por lo menos, sin medirlo en toda su integral dimensión y pleno alcance. La dispersión de la familia creará dificultades y convertirá en punto menos que imposible la consecución de un ideal familiar cristiano. En el bien entendido de que no estimamos que la unidad se logre por el mucho estar juntos, sino por el vivir, aun dentro de las ausencias, unos idénticos problemas, unas mismas preocupaciones. El sentido cristiano de la vida familiar va disminuyendo entre nosotros. El matrimonio es medio con el que se persigue un objetivo de solución temporal de temporales problemas. Las deficiencias de formación con que hoy se acerca la gente al matrimonio son verdaderamente significativas. Se hace poca vida familiar, por culpa de las circunstancias, es verdad. Pero el mismo ajeteo externo, la independenciam

cada vez mayor de los miembros de la familia, facilitan una disolución de los contactos por la carencia de los mismos. La quiebra de la familia no es fórmula que exprese, entre nosotros, una realidad. Puede, no obstante, llegar a expresarla. Hay muchas razones, desde el crecimiento de la infidelidad en los esposos hasta lo que podríamos llamar autonomía mundana de los hijos, que así permiten pensarlo.

Profesión.—Cada vez es mayor el influjo de lo profesional en la vida del hombre. Nos va ganando hasta convertirnos en unos subordinados enteramente suyos. El contorno al cual servimos está montado sobre estructuras fundamentalmente profesionales. De aquí la importancia que tiene el que nos demos cuenta del verdadero alcance de la profesión en nuestra existencia.

No es dudoso que la penetración del cristianismo, dentro de la vida profesional, se acentúa cada vez más en ciertos grupos y en ciertas personas individualmente consideradas que han hecho de la profesión un motivo de perfección y, desde luego, una plegaria, tendiendo a sobrenaturalizarla y buscando antes su función social. Pero no es menos cierto que la profesión continúa siendo, para muchos católicos, una razón de ganancia, capacidad de ejercicio; a lo sumo, estímulo para subir en prestigio. Lo corriente está en descuidar deberes profesionales, en haber llegado a olvidar a cuánto y en qué medida obliga el recto desempeño de una profesión. Las Asociaciones o Hermandades de tipo profesional, tan prodigadas entre nosotros, son enteramente inservibles, al menos en este aspecto, que debería ser el básico para ellas, ya que existen. Cultivan un cristianismo de pandereta, de escapulario y conmemoración, de economato y facilidades en todo; hasta en ofrecer la Misa como un negocio más que pueden hacer sus afiliados. Pero el problema esencial es desatendido o ni siquiera es conocido. La profesión se convierte, así, en una ocasión para el escándalo más que en una fuente de gracia. Es frecuente, desgraciadamente, el mal ejemplo de los católicos de devoción íntima e Iglesia constante que, en lo tocante a la profesión parecen, sin embargo, no tener mandamiento alguno. Se conculcan deberes de residencia, responsabilidades profesionales, incompatibilidades que se hacen compatibles. Todo, en fin, queda convertido en realidad por obra de una serie de circunstancias que fuerzan el ánimo de las gentes a estimar la profesión como un instrumento de ganancia en lugar de concebirla a manera de realidad que sirviera de necesario soporte a unas determinadas posibilidades de santificación.

La perspectiva, diremos profesional, de nuestro catolicismo no es, a nuestro juicio, como fácilmente puede verse, muy clara y optimista. Con la agravante de que tiende a empeorar, bien que, como reacción y hastío, se opere, en otro sentido, una manifestación reducida de minoritaria depuración. Los malos hábitos pronto y con facilidad se logran; pero es bastante difícil desterrarlos. Cuando esas defectuosas costumbres toman cuerpo en el seno de una sociedad, justificando las negligencias, tratando de hacer compatible lo que no puede serlo y buscando la profesión no en vistas a una opción vocacional, sino simplemente dineraria, acumulando obligaciones de este tipo para mal cumplir en todas, entonces el desarraigo de la costumbre es difícil y acaso no sea factible llevarlo a cabo sin violencias o medidas radicales. Es un mal del cual padece toda la sociedad española. Y, por supuesto, en el que hemos incurrido los católicos también. Una desenfrenada carrera de agregaciones parece ser hoy el objetivo de los menos ambiciosos; calcúlese a qué grado no llegará el de los más. Es mayor todavía en quienes más poseen. El fenómeno va tomando carta de naturaleza entre nosotros. Y es bien frecuente oír ya consagradas en el vocabulario de las gentes las palabras *latisueldo* y *policobradorio*, para significar, claro es, sueldos desmesurados en los que ostentan situación de privilegio y multitud de ventanillas a las que acudir mensualmente para hacer efectiva una cantidad determinada. Nuestro catolicismo tiene, en esto, una buena y urgente tarea.

Lo social.—En otro terreno, de evidentes e inmensas proyecciones, el de lo social, el catolicismo español empieza a despertar, pero qué lentamente. Tan lentamente que acaso llegue tarde a donde debe llegar. Todavía queda mucho camino por recorrer. Aún cuesta reconocer la dimensión social del cristianismo y es difícil aún convencer a muchos de que la radical negación del comunismo y la afirmación de la propiedad privada que el cristianismo entraña no están, ni mucho menos, en contradicción con su postura anticapitalista. Esto es lo que amplios sectores de nuestra vida nacional no quieren ver ni en el terreno de la vida pública ni en el de las economías privadas. La estructura de nuestra organización económica sigue siendo, en medio de su pobreza, esencialmente capitalista. Porque el capitalismo reside en el sistema, no en la cuantía de los medios. Estos pueden ser de inmensas disponibilidades y no aparecer el capitalismo por parte alguna. Y al revés. La mentalidad cerrada de nuestra organización económica es algo ya proverbial. Y de rechazo todas las consecuencias que el capitalismo arrastra

alcanzan a los más diversos sectores. La injusticia social, la miseria, la ausencia de caridad, la dureza de corazón, constituyen inventario aplicable a amplios sectores de nuestro catolicismo. Este no ha sabido romper con prejuicios ni acabar con actitudes pusilánimes. No ha adoptado decisiones radicales. Y se ha quedado—y ahí está, Dios sabe hasta cuándo, porque el despertar no es estar despierto—en conservadurismo y mantenimiento desesperado de conquistados reductos. No es, ni mucho menos, infrecuente pulsar la situación de quienes, siendo católicos, dirimen el problema de la miseria social con arreglo a criterios completamente injustos, de acuerdo con la ley del embudo. El problema de la más justa distribución de la riqueza—en lo poco como en lo poco, y en lo mucho como en lo mucho—continúa siendo cuestión, y grave, entre nosotros. Lo mismo decimos de lo tocante a las desigualdades sociales. Los grandes capitales, las por lo menos sospechosas riquezas acumuladas por algunos, quién sabe por qué procedimientos, claman, en un país católico, contra los principios mismos en que dice inspirarse la ordenación total de sus instituciones y la dirección de sus actividades. Queda, sí, la visión de un mundo mejor para el proletariado, mejores horizontes en el entendimiento de estos problemas, porque fuertes núcleos de juventud, aunque no muy numerosos, llevan en sí la inquietud por la justicia social y el deseo de hacerla efectiva. Ellos constituyen una garantía que no debe malograrse y una esperanza que no debe quedar en ilusión. De lo contrario, nuestro catolicismo será emplazado, en las personas de quienes nos proclamamos católicos y en las católicas instituciones, para afrontar una situación de inevitable violencia que divida y escinda, trastorne y no construya. La revolución del trabajo es insoslayable. Y o la hacemos, y pronto, bajo signo católico, arrumbando resabios y destruyendo injusticias o, de lo contrario, será hecha con significación distinta, consiguiendo así que el catolicismo llegue tarde por la indolencia, la traición y el egoísmo de quienes, titulándose servidores del Señor, hasta al Señor lo empleen para servir a sus negocios o incrementar sus comodidades y sus riquezas.

Implicaciones políticas.—Vamos con un punto asaz delicado: el que yo llamo implicaciones políticas del catolicismo español. Creo que aquí estriba la razón de no pocas desgracias y sinrazones. Y digo esto porque cuando dos cosas que no deben confundirse se confunden, la más elevada carga con la peor parte, pierde más. Así entre la Iglesia y el Estado en el capítulo de sus relaciones. Una tesis rechazable es la del liberalismo, de absoluta separación. Pero

otra práctica viciosa, no menos rechazable también, es la del confusiónismo entre órdenes que han de mantenerse diferenciados.

Nuestro catolicismo camina aquí por senderos no muy claros. Es hora de delimitar, si queremos evitar reacciones que solamente quebrantos pueden ocasionarnos. Una gradual labor de confusiónismo se ha ido creando en las mentalidades sencillas—las que, en definitiva, integran la sociedad—, que no distinguen bien ya qué es lo espiritual y qué lo político, qué cosas pertenecen a lo religioso y cuáles otras a lo temporal. Y es que el Estado ha tenido y tiene demasiado empeño en rotularse y rotular todo con el marchamo de lo católico; y la Iglesia tal vez no ha medido, en las personas de todos, lo fácil que es dejarse conducir, pero lo fácil que es también comprometerse con tareas y empresas que no le pertenecen a los ojos del pueblo. Ello, si bien se piensa, es grave. Cuando todo aparece como católico, caemos en lo que con frase certera se ha denominado inflación de catolicismo. Inflación que, producida lo mismo que en lo económico, o se contiene rectificando por aplicación de cuantas medidas se precisen o las consecuencias últimas se manifestarán desastrosas.

La colaboración y el entendimiento entre ambas potestades—eclesiástica y civil—no significa confusión o enfeudamiento de una u otra. El preceptuar la raíz y el contenido católicos de una institución pública obliga a no extralimitar funciones en ningún sentido, a no caer en el aherrojamiento, por la mal orientada vigilancia, ni a terminar en teocracia, por la excesiva permisión. No basta con afirmar, por ejemplo, el carácter católico de la prensa y creer que se cumple con tal condición no permitiendo la inserción de inmoral publicidad o incluyendo la calificación ética de las películas. Si esa prensa, por otra parte, no cumple su deber de servicio a la verdad, su plena exigencia de orientadora y aun formadora de una opinión pública; si sirve para silenciar cuando hay que esclarecer o para llenar de artificio cuando es preciso encubrir, entonces, por muchas secciones religiosas que publique, muchas calificaciones que incluya o por múltiples defensas de los principios cristianos que suscriba, no es prensa católica. Traslademos esta consideración, hecha para la prensa, al plano de otras instituciones diferentes, y tendremos los mismos resultados.

En la apreciación popular—y creo que no sin razones para ello—la confusión entre el Estado y la Iglesia dentro de nuestra sociedad se halla consumada o por lo menos sin las necesarias delimitaciones entre ambas realidades. Ver las cosas de otro modo

me parece que es o un buen deseo o un ingenuo y envidiable desconocimiento de lo que por ahí se piensa o una hipocresía encubierta, más interesada en mantener una situación existente que en abocar a una realidad plena de vigencia.

La perspectiva de nuestro catolicismo es, en este ámbito, difícil, demasiado difícil. No se ve la salida clara. No obstante, pienso que, sin llegar a la separación absoluta, sí debería facilitarse el camino por quienes pueden y deben hacerlo, "siendo menos católicos en sus públicas actuaciones y un poco más en otros sentidos", manifestando menos lo religioso en las realizaciones puramente políticas, no tratando de bendecirlo todo para olvidar, acto seguido, el significado de las bendiciones. La Iglesia ganaría mucho con ello ante el pueblo, y el Estado quedaría en su papel y en sus funciones. La colaboración, repetimos, no implica confusión. Esta hay que evitarla. Y con ella las intromisiones puramente políticas de una esfera en la otra y de ésta en aquélla.

Quizá esté saliendo un cuadro excesivamente cargado de sombrías tintas y por consiguiente con escasa luminosidad. Tal vez. Esto, sin embargo, no quita para que se aprecie, con toda evidencia, un fenómeno—al cual, por lo demás, ya hemos aludido—de inquietud e insatisfacción, de disconformidad y cansancio, un "basta ya" que abre halagadoras esperanzas. *La muralla*, como signo externo, es un ejemplo. Cunde, sobre todo entre los jóvenes, una tendencia a reclamar integridad y pureza y a vivirla. Se respiran aires mefíticos, y por eso, ante la sensación de ahogo, se pretende purificar. El movimiento de rebelión—de sorda, todavía, pero perfectamente audible rebelión—es una realidad. Rebeldía que tiene, además, el gran valor de serlo en el espíritu y por vía de autoexigencia ejemplar. La juventud resurge; en ella se está operando una a modo de resurrección y en ella descansa la garantía más firme de unas perspectivas ganadas para el catolicismo español.

No todo viene condicionado por esta actuación y este modo de pensar. Pero sí, indudablemente, hay unos supuestos sobre los cuales levantar el mundo mejor, al que nuestro catolicismo debe contribuir sin descanso.

Manifestaciones.—Yo resumiría las manifestaciones de esta inquietud abierta, no solapada, pública ya hoy entre nosotros, que ha salido a la prensa, al teatro, a las reuniones, a las concentraciones, al diálogo; yo la resumiría como decantación de perspectivas, positivas diríamos, del catolicismo español actual, en la forma siguiente:

1. *Conciencia de integridad.*—Se está llegando a la absoluta convicción de que vivir cristianamente exige ser íntegramente cristiano. Por tanto, en lo sucesivo no habrá más que dos sectores: los que viven el cristianismo como Cristo quiere que se viva, sin concesiones fáciles ni contemporizaciones interesadas; y los que no lo viven así, por muy bautizados que estén y muchas Misas que oigan, muchas procesiones en las que participen o numerosas Asociaciones piadosas o apostólicas de que formen parte. Se llegará a conocer perfectamente quiénes son unos y otros. Contarán unos en el haber del catolicismo; aparecerán, los otros, como indignos mercaderes de la religión, fieles a la transacción y al soborno.

2. *Afirmación de austeridad.*—Será ésta una de las virtudes más sugestivas en los que se decidan a seguir la autenticidad del cristianismo. Ser católico es ser austero. Y aquí hay una perspectiva de testimonio y de verdad. Como oposición a la raíz materialista de la sociedad actual y a la materialista condición de hoy, ser austero significará, en todos los órdenes—públicos y privados—, un cauce de satisfacción y un estar en el camino de la verdad.

3. *Pureza de las relaciones públicas.*—El ejemplo: he aquí un grito de todos, una aspiración social. Y, ciertamente, que ello plantearía el problema, en su resolución, con un sentido enteramente diverso. El fenómeno no es tan general como se cree. Pero los casos silenciados dan pie para que se extienda a quienes no son responsables. Comoquiera que se hace profesión de catolicismo, nada tiene de extraño que se coloque antes la titulación de católico que la de inmoral. Habrá que volver, pues, a la pureza de ese mundo administrativo-político, estrictamente político, en el que se dan tantas cosas que el pueblo no comprende como cristianas, pero que se le quieren hacer pasar por tales. Es éste objetivo de costoso alcance. Pero acaso sea el primero al que dirigir las preocupaciones y esfuerzos.

4. *Necesarias diferenciaciones.*—En otras palabras, aparición de núcleos que sostengan distinciones precisas, tratando de delimitar lo que es de Dios y lo que al César pertenece.

5. *Destierro del sentido burgués de determinados estamentos sociales.*—El desecho de ir con principios cristianos a posturas radicales encontrará abundantes y decididas adhesiones. Una revolucionaria y vanguardista reivindicación colocará la verdad de los principios por encima de la timidez o la cobardía de las conductas. Muy bien le vendrá este remedio—inyección o ejercicio—a nuestro

catolicismo, demasiado burgués en determinadas esferas, excesivamente conservador en no pocos estamentos.

6. *Presencia y participación activa, cada día mayor, de los seglares con objetivo de vida cristiana, pero auténticamente cristiana, en el mundo de las estructuras sociales y en las espirituales preocupaciones.*

Será ésta, sin duda, una de las empresas de fecundidad más esperanzadora. La asunción de responsabilidades con sentido cristiano, en todos los órdenes de la vida, será ya—es, en gran parte, hoy—una fuente de gracia y un deber que se presentará a la visión del cristiano como una pasión, un estímulo y una obligación. La época del laicado nos está tocando vivirla. Estoy seguro de que serán buenos sus frutos. Y nuestro catolicismo deberá procurar que esas posibilidades no se malogren o se pierdan.

7. *Una juventud nueva.*—Una juventud queriendo creer, luchando contra su escepticismo, por dar salida a su rebeldía justificada, tratando de encontrar una estrella y un camino. No habrá aquí otra solución. O seguir en la desilusión y en el desencanto, en el hastío y en el cansancio, o romper con esa degradación hecha de apatía y disconformidad, para elevar la gran empresa de la vida cristiana en su sentido y en su aplicación. La juventud dirá, con toda seguridad, la última palabra en este concierto que busca armonía y no dispersión. Nos atrevemos a apostar por un reencuentro de la vereda y un volver a creer de nuestra juventud en un conjunto de cosas respecto de las cuales o perdió la fe o se recluyó en sí misma, sin querer saber nada del bien o el mal de los demás.

Nuestro catolicismo está en la encrucijada. Varios caminos se ofrecen a su inquietud, direcciones varias están prestas a otorgarle su orientación. Pero la verdad sólo es una y ésa es la que tenemos que buscar.

La sociedad avanza, se extiende la cultura, la técnica lo invade todo, estructuras y formas nuevas, nuevas manifestaciones en todos los campos de la humana actividad requieren al hombre, lo incitan y pretenden ganárselo. El mismo apostolado se afana en alumbrar fórmulas que aúnen la eficacia de su actuación con la verdad de sus inspiraciones. Vivimos sometidos a una constante renovación, y lo que hoy nos pareció perdurable mañana se derrumba estrepitosamente. Sólo la Iglesia permanece.

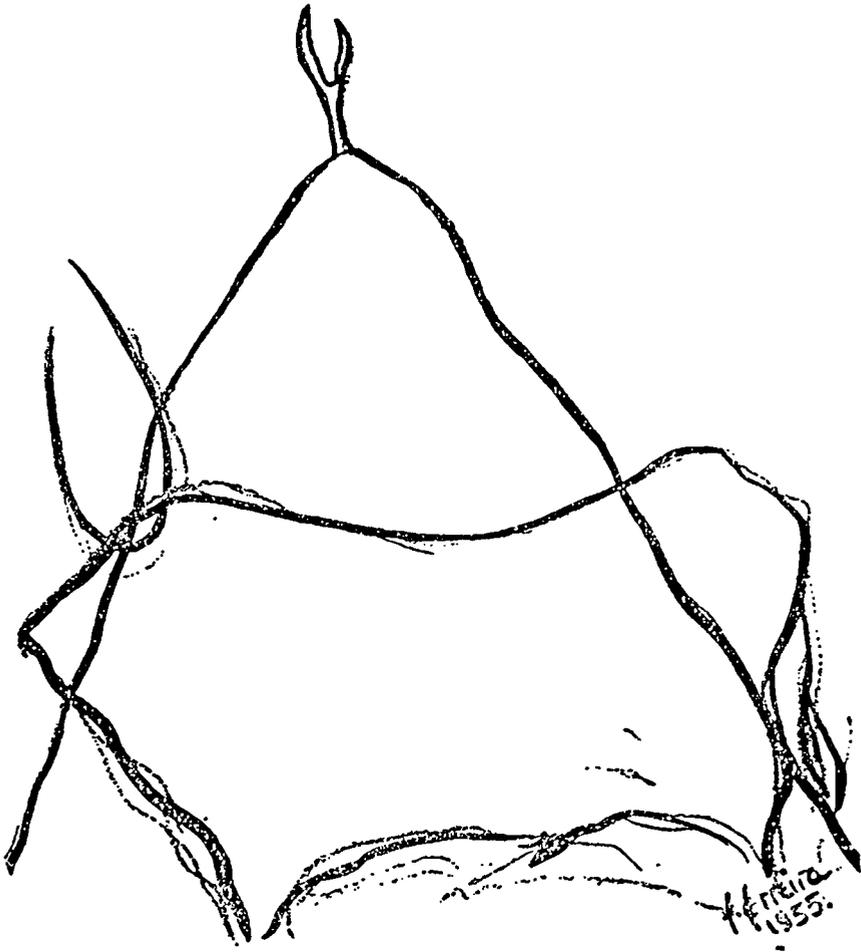
Nuestro catolicismo no puede quedarse atrás en este mantenerse de acuerdo con las exigencias de la hora presente. En el momento de la decisión es preciso percatarnos de que nuestra sociedad par-

tipica de los movimientos y oscilaciones de la marcha universal de los pueblos. El sentirnos bien, el considerarnos privilegiados, es renunciar a la gloria de buscar la perfección. La siesta al borde del camino acabará dejándonos perdidos en el polvo de los peregrinantes, de los eternos inquiridores de la santidad.

La historia nos pertenece únicamente en la medida en que sepamos forjarla. Nosotros no somos una excepción, sino una parte del universo. Nuestro catolicismo no puede ser un conjunto de insinceridades, de flaquezas escondidas, de cobardías tapadas, con algún que otro destello de amor y de vida. Nuestro catolicismo necesita hermanar sus intranquilidades y configurar su semblanza según razones de profundidad y no obedeciendo a fórmulas de conveniencia.

En las solicitudes del momento actual, la dirección es bien clara. Frente a la inautenticidad, el corazón abierto a la pureza y al amor; frente al egoísmo y la indiferencia, el sentimiento de caridad y la preocupación constante; frente a la desvirtuación, la sinceridad; frente a la amargura de los quebrantos, la alegría de los sacrificios; frente a la miseria de las injusticias, la comunidad de los padecimientos o el disfrute común de las exultaciones; frente a la desorientación, el camino; frente al engaño, la verdad; frente a la muerte, la vida. Únicamente así escapará nuestro catolicismo a los riesgos y peligros de toda encrucijada. Porque la autenticidad y el sentido del deber, la conciencia de austeridad y el convencimiento de la necesaria renuncia, la fe en los grandes ideales, la justicia social, el planteamiento radical de los problemas y la solución de éstos, de conformidad con los cristianos criterios, nos traerán una vuelta a la raíz, sobrenatural y humana a un tiempo, de las cosas. En ello hemos de hundir nuestra inquietud y centrar nuestro desahogo. Para que nuestro catolicismo, nuestra manera de vivir éste, sea escándalo para los hipócritas, llamada a los que esperan, empresa para quienes ansian, incentivo para las gentes buenas y sencillas, aurora para los dormidos, aldabonazo para los indecisos y motivo fundamental para quienes, intranquilos, no hallan lugar seguro donde descansar sus inquietudes. Para que sea verdad la afirmación de Cristo de que, aun dentro del mundo, pertenecemos a otra herencia. Como una culminación de unidos sentimientos y de trascendentes afanes. Para que resplandezca la gracia de Dios en las almas y la verdad de su Evangelio en la sociedad y en la historia.

Manuel Alonso García.
Galileo, 108, 3.º
MADRID.



ARTE Y PENSAMIENTO

SENTIDO Y PRESENCIA

FOR

PEDRO CABA

Mientras el vocablo "sentido" está refiriéndose a lo meramente sensorial, a la dirección de un movimiento o la orientación de una posición, tiene muy claras acepciones. Y también cuando, por medio de signos lógicos o matemáticos, se alude al sentido vectorial. Todavía cuando el vocablo "sentido" quiere decir significación o acepción semántica, conserva claridad. Y, sin embargo, en su primera versión etimológica, la palabra "sentido" está aludiendo a algo más próximo al sentir y al sentimiento que al mundo de la inteligencia. Pero, como los filósofos, por lo general oficiantes de un menester muy intelectualizado, ven antes el concepto que la cosa, propenden a darle al sentido un significado muy intelectual. Así, se observa en la traducción que se da al "nous" de los griegos, aunque en Anaxágoras no es seguro que lo fuera tanto.

Sin embargo, los filósofos de los últimos cincuenta años empiezan a encontrarle un más oscuro significado al vocablo "sentido". Y Keyserling ha encontrado una "filosofía del sentido", aplicable a los hombres, a los pueblos y a las artes, como Spengler para las Culturas. Y cuando los filósofos hablan del "sentido del ser" (Heidegger, Maritain, Marcel) o del "sentido de la Historia" (Berdiaef, Jaspers), o los psicoanalistas y sabios sapienciales del "sentido de la vida", se está aludiendo a algo oscuro y vago que no se patentiza del todo en una versión meramente intelectual.

Los psicólogos de la Gestalt han hecho notar que en la composición de las cosas hay un sentido que mana de la totalidad, y que ese sentido, en vez de ser la resultante de la suma de las partes, es previo y sobreordinado a ellas. Pero les ha faltado, a mi juicio, distinguir entre el sentido unitario de una totalidad no viva (una casa, una carretera, un cristal) y el sentido que da la vida a la materia que organiza y transe. En la casa o en la carretera, el sentido viene de la forma que le ha dado artificialmente el hombre, de modo que el sentido es algo extrínseco a la estructura. También en el cristal, la estructura, la forma y el sentido brotan de la acción concurrente de fuerzas materiales que son ajenas a la estructura

misma, pues es ésta la que brota de aquella concurrencia y no la concurrencia la que surge de la estructura. En cambio, en un ser vivo, la totalidad y el sentido nacen de dentro, del propio impulso de vivir que le sostiene, organiza y da la forma. Y cuando en vez de cualquier ser vivo se trata de un hombre, el sentido, la forma, provienen no de un impulso vital, sino del misterioso aliento creador de su persona.

La *formación* de la estructura y la *estructuración* de la forma no tienen igual valor en los cuerpos inertes (naturales o artificiales), en los seres vivos y en el hombre. En aquéllos, hay sentido vectorial, orientación, polarización, dirección, pero todo ello, como toda referencia, se lo da el hombre con su presencia. La materia inerte se configura según fuerzas ciegas en juego, y esas fuerzas desarrollan un sentido de tipo direccional o vectorial; y con ello, una forma o figura que es *ajena* a la materia en su origen y desencadenamiento. La materia ni siquiera causaliza espontáneamente, sino que está obligada a actuar como esta o aquella causa; y en colaboración con el sistema causal—concausal—no *organiza*, pero sí *configura*. Los seres se *organizan* desde dentro; se *configuran* desde fuera. Pero en los seres vivos, las partes tienen un sentido que les viene no del todo, como se viene diciendo, sino del *vivir* de ese todo. Si no viviera, la totalidad no daría sentido a sus partes. Pero entiéndase que el vivir no *causaliza*, no actúa como causa, sino que tiene y da sentido, haciendo que cada parte no sea “parte”, sino *órgano*; es decir, algo que por depender funcionalmente, teológicamente, de la totalidad orgánica, trasciende su *particularidad*, su realidad bruta de “parte”. Y así brota una correlación funcional, una solidaridad y unificación que, dando acorde al conjunto, inunda al todo de un resplandor misterioso. La vida sólo *da sentido a lo que vive*, es decir, a lo que ella transe y organiza. Hasta que algo no es vivo no cobra sentido de totalidad unificada desde dentro. Lo vivo, vive porque hay una presencia que le hace vivir e iluminarse. Y si lo vivo pertenece al mundo o al reino del espíritu, entonces todo en él cobra un novísimo sentido, *otro* resplandor emanado de *otra* presencia. El mero ser vivo se toma de la *presencia* de la vida que se evidencia en el sentido de la totalidad orgánica. El ser espiritual, el ser hombre, acusa otra presencia, otro sentido, más allá de la causalidad inerte y más allá del sentido de lo meramente vivo. Es el mundo de las significaciones, de las acepciones, las representaciones, los símbolos y el misterio. Y todo ello brota de la *presencia* del hombre en el mundo, no del “ser-en-el-mundo” heideggeriano,

sino de la *pre-esencia* que hace que haya mundo y que haya seres. Y no sólo la *pre-esencia*, sino hasta la *post-esencia* del hombre tiene sentido según Quevedo:

*Alma a quien todo un Dios prisión ha sido,
venas que humor a tanto fuego han dado,
medulas que han gloriosamente ardido,
su cuerpo dejarán, no su cuidado,
serán ceniza, mas tendrá sentido.*

SIGNIFICACIÓN, TRADUCIBILIDAD Y SENTIDO

El hombre es el que da sentido a las cosas del mundo, incluso a aquellas que, como la causalidad en lo inerte o el vivir en los seres vivos, ya tienen algún sentido en versión no humana. Anticipemos el enunciado: el hombre da sentido con el misterio de su *presencia*. Pero nadie confunda *presencia* con *intencionalidad*. Esta pide siempre objetos sobre que disparar su tensión, pues la intencionalidad es tendencia, tensión intelectual. La presencia no precisa objetos porque no es tensión ni disparo. Sin duda, la intencionalidad se despliega en el ámbito de una presencia, pero la presencia humana en sí no es intencional ni a(d)tencional. El sentido no sólo es más que dirección vectorial matemática y más que orientación geodésica de estrella o río, sino que es más que intencionalidad y más, por tanto, que significación o traducibilidad recíproca de palabras y cosas. El sentido no es lógico porque está más allá de toda lógica y en algún modo es anterior a ella. Los conceptos tienen una traducibilidad para todos los hombres, pero no tienen plenitud de sentido hasta que cada hombre los calienta en su pensar existencial, y, catándolos de su *presencia* humana, los hace pensamiento engranándolos en conceptos coherentes, inferencias, ratiocinios.

El sentido no coincide con el ser ni tampoco con la comprensibilidad o inteligibilidad, como cree Heidegger, o con la interpretación. La interpretación como la inteligibilidad suponen previamente el sentido o, al menos, un nivel sentimental común. Dos mujeres de análoga educación y edad, dos poetas de parecida temperatura, dos negociantes de iguales ambiciones, dos filósofos de idénticos o parecidos supuestos o el mismo ardor por el filosofar, se comprenden con pocas palabras. Son buenos entendedores porque el sentido les da el supuesto para la comprensibilidad y el entendimiento. El mismo entusiasmo, análoga actitud ante la poesía, el amor, la fe o el arte o las convicciones políticas, suponen partici-

pación en un mismo sentido y dan, por tanto, aptitud para el comprender desde la comunidad de supuestos o convicciones. Es que el sentido no sólo hace posible el concepto y la inferencia lógica, sino también el amor, el arte y la fe. El sentido incluye hasta lo no lógico, lo absurdo. ("Absurdo" viene de abs-or-do, y no de algo alusivo a la sordera, como dicen algunos latinistas.) Un milagro es absurdo y tiene sentido. Una melodía musical tiene sentido y no es traducible a conceptos. Para entender una obra de arte, un poema o un hombre o un pueblo no basta comprender el significado de las palabras habladas o escritas de ese hombre, pueblo o poema, sino que hace falta una actitud fundamental análoga de estilos y supuestos. Tomar el texto o el hombre a la letra es casi siempre perder su sentido más profundo y rico. El texto literal es como la carnadura para lo vivo su medio de expresión, pero también su obstáculo. La letra mata y el espíritu vivifica porque la letra resiste al espíritu; es inapta para su total expresión. Con letras logramos palabras, conceptos, nociones, significados, pero el sentido presencial del hombre que las enuncia y pronuncia escapa por entre las junturas de sus articulaciones literales. De los contactos literales brota la significación semántica, pero no el sentido, que es como de naturaleza mediúmnica y radiactiva. Y como la vida está en todo el ser vivo y no en ninguno de sus órganos, ni en la articulación de todos ellos, así el sentido circula por el texto, por el párrafo, por la palabra hablada, por el gesto, por la obra de arte, como un pulso y un latido totales. Es el sentido que mana del autor lo que da la presencia a todo ello. El que traduce la Biblia según la letra, la traduce lógicamente, pero la interpreta mal y no aprehende su sentido. Lo mismo ocurriría con el que tradujera al pie de la letra las metáforas de un poema. Gracias al sentido todos decimos y pensamos mucho más de lo que sabemos, y eso que sabemos mucho más de lo que pensamos y decimos.

Las cosas, desde su realidad, emiten notas y noticias, señas y señales para decirnos efectivamente que están ahí, dispuestas a entrar en relación con nosotros. Y nosotros, que avanzamos entre las cosas, mirándolas, jardineándolas, *entre-teniéndonos* en y con ellas, entramos con ellas en diálogo y en trato y las vestimos con el sentido de nuestra presencia. Con nuestra intención las situamos, y como turistas en la selva, con los disparos incruentos y fotográficos de nuestra atención, las reproducimos o *re-presentamos*, metiendo sus imágenes en las redomitas casi gaseosas de las ideas, donde viven y transparecen como lombrices en bombonas de boticario.

Hay en toda idea de cosa real una reproducción o microfotograma con sus notas sensibles; esto es, su imagen y, además, una ampliación vaga, retocada, mutilada y espectral, que es *ampliación* porque es participación en concepciones anteriores del hombre; sobre cosas *análogas* y que por eso, por tratarse de "concepciones", se llaman "conceptos". La *imagen* es la que guarda las notas y noticias del contacto real con las cosas. Y el concepto es lo que añade a la imagen de la cosa real, concreta, enlaces y conexiones que la cosa real no tiene. Al ser de la cosa se le añade el no-ser del concepto. Las cosas ponen su imagen; el hombre, pone el concepto. Pero lo que conjuga imágenes y conceptos, lo que hace que las cosas entren en el ámbito del hombre, es algo previo a todo eso: es la presencia. Y con la presencia del hombre brota en las cosas el sentido. Kant interpone un "esquema" entre el concepto y lo real de la cosa, pero no sabemos qué esquema es ni de dónde viene, afirmando vagamente que "nace de modo oculto en las profundidades del alma".

Las interpretaciones o concepciones que el hombre lleva hasta las cosas, como frutos de la "mens", se llaman "menciones". En cambio, las notas y noticias que recibe el hombre de las cosas, son "notiones". Esas notas o noticias, esos signos o señales, no son todavía *signi-ficaciones*, hasta que el concepto de una parte da a la imagen de lo real conexiones que no tiene y poda o reduce de notas innecesarias para la *idea*. El casamiento de imágenes y conceptos, con esas reducciones y conexiones nuevas, origina *ideas*, que son como seres vivos engendrados por la conjugación del espíritu con las cosas. Además del concepto y de la imagen se integra en ellas un sentimiento como forma maternal del espíritu que las nutre. Para salir al mundo necesitan el copo sonoro o el garabato escrito del vocablo, y entonces el significado se hace *acepción* o traducibilidad de la idea, aludiendo a la vez al concepto y a lo real concreto. Y de ese modo, de la Semiología o reino de las señales se pasa a la Semántica o mundo de los vocablos. Mas todo ello es posible porque las cosas han entrado en la *presencia* de un hombre que es quien, al darles *sentido*, las convierte en ideas. Las cosas dan *señales* y se *muestran*, pero es el hombre el que *señala* o *muestra*. Las cosas emiten *signos*, pero es el hombre el que *designa*; ellas *significan* y el hombre da *significaciones* nuevas y *acepciones*. Las cosas tienen relaciones entre sí (se atraen, se embisten, se engendran), pero esas relaciones han de evidenciarse en la presencia existencial de un hombre, quien, además, pone relaciones nuevas y aparece así la inferencia, el raciocinio, el discurso, y también el símbolo, la *personificación* de la cosa, la poesía, el amor, la fe.

Todo eso es posible gracias al *sentido*; es decir, la proyección de esa atmósfera misteriosa, cargada de radiaciones de la persona, que es la *presencia*. Pero el sentido no puede confundirse con la inteligibilidad, con la traducibilidad conceptual o con la coherencia lógica y las significaciones o acepciones de las ideas. La dicción "triángulo redondo" tiene sentido y no es inteligible, ni traducible ni coherente. Yo no puedo *imaginar* un triángulo redondo ni puedo pensar que un triángulo, a la vez que triángulo, tenga redondez. Si trato de *imaginarlo*, chocan las imágenes entre sí y rebotan y se distancian. Si trato de *pensarlo*, chocan los conceptos y producen cortocircuitos en el pensar. Pero desde el momento mismo en que yo enuncio "triángulo redondo" impregno de sentido el enunciado y hago posible el enunciado mismo.

IDEA, SÍMBOLO, FINALIDAD Y SENTIDO

En la idea lo decisivo es el sentido. Lo mismo ocurre con el símbolo. Una idea es un símbolo no mental, sino existencial, pues porque en la idea se integran la imagen, el concepto, el sentimiento de sí y el sentido, es algo vivo y existencial, y no meramente mental, como la gente se imagina. Si una idea es un símbolo existencial, un símbolo es una idea existencialmente proyectada en el mundo. Y es claro que hay ideas más o menos intelectuales, como hay símbolos más o menos conceptuales. Una condecoración o una bandera son símbolos en que prepondera la imagen sensible, mientras en el símbolo del número o del infinito matemático predomina el concepto. Y hay símbolos como integraciones vivas de imágenes, conceptos y fondos sentimentales, catatímicos, como en los símbolos de los sueños, de los poetas y de los mitos. La alegoría o el emblema es un símbolo con predominancia de lo sensible, mientras la parábola carga el acento en lo intelectual. Pero en todo símbolo lo importante es la misteriosa atmósfera de sentido en que se envuelve y de que se penetra.

El sentido no es lógico, sino pre-lógico y lo que hace a lo lógico posible. Blumenfeld distingue un sentido *télico* o *finalista* y otro *semántico* o *acepcional*, pero identificando siempre, como es usual en los filósofos, el sentido con la racionalidad o traducibilidad lógica, cuando el sentido es ante o transracional. Cuanto menos traducibilidad conceptual tiene, más rico es el sentido. Tal ocurre con los misterios poéticos, del arte o de la fe. Y menos sentido cuanto más transparencia y traducibilidad conceptual. Un triángulo,

un cálculo matemático, apenas si tienen sentido; no necesitan casi la presencia del hombre para ser verdaderos. Inteligibilidad hay en todos los casos, pues inteligibilidad no es racional ni traducibilidad conceptual. La razón da conceptos y la imaginación imágenes. La *idea* es fruto de la inteligencia que integra en sí la razón y la imaginación trascendental. Y la inteligencia no sólo razona o imagina, sino que entiende. La inteligibilidad es, pues, manifestación objetiva del sentido.

Es cierto que el sentido es finalista, con intencionalidad de algo final, pero puede haber finalismo que no sea racional ni tenga acepción conocida. Si en un teatro lleno grito de pronto: "Jaracamazambata", la cosa no tiene acepción ni significado alguno, pero tiene un fin: llamar la atención de alguien que está allí y quiero que sepa que yo también estoy. Pero hay muchas cosas que tienen sentido y no tienen significado ni acepción semántica ni tampoco fin: por ejemplo, "y", "con", "¡oh!", "porque", que no significan conceptualmente nada ni tienen fin en sí mismos, pero que están radiando sentido. Las grandes formas de la expresión humana, desde el gesto corporal hasta la obra de arte, y desde el suspiro a la evocación del poeta, tienen sentido, pero no significación ni acepción, aunque pueden tener finalidad. Un esquizofrénico lo es no por falta de significado en sus palabras, sino porque éstas no van cargadas de sentido existencial; o tienen un sentido remoto que nos resulta sin sentido, pues la enfermedad misma tiene sentido y es misión del psiquiatra buscárselo y entenderlo. Ya se habla de *semántica psiquiátrica*; hay que llegar a una *psiquiatría del sentido*, a *entender* al hombre enfermo y no sólo a *comprender* la enfermedad. El hombre puede dar sentido a todo, incluso a lo irracional y antilógico, incluso a lo imposible, así lógico como real. Así, puede el hombre transmutar mágicamente lo real y creer que hay náyades en las riberas y que dos leños cruzados representan a Dios. El sentido es el impulso poético de todo hombre que le hace capaz de poner en el mundo lo que en el mundo no hay. Yo puedo hablar de la "virtud poliédrica" o de "dos toneladas de ideas" (estoy hablando de ello y el lector le encuentra sentido), como el poeta y el pintor hablan de "caballos verdes".

El hombre impregna a las cosas de sentido no ya dándoles coherencia, que es el modo de hilvanar o articular conceptos (y, por tanto, juicios, pues si el concepto es un juicio abreviado, el juicio es un concepto en despliegue), ni tampoco deduciendo o induciendo de un concepto otro concepto, o juntando dos significaciones, sino

impregnando unas ideas de otras, en un mismo sentido, o variando las significaciones por el tono, el acento, el ritmo, la intencionalidad o el silencio. En el reino del arte y, sobre todo, en el de la poesía, en el del amor y el de la fe, cuanto menos régimen conceptual y menos coherencia lógica, más sentido profundo, iluminado y evidente. Es el sentido de la frase de Tertuliano, fuera o no pronunciada: "Creo porque es absurdo." Toda verdad y toda belleza está más allá de una ecuación y de unas proporciones. Lo que tiene la belleza y la verdad de misterio es lo que tienen de sentido, pero lo que tienen de sentido es lo que tienen de verdad y de belleza, pues ambas son sentido y no traducibilidad. Cuando Heidegger dice que la belleza es una forma de la verdad, un modo de manifestarse la verdad, nos está diciendo que la verdad no es exclusivamente intelectual ni, contra lo que nos tiene dicho, es solamente *descubrimiento*, que es un modo de concebir intelectualmente la verdad, sino que nos viene a decir que la verdad es comunidad y misterio; es decir, *sentido*, pero no sentido como ser—que es lo que también dice—, sino sentido como presencia, como iluminación existencial sobre las cosas del mundo. Entre las cosas reales, a cuya vera ha pasado alguna vez un hombre, por entre las palabras, las acepciones y las letras de las palabras, circula y tiembla el sentido. La belleza como la verdad son su evidencia y manifestación. La verdad no está en la adecuación de la cosa con el intelecto, pues el hombre es más que intelecto y la verdad inunda a todo el hombre y a la cosa toda verdadera. Tampoco es la verdad coincidencia del hombre consigo mismo, como dice Ortega, pues haciendo que el tonto en su tontería y el sabio en su saber coincida cada uno consigo mismo, no sólo resulta la verdad relativizada en un inmenso archipiélago de verdades, sino que la verdad de las cosas, en su realidad objetiva, queda supeditada a que yo coincida o no conmigo mismo. La verdad es existencial, no meramente intelectual, y es modo de participación de las cosas en el sentido presencial de los hombres en comunidad; y no sólo de la comunidad contemporánea de los hombres de una misma generación o ámbito cultural, sino también de toda la comunidad humana, en su último sentido copresencial, bajo la mirada de Dios. Tampoco la belleza es solamente armonía, medida, número o equilibrio, ni es el gusto o deleite de valores en una generación o en una época, sino *mostración, presentación* deslumbrada de las cosas en un modo del sentido presencial de la verdad. Tampoco la belleza es de naturaleza intelectual y mucho menos matemática. La belleza lo es para la totalidad

existencial del hombre. Será matemática solamente cuando la matemática sea poesía y no una rígida articulación de conceptos minerales. Toda la matemática última, ganada de frenesíes racionalistas, es impoética porque busca sostenerse sobre conceptos desnudos y significaciones sin hombres, soñando arrancar los conceptos del texto del sentido, para que los conceptos, por sí mismos, lejos del hombre, digan todo. Para una Física sin observadores, es muy adecuada la Matemática pura de los axiomas de Hilbert.

SENTIDO Y VALOR EN EL MISTERIO DEL SER

Husserl, máximo racionalista, al tropezar con el "sentido", sospecha en él algo no enteramente racional, por lo que lo flanquea y soslaya, sin ahincarse debidamente en el tema. En su libro fundamental *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (edición mejicana del Fondo de Cultura Económica), hablando del noema y la noesis, dice que, además de los ingredientes en las vivencias, hay en ellas el llamado "sentido" que también alude a "componentes no ingredientes". El yo puro, al mirar al objeto mentado, le da sentido, es decir, pone algo en lo mentado que no estaba como *ingrediente* en él, pero que entra como *componente* en el acto de mentar. Eso que *compon*e, pero no *ingresa* en la vivencia, no es nada afectivo o extramental, aunque dice oscuramente que lo "sentido perceptivo" es "lo percibido en cuanto tal", y que el "sentido del recuerdo" es "lo recordado en cuanto tal", y en el juicio, lo juzgado en cuanto tal, porque es "el correlato noemático" (*lo*), que aquí se llama sentido" (pág. 214). En otra parte, dice, "una nueva dimensión del sentido" aparece cuando "nuevas apercepciones" se combinan con elementos noéticos nuevos, y aparecen no nuevas cosas, sino "valores de cosas". Y luego: "En el noema superior, es lo valorado en cuanto tal, digamos, un núcleo de sentido rodeado de nuevos caracteres téticos" (pág. 278). Lo bello, lo bueno, etc., son "nuevos caracteres noemáticos gracias al sentido". Pero algunas páginas después nos dice que el sentido es el contenido a que se refiere la conciencia de un objeto como a su objeto: "Todo noema tiene un *contenido*; a saber: su *sentido*, y se refiere mediante él a su objeto" (pág. 308). La cosa no está muy clara que digamos. Y es que Husserl, en las *Investigaciones lógicas*, ya había expuesto su teoría de la significación y las señales, y al notar que el sentido es incompatible con esa teoría, se desconcierta un poco. Quizá la no publicación de las otras dos partes que ha-

bían de seguir a la ya publicada de ese mismo libro de las *Ideas...* se deba a este choque del sentido con sus "investigaciones lógicas".

Y es que el sentido es escasamente lógico. Se manifiesta más puro y completo y actuante cuando logra ir eliminando lo que hay en las cosas de traducible, inteligible y conceptualizable, porque el sentido es la primera iluminación de las cosas por la presencia humana. Y esa presencia, como ya ha dicho Marcel, pertenece al mundo del misterio y no de los problemas. El sentido direccional de un cuerpo que se mueve, o el vectorial de un punto o una línea que parecen dirigirse con determinada orientación, tienen menos sentido existencial que el de una cosa, frase o sistema de conceptos, que son claramente inteligibles o traducibles a otros por inducción o deducción. Y ese sentido inteligible es menos existencial —y tiene, por tanto, menos carga de sentido— que el que supone, por ejemplo, para la madre la presencia del hijo en el mundo, o para el poeta la creación del poema, o para el creyente la presencia de su Dios, con ser estas presencias poco racionales e inteligibles. Digámoslo con sencillez: No es que el sentido del amor, el de la poesía, el del arte o el de la fe no sean racionales, sino que sólo hasta que no es eliminada toda racionalidad y toda inteligibilidad no aparece y actúa el sentido con clarísima plenitud. Tanto lo real bruto de las cosas como lo racional de los teoremas estorban al sentido para serlo.

Pero, en cambio, allí donde el sentido brota con limpieza y plenitud misteriosa se hace posible la inteligibilidad, montada sobre la riqueza misma del sentido. No es que el sentido se haga inteligible, sino que hace posible la aparición de la inteligibilidad a favor o en contra del sentido. Entendiendo la intelección como el esfuerzo que hace el intelecto para acercarse a las cosas y aprehender su sentido, diremos que la inteligibilidad es la aptitud de las cosas para ser inteligidas, gracias al sentido que de la presencia del hombre han recibido previamente. Las cosas no tienen sentido existencial sino para existencias humanas, y gracias al resplandor presencial recibido de alguna de ellas. Captar el sentido no es percibir ni inteligir todavía, sino alcanzar el resplandor presencial en que la cosa cobra sentido existencial. Antes que aprehender la cosa en la percepción o en la intelección, aprehendemos el reflejo de nuestra presencia, o, lo más frecuente, la presencia de otras existencias que en las cosas quedó manando y temblorosa en forma de sentido. El amante concibe al amado como una atmósfera, como un ámbito, como un resplandor, como una inefabilísima presencia.

Antes de comprenderle, percibirle objetivamente como cosa, tomarlo racionalmente, aprehende su sentido. Entiéndase esto: Esa persona ahora amada fué vista y conocida primordialmente como persona o como cosa; pero en cuanto *persona amada*, deja de ser objeto para ser presencia y resplandor. Desde el sentido aprehendido en la persona amada, intenta hacerla inteligible y comprensible. También, si comprendemos bien un raciocinio, alcanzamos mejor el sentido humano de que brotó. No es incompatible el sentido con la inteligibilidad, pero tampoco hay por qué identificarlos. Hay muchas cosas incomprensibles en las que sólo se alcanza el sentido.

Y digo ahora que donde mejor se aprehende el sentido es en las cosas de suyo incomprensibles. Si hemos alcanzado la plenitud del sentido de una obra de arte, de un poema, de un momento de fe religiosa, la inteligibilidad racional es innecesaria, aunque no contradictoria. Como en el poema lo principal es el sentido, no ha de entenderse que la inteligibilidad de su texto estorba, pero sí que la mucha o poca inteligibilidad no da, por sí sola, el poema. Lo decisivo del poema es el sentido, es decir, el resplandor presencial de un poeta que lo ilumina, sin añadirle por eso inteligibilidad. En cambio, un mínimo de inteligibilidad no estorba y aun es conveniente para el poema como para la obra de arte. Pero un mínimo de ininteligibilidad es totalmente indispensable para que el sentido se alumbre con alguna intensidad y riqueza. Es indispensable un poquito de absurdo. El pintor tiene que poner, absurdamente, unos kilómetros de paisaje en unos centímetros de tela, como el novelista o el autor dramático o cinematográfico *re-presentar* en unos minutos años y aun épocas enteras. También el poeta lírico, por la metáfora, por las alusiones, por los silencios, por las cadencias, de algún modo ha de llamar al pan, vino, y al vino, pan, y hacer que tres y tres sean siete. Sin este absurdo mínimo, el sentido del poema o de la obra de arte en general no brota. Con la copia en total exactitud no hay obra de arte. Con plena sintaxis lógica no hay poema. La logicidad dificulta u obstruye el manar del sentido.

La belleza misma, como el bien, como la verdad, como la justicia, no son inteligibles, aunque les busquemos formas de inteligibilidad en que apoyarlos y racionarlos. Todos tenemos un sentido de la justicia, del bien, de la belleza, de la verdad, antes de adquirir conceptos y razones más o menos claros de ellos. Y todos ponemos algún sentido de justicia, de verdad, de bien y de belleza

en las cosas que entran en nuestra existencia. Pero la belleza o la verdad de una cosa es lógicamente absurda. Precisa entrar la cosa en un ámbito existencial, ante una presencia humana, y lo primero que ésta le pone no es logicidad, sino sentido. Y del sentido brota la verdad o la belleza, que siempre quedan más allá de toda inteligibilidad. También el amante, al amar, quiere absurdamente vivir desde otra vida la del amado, al cual empieza por despojar de casi todos sus atributos reales para preferir o estimar solamente algunos o inventarles otros que no tenía.

Pero el estimar, el preferir o el valorar pertenece al sentido, y es poco racional. Parece que no, que estimamos después de un examen comparativo y unas apoyaturas racionales del discurso. Porque unas veces preferimos el Partenón, con su simetría y su serenidad, y otras un cuadro del *Greco*, con su frenesí desnivelado; creemos que nuestra preferencia y su belleza respectiva brotan de esas razones que nos buscamos. También el amante, queriendo justificar racionalmente su amor, busca apoyaturas en la conducta, en los movimientos, en las ideas del amado. Pero en el arte, la poesía o el amor, el sentido, que brota misteriosamente, origina su aparente inteligibilidad, y no al revés. Husserl vió que los valores son ininteligibles y eludió la cuestión, evitando una interpretación a fondo del sentido. Los valores no son *cosas* que están ahí, objetivamente dadas u ofrecidas, sino que son formas del sentido que la luz presencial del hombre proyecta sobre las cosas. Las cosas valen según el mayor o menor sentido que presentan para el hombre. Y todas, ante el hombre, presentan o representan un sentido. Todo es valioso (aun el veneno, aun el mal o la enfermedad) porque todo tiene sentido; pero la valiosidad puede ser mayor o menor, positiva o negativa. El antivalor supone una actitud tan valorante como el valor positivo. Y lo que vale en el valor es la valoración que se está haciendo. Una cosa podrá ser valiosa o antivaliosa, pero no sin valor, porque sería un sin sentido. Y hay también *disvaloraciones*, es decir, valoraciones diversas ante el mismo objeto valioso. En realidad, todas son disvaloraciones. Y sólo el concepto de valor (que no es, a su vez, un valor, y mucho menos una valoración); por eso, un concepto se nos aparece como fijo e invariable. Hay cosas ya valoradas por otros hombres, y que nosotros encontramos ya instituídas como tales valores. Pero esos valores no lo son existencialmente para mí si yo no los valoro por mi cuenta. Y como esas estimaciones individuales difieren necesariamente, resultan disvaloraciones. El valor es valoración, funcionalidad exis-

tencial. Ahí están el cuadro del *Greco*, el poema de Rilke, la sinfonía de Tschaikowski. Pero si no me gustan o ni siquiera los considero, si no los valoro positiva o negativamente, quedan anulados no de valor (pues lo es para otros que los conocen y valoran), pero sí de mi valoración. Pero si otros hombres no los hubieran valorado nunca, tales cosas no serían valores, porque ni siquiera serían cosas, ya que las cosas lo son porque la *pre-esencia* del hombre les ha dado la esencia, la coseidad; y al hacer las "cosas" les ha conferido valor, pues la mera consideración, el primer contacto conocitivo ya es estimación y valoración, ya es una *pre-ferencia*. *Pre-ferir* es adelantar la cosa desde la mera coseidad, desde la consistencia de la homogeneidad cósmica, para referirla al hombre, quien, con su *pre-sencia*, la *pre-senta* y la *pre-fiere*. Las cosas sin el hombre no tienen valor, como no tienen coseidad. Es la presencia del hombre lo que las hace cosas y las hace valores. Y sólo para aquel que las valora—positiva o negativamente—tienen sentido. Y ese sentido es algo irracional, transinteligible.

Y hay una jerarquía de valores según una escala de sentidos. A mayor riqueza de sentido, más valor y más valoración posible. Lo que menos valoración ofrece es la matemática; en ella, la estimación es casi nula, y no hay preferencias apenas. Todo viene dado según el rigor del pensamiento lógico. Y, sin embargo, a las expresiones matemáticas se las llama casi por excelencia valores. Pero cuando hablamos de una filosofía de valores, nadie piensa en los valores matemáticos. Se trata de una curiosa traslación de acepciones. El *valere* latino significaba estar bien, un valerse o bastarse fisiológico. El *adiós* de los latinos era *valete*, bástate. Y *valens* equivalía a robusto, vigoroso, de donde vino llamar *valiente* al guerrero más diestro o más fornido. Poco a poco, vino a ser la valentía cualidad moral, específica del guerrero o del cazador, quedando cada vez más lejos del valor como cantidad. Tuvo que llegar el hombre renacentista (de Grecia o del siglo xv europeo), con todo su entusiasmo físicomatemático por la Naturaleza, para que los números y las cantidades pudieran equipararse a "valores", atribuyendo así a conceptos matemáticos lo que sólo es atribuible al hombre existencial, porque lo único valioso por sí mismo en el mundo, lo que ha hecho posible todo valor y toda valoración, es el hombre. Hoy, lo menos estimativo es la matemática. Está a punto de extirpar todo sentido existencial, de puro autonomía que pretende ser. Hay, sin duda, en la historia de las matemáticas un mundo de proyecciones existenciales, que se han ido

perdiendo para los no profesionales: me refiero al mundo de los anhelos, los sueños, las ambiciones, las idealizaciones de los matemáticos para alcanzar sus teoremas y sus fórmulas. Hoy, en esas fórmulas y esos teoremas falta ese sentido, y sólo yace su formulación y su razonamiento lógico. No hay sentido ni valoración posibles. En una ecuación no puedo preferir una solución a otra. No hay desvaloraciones matemáticas. En el reino de los valores matemáticos es donde no se dan las valoraciones. La verdad matemática, hecha de conceptos puros, apenas si tiene sentido para el hombre. Su racionalidad, su inteligibilidad, ahoga y obstruye el sentido, y no hay más sentido que el sentido lógico, el direccional y el vectorial.

En cambio, el creyente religioso aumenta su caudal de creencia cuando el objeto de su fe es escasamente inteligible ni racional. *Credo quia absurdum est*—sea o no históricamente cierta—es expresión profunda del sentido de la fe. Todo el misterio del milagro, de la liturgia, de la profecía, de la inmortalidad tienen plenitud de sentido para el creyente, porque tienen muy escasa inteligibilidad racional. Si los misterios de la fe fueran demostrables y racionales, la fe en ellos decaería, y el hombre se echaría a buscar otros en la superstición, en la magia, en el espiritismo o la astrología o la nigromancia. La verdad racional está sostenida por la duda crítica y metódica. Pero la verdad existencial no duda ni puede dudar cuando aprehende el sentido, cayendo más allá de toda racionalidad. La creencia religiosa, como toda creencia, es previa a toda inteligibilidad, y se afirma y corrobora cuando halla que sus misterios son transinteligibles y aun absurdos.

EL MISTERIO DEL SER

El ser es misterio y emana sentido antes que inteligibilidad. El ser concreto, que se presenta en su formato de ser singular, es evidente; pero ninguna evidencia es racional ni inteligible. Todos los axiomas, todos los primeros principios, son manifestación del sentido, algo misterioso y nada inteligible. Lo concreto individual se *presenta* porque hay una presencia que la ilumina y la hace presente. Y si aludimos al “ser en general”, a lo que trasciende todo ser concreto, el misterio aún es mayor, porque se nos presenta también con evidencia; pero una evidencia de resplandor, de un último “detrás” o fondo universal de todas las cosas, de modo que se nos *presenta* sin *presentarse* de modo concreto, apareciendo

como el ser máximo, que *no-es* de ningún modo ni en ninguna parte o momento. Se presenta alumbrado por la presencia universal del hombre, que, a su vez, es reflejo de la Presencia Divina. Resulta a primera vista sorprendente que, además del ser que aprehendemos en lo concreto, captamos, con análoga evidencia, otro ser que no está ahí, en lo concreto singular, y que le sobrepasa y envuelve. No es en verdad *otro* ser. No se trata de que haya un ser, el de lo concreto, el que se nos presenta en lo concreto, y un sobrer ser, el “ser en general”, sino que en ambos casos estamos ante el ser que se manifiesta como sentido, poco inteligible, circulando por todos los seres concretos, sin dejar de ser algo que está más allá de todos y cada uno de ellos, como la electricidad es evidente en cada una de las lámparas y más allá de todas las lámparas que ilumina. El ser concreto se llena de sentido porque es, como la lámpara se llena de sentido porque alumbra. Todo ser concreto que se evidencia y presenta se plenifica de ser y de sentido, porque “el ser en general” está hecho de la masa tenuísima del sentido. Circulando, el ser es tautológico, como es tautológica toda definición de valor, bien, verdad, belleza. Siendo plenitud de sentido es valor; todo él es valor, y es, por tanto, bien, verdad y belleza. El ser es porque vale, porque *es valor*. Ser sin valor es un sin sentido, y, por tanto, *no-es*. Pero el *no-ser* del ser no sería siquiera *no-ser*. Sería nada.

El sentido es tautológico porque es circular, porque se autoinduce de onticidad. Circulando, reiterándose y recorriéndose, sale de sí mismo para recaer en sí, llenándose de sentido. El sentido se muestra y no se demuestra ni admite demostración. Dice nueva verdad, repitiéndose, tautológico, como el Tao. El ser se recorre continuamente a sí mismo, y gracias a ese su ser circular persevera en su ser, cambiando de seres concretos en su circularidad y su andadura. Pero el ser entonces no es estático ni siquiera dinámico, sino acción pura, puro sentido y pura iluminación. El ser se satisface siendo porque se alimenta de su sentido, y este sentido lo cobra en el ámbito presencial del hombre. El ser *es siendo* (*ens, entos*) gracias a la *pre-presencia* del hombre, y, en última instancia, de la *Pre-Esencia Divina*. Ahí toma el ser la esencia para ser. Y esa esencia es sentido. Y con el sentido de la *presencia*, los seres concretos se *presentan*. Y se presentan *siendo*. Y siendo, *son*. Estamos en el principio. Hemos justificado el sentido del ser en la presencia del hombre, que es misterio. De ahí el misterio del ser.

El ser o el *siendo* del hombre es su existir, un desligarse de todo ser consumado y acabado para entregarse al *siendo*. Y no sólo para labrar y ganar su propio existir, sino para hacer también que las cosas sean, poniéndolas en circularidad de sentido. El hombre existe, pues, para que las cosas sean, cobren sentido y se hagan quizá inteligibles. Pero el hombre irradia sentido en las cosas, para que las cosas se le presenten y en su presencia tomar conciencia de sí. El existir del hombre es un *a(d)sistirse*, un participarse existiendo, como *con-ciencia*, como autoconciencia. El hombre participa su pre-cesencia, haciéndola autopresencia gracias a la presentación de las cosas. Y así se alimenta circularmente de su sentido. El sentido circula del hombre a la cosa y de la cosa al hombre. Existir como hombre es sentirse foco y ámbito, emanación, flujo y receptor. El sentido en el hombre, en su conciencia de hombre, es conciencia presencial. La presencia es existencia gracias al sentido, que es como la forma empírica de la presencia en el mundo y en las cosas del mundo.

No siempre la locura es pérdida de sentido existencial. Muchas veces, lo único que se salva es el sentido en la vida del demente. Pero si el sentido existencial se pierde, el existir mismo como tal se interrumpe. Hay momentos en que el existir del hombre parece no tener sentido. Lo que la psiquiatría llama "despersonalización" es la llegada a un punto cero, en que el hombre, surto en última perplejidad, no decide, no anhela, ni recuerda, ni quiere, ni piensa, ni odia, ni ama. Es el vacío existencial, en que se ha interrumpido el existir y todo en el hombre queda entonces reducido al mero vivir biológico, en que sólo el hígado, el pulmón, la sangre, la fisiología ciega y sorda sigue su actividad incansable. Nada entonces prende el interés existencial. El mundo, las cosas, se borran y no se *presentan*, porque la presencia misma del hombre no ilumina. Todo se elude y oscurece y vacía, y el ser de las cosas se pone a punto de *no-ser*. Me temo que esto es lo que algunos han interpretado como contacto con la nada. Pero esa situación de vacío existencial, de pérdida del sentido presencial, no se acompaña de angustia, pues ni siquiera hay sentimientos. Pero se experimenta el propio cuerpo como algo innecesario y no nada. En cambio, ante la gran existencia en plenitud, ante la alta y rica presencia del hombre, ante el poeta, ante el artista (ambos inspirados), ante el hombre ganado de Dios, todas las cosas intensifican y

hermosean su ser, resplandeciendo de sentido y dándose gozosamente en la presentación.

El hombre mismo se inunda entonces de expresividad, apareciendo en un misterioso resplandor que brota dentro de él. Todo el cuerpo se transe de una transparencia de lámpara, y el gesto, la andadura, la palabra, las ideas se inundan de claridad. Toda la corporalidad humana se enciende y exalta de intencionalidad expresiva, que es versión del sentido presencial. Y sepamos que el hombre se expresa hasta cuando no se lo propone y hasta cuando se propone no expresarse o expresarse de modo distinto a como le inclina su sentido expresivo. Hay algo de inevitable, de inexorable en nuestra expresión. Así como los metales radiactivos no pueden dejar de emitir radiaciones, tampoco el hombre puede dejar de expresarse y emitir sentido. La expresión hace del hombre una "casa iluminada", y brota como un resplandor de la presencia, no solamente de la presencia personal de quien se expresa, sino también de la presencia colectiva de la raza, la nación o la familia.

COMUNIDAD Y TRASENTIDO

Hay un sentido copresencial de los hombres en comunidad. Existimos en la medida en que co-existimos profundamente. En todo hombre, la comunidad como fondo da un sentido, en el que el sentido de la presencia personal, individual, se funda y funde. Nuestro sentido presencial no es enteramente nuestro, sino que se cata y reviene de un trasentido presencial de generaciones, de época, de pueblo, de raza y, por fin, del fondo universal humano. Hay presencia y sentido en cada hombre (en proporción a la riqueza existencial de cada uno), porque hay una copresencia y un trasentido emanado del ser hombre. Por eso escondemos el yo para exaltar la comunidad a que pertenecemos. No está bien elogiarnos a nosotros mismos, pero sí a nuestra nación, a nuestra familia o a nuestra raza. En la comunidad está la total presencia del hombre, y la presencia personal vale, ocultando un poco al individuo. Presentarse como individuo y apegado a sí mismo, es algo indecente y poco humano para los anhelos metafísicos de la presencia. El yo es casi lo inverso de la presencia personal y el enemigo de toda comunidad presencial. Para ser un yo ha empezado por escindirse de toda comunidad profunda. La presencia personal

no es la presencia individual. Ya la máxima expresión no la da el individuo, sino el tipo y el arquetipo.

EL SOBRESENTIDO

Pero hay además flotando sobre las cosas un *sobresentido*, algo que flota sobre las cosas, sobre los textos, sobre el hombre, como el espíritu de Dios flotaba sobre las aguas en el amanecer del mundo. La misma Historia tiene un sentido que no es *direcciona*l o *progresivo* como el de un río, sino algo que circula sobre los hombres y les imprime un carácter de *tiempo histórico*, con una inteligibilidad que puede escapar a los hombres mismos de cada tiempo, pero que impregna a los hombres de otros, haciendo que a éstos le sean inteligibles tiempos que no son los suyos. Es el *sobresentido* de la Historia, que no es el trasentido de las comunidades humanas como fondo de la vida personal, sino algo superior y misterioso, que se impone a las comunidades mismas. Las cosas, entre otros valores, tienen un valor histórico, un simbolismo o *representación*, en que se recoge el sentido de los hombres coetáneos en un tiempo dado. Pero, además de ese valor, tienen un sobrevalor, de que les carga el tiempo histórico mismo, según su nivel en el despliegue del espíritu humano. Y eso es sobresentido. Y así hay que tener en cuenta el trasentido y el sobresentido para entender a los hombres. A veces nos equivocamos, y en vez del sentido aprehendemos el concepto y la significación. Por ejemplo, el que aprendió filosofía y no filosofó nunca ni entendió el vivir del filósofo. A veces, el hombre *dice* una cosa y *da a entender otra*. Pero no basta eso. Entender hombres no es hallarles un significado o acepción social o ponerles un cartelito con un nombre dado (que es lo que hacen el político, el científico, el sociólogo), sino impregnarse del sentido de cada uno de ellos y certificar si engrana y consueña con el sentido de la colectividad de su tiempo, pues la temporalidad es el gran manifestador del sentido humano, así del sentido de la individualidad existencial como del sobresentido. Es *sinsentido* lo que cae fuera de la Historia y la presencia del hombre. Es *contrasentido* lo que va contra el sentido del tiempo histórico, lo que va contra el sobresentido. Pero hay *sinsentidos* y *contrasentidos* aparentes, que más bien lo parecen así porque son dóciles al sobresentido.

Y más allá del sobresentido de la Historia está el sobresentido divino, o sentido último de los designios de Dios. Podemos servir

al sobresentido de la Historia aunque no tengamos clara noción de sus significados, como podemos entender un poema y comulgarlo aunque no hayamos comprendido lógicamente sus frases y locuciones. El sentido de la Historia lo captamos, por ejemplo, en la tradición, que es irracional, como la fe, como la claridad ilógica del poema. Pero así como el poema tiene sentido para nosotros aunque no lo comprendamos lógicamente, por virtud de la presencia viva del poeta que ilumina sus estrofas y las transe de claridad, así en la tradición vivimos algo sobrehistórico, algo que sobrepasa y perdura vivo de lo histórico que ya pasó, porque el sentido presencial de hombres y generaciones le dan vigencia y claridad sin coherencia lógica ni significación racional. Pero más allá, decía, está el sobresentido de Dios, su Presencia, que es Omnipresencia, pues Dios da sentido al Universo todo y hace que las cosas sean inteligibles al entrar en el sentido presencial del hombre. La Presencia de Dios todo lo transe. Todo se llena e inunda de Él. De Dios toma el hombre su presencia, con que unta de sentido a las cosas del mundo con que trata. Las cosas tienen sentido por la presencia del hombre, que lo da; y el hombre tiene presencia porque es brizna o astillita de la Pre-Esencia de Dios. Antes que las cosas emitan señales o signifiquen algo, tienen ya un sentido tomado del hombre, de la pre-esencia del hombre, que les da inteligibilidad y les da misterio. La co-presencia del hombre en comunidad y cotemporalidad da el sentido histórico, el sobresentido humano.

Y en lo alto del sobresentido histórico está el sobresentido último de Dios. En la Pre-Esencia Divina, en la Omnipresencia, se da la esencia y la existencia del hombre y de las cosas. La Presencia Divina no es sólo la *deidad*, el ámbito o campo de la existencia de Dios, como quiere Zubiri dar a entender con la religación: no es sólo la Esencia Divina, que nos da paso luego a la Existencia, sino que en esa Presencia se dan la Esencia y la Presencia Divinas, pero, además, toda esencia y toda existencia real. La esencia y la existencia reales *no tienen* la Presencia Divina ni *están contenidas* en ella, sino que son modos de la presencia humana, la cual es, a su vez, reflejo de la Presencia Divina. Y aún más que eso: en el hombre como tal no hay una esencia ya dada, sino una *pre-esencia* humana, de la que su existencia, a fuerza de existir, irá labrando su esencia. Ni tiene dada la existencia, pues se encuentra *existiendo*, pero no *existido*, ni cuenta con una esencia como algo conseguido y acabado de que devanar su existir, sino, al revés, a fuer-

za de existir logra el ser y la esencia. Dios tiene en su Presencia su Esencia y su Existencia, ambas fundidas en unidad presencial. El hombre no cuenta con una esencia y una existencia, como los animales, como las cosas todas, sino que ha de obtener su esencia a fuerza de un existir que tampoco le está totalmente dado, sino que ha de alcanzarlo a fuerza de presencia.

Al iluminarse el hombre existiendo con la Presencia Divina, brota la presencia humana, y ésta es la que nos da la conciencia del encuentro real con Dios. No digo que nos da el encuentro con el Ser de Dios—pues tal vez Dios no cabe en la noción de ser—, sino con lo que es más que ser, con la Pre-Esencia, que comprende ente, ser y existir. “Dios está allende el ser”, dice Zubiri. Y aduce aquello del maestro Eckhardt: “*Nihil quod est in Deo habet rationem entis.*” Pero lo que aquí se quiere decir está más en consonancia con aquello de Mario Victorino: “Dios no es ser(ón), sino más bien ante-ser”; es decir: Pre-Esencia. Pero en el encuentro con Dios se nos da su evidencia personal, porque nuestra pre-esencia ya lo trae *pre-visto*. Es mucho más que la *deidad* a que se llega con la religación de Zubiri, que sólo nos pone en un ámbito, en un campo de lo divino, pero no ante la existencia de Dios. La Presencia de Dios, en la presencia humana, nos pone ante su Esencia y su Existencia; nos pone en Él para comulgarlo como misterio. No como la religación de Zubiri, que sólo nos lleva hasta el “problema” de la existencia de Dios y sus pruebas posibles. Dios no es nunca un *problema*, sino un *misterio*. Tampoco la presencia humana nos pone nada más en la *humanitas*, en el campo o ámbito donde el ser del hombre se anuncia, sino que nos lleva al encuentro real y vivo con otros hombres. La Presencia Divina halló en la Encarnación su Revelación existencial. El hombre, desde su encarnación, se presenta, da su presencia y se revela a los demás. Se encuentra a sí mismo existiendo, forjando su existir, y, con impulso metafísico, a manifestar su presencia en un conocer y ser conocido. No se encuentra en la existencia como lanzado o derelicto, sino llamado y con una misión o mensaje que revelar. Es un enviado, un portador de presencia y vocación, que se revela a los demás, y un ansia de que los demás se le revelen.

Pedro Caba.
Arzobispo Apaolaza, 22.
ZARAGOZA.

DIEZ POEMAS

DE

GUILLAUME APOLLINAIRE

LA CANCION DEL MAL AMADO

(FRAGMENTO)

*... Los faunos y los egipanes,
los fuegos fatuos los desmanes,
los destinos faustos e infaustos
y tantos y tantos afanes
sobre mi dolor qué holocaustos.*

*Dolor que tuerces los destinos,
los confundes y los trastornas,
mi cuerpo y mi alma en sus caminos
huirán de esa hoguera que adorna
con flores y astros matutinos.*

*Aunque otros te rindan tributo,
¿por qué darte un amor servil
cuando en vano lloran tus mil
víctimas vestidas de luto,
Dolor Dios, de ojos de marfil?*

*Y tú, que me sigues rastrera,
Diosa de mi Olimpo doliente,
midiendo ya lo que me espera
de tierra en la hora postrera,
sombra mía, ¡oh vieja serpiente!,*

*a tomar el sol que te agrada,
¡cuántas veces te saqué, di,
tenebrosa esposa adorada!
Sin ser nada, eres mía, oh mi
sombra de mí mismo enlutada.*

*Murió el invierno envuelto en nieve.
La colmena en el huerto el brillo
encendió ya de un fuego breve.
Canta en la rama el pajarillo,
primavera clara, abril leve.*

*Muerte de argénteas inmortales
sierpes que en lances desiguales
vence la triunfante invasora.
Ve el pobre un fin a tantos males
y a un tiempo mismo ríe y llora...*

ANNIE

*En el litoral de Texas
entre Mobile y Galveston hay
un gran jardín lleno de rosas
y una casa en el jardín
que es una gran rosa.*

*Pasea a menudo una mujer
por aquel jardín siempre sola.
Cuando voy hacia allá bajo los tilos
nos miramos los dos.*

*No quiere esta señora mennonita
ni en traje ni en rosal botón que se entremeta.
A mí me faltan dos en la chaqueta.
Mi rito en cierto modo el de la dama imita.*

LA CASA DE LOS MUERTOS

(FRAGMENTO)

*... Aquellos muertos y aquellas muertas
no se habían olvidado de los bailes.
Bebíamos también
y de cuando en cuando una campana
anunciaba que un nuevo tonel
iba a ser abierto.*

*Una muerta sentada en un banco
cerca de una zarza acedera
dejaba que un estudiante
arrodillado a sus pies
le hablara de noviazgo.*

*Te esperaré
diez años, veinte años si hace falta.
Tu voluntad será la mía.*

*“Te esperaré
toda la vida”,
contestó la muerta.*

*Unos niños
de este mundo o del otro quizás
cantaban rondas
con palabras absurdas y líricas
que son sin duda los restos
de los más antiguos monumentos poéticos
de la Humanidad.*

*El estudiante puso una sortija
en el dedo anular de la joven muerta.*

*He aquí la prenda de mi amor
de nuestro compromiso.
Ni el tiempo ni la ausencia
nos harán olvidar nuestras promesas,
hasta el día de las bodas espléndidas
con ramas de mirto,
en nuestros vestidos y en nuestras cabezas,
y un buen sermón en la iglesia,
y, después del banquete, largos discursos
y músicas,
músicas...*

*“Nuestros hijos
—dice la novia—
serán más guapos todavía
que si fueran de plata y oro
de plata y oro y pedrería.*

*¡Ay, la sortija estaba rota,
serán más claros todavía
que los astros del firmamento,
que los resplandores del día
y que tus miradas de amor,
olerán mejor todavía!*

*¡Ay, la sortija estaba rota
que las lilas y la algalia
todavía olerán mejor
que romero y rosal en flor.*

*Cuando los músicos se marcharon
continuamos nuestro paseo...*

CLOTILDE

*La anemona y la guileña
en el huerto están en flor.
La melancolia sueña
entre su desdén y su amor.*

*Nuestras sombras inseguras
en la noche no se ven;
el sol que las hizo oscuras
igual que ellas se va también.*

*Los dioses del agua viva
dejan correr su caudal.
Pasa. Sigue a la deriva
esa sombra hermosa y fatal.*

LOS ABETOS

*Con sus gorros de pico erguidos
los abetos que van vestidos
como los nigromantes
dicen adiós a sus caídos,
los barcos en el Rin flotantes.*

*En los siete artes adiestrados
por viejos abetos letrados
que son grandes poetas
saben que están predestinados
a brillar más que los planetas;*

*a brillar en los esplendores
de las estrellas de las flores
y de las Navidades,
fiestas de abetos soñadores
neverías y claridades.*

*En el otoño los abetos
cantan cual músicos discretos
si los vientos murmuran
o magos llenos de amuletos
cuando truena el cielo conjuran.*

*En invierno ángeles vecinos
los reemplazan en remolinos
de alas y de coronas;
pero en verano son rabinos
o quizá amables solteronas.*

*Abetos médicos que van
con su unguento y que se lo dan
a la noche indispueta.
A veces bajo el huracán
gime un viejo abeto y se acuesta.*

SIGNO

*El signo del otoño me tiene en su poder.
No a la flor, sino al fruto se fué mi simpatía.
Me pesa ya cada uno de mis besos de ayer.
Un nogal vareado su queja al viento fija.*

*Eterno otoño mío, ¡oh mi estación mental!,
manos de novias caen para hacerte una alfombra.
Una esposa me sigue. Es mi sombra fatal.
Su último vuelo eleva la paloma en la sombra.*

EL NOVIAZGO

A Picasso.

(FRAGMENTO FINAL)

*... Al doblar una esquina hay unos marineros
que el cuello al aire bailan con un acordeón.
Todo se lo di al sol,*

*Mi cabeza ha engendrado una hermosa Minerva.
Una estrella de sangre me corona de hoy más.
La razón está al fondo. El azul la preserva
allí donde se armara la Diosa tiempo atrás.*

*Pero no es el peor de todos mis suplicios
este agujero casi mortal que se estrelló,
y nadie habrá que esconda más hirientes cilicios
que la pena secreta que el delirio me dió.*

*En mi mismo la llevo con ardiente constancia
igual que la luciérnaga lleva el vivo candil,
y el soldado en su pecho el corazón de Francia
y las flores el polen en su cáliz de abril.*

Traducción de Juan Ortega Costa.

LA NOVELA ESPAÑOLA DE 1939 A 1953 (*)

POR

MARIANO BAQUERO GOYANES

Alguna vez se ha deseado escribir una historia del arte sin nombres, ceñida sólo a estilos y tendencias. Confieso que algo semejante es lo que yo hubiera querido hacer en las notas que siguen. No ha podido ser así, y por eso aparecen en estas páginas autores y títulos. Parece innecesario advertir al lector que la novela española actual no se agota en ellos. Las omisiones, más que desdén, representan, en la mayor parte de los casos, olvido o supeditación—con los sacrificios consiguientes—a los límites de un artículo de revista.

I

Una revisión atenta de lo que en libros, revistas y periódicos literarios se ha dicho de la novela española actual nos lleva a la conclusión de que, fundamentalmente, son dos los grandes problemas que este género plantea en nuestras letras. Por un lado, la cuestión de si el temperamento español es apto o no para la creación novelesca. Por otro, el problema, ligado al anterior, de la discontinuidad histórica de tal creación.

En la imposibilidad de citar o resumir aquí todo lo que sobre estos problemas se ha escrito últimamente, sólo quiero recordar dos ensayos muy expresivos y llenos de interés: *Los problemas de la novela española contemporánea*, de Gonzalo Torrente Ballester (1), y *Nuestra novela, a saltos*, de Ramón Ledesma Miranda (2). Que ambas tesis se complementan—la de la falta de vocación nacional para la novela y la del intermitente aparecer de ésta—lo dice Ledesma Miranda: “No creo en una vocación nacional para la novela, aunque en España se haya producido la mejor novela

(*) *El presente trabajo de nuestro colaborador el catedrático de Literatura de la Universidad de Murcia, don Mariano Baquero, abarca solamente la producción novelística española hasta finales de 1953, se está planteando como exposición de las corrientes de la novela española de posguerra y su evolución hacia otras formas, que han cuajado creadoramente en las obras de los dos últimos años, cuyo estudio y análisis aparecerá en un próximo número.*

(1) En *Arbor*, núm. 27, marzo 1948.

(2) En *Leonardo*, IV, julio 1945.

del mundo. Los períodos de aclimatación novelística son islotes en nuestras letras. Y, apurando el orden de las generalizaciones, afirmaríamos que no hay en el panorama literario de España sino dos de esos islotes: el del Siglo de Oro, fértil en todos los géneros literarios y, por tanto, en el de la novela, y el del último tercio del siglo XIX, que cultivó en España una novela de gran traza.”

Creo que el primer aspecto de la cuestión sólo alcanza sentido encuadrado históricamente. Es inútil discutir o tratar de pulsar la dosis vocacional del español para la novela a través de supuestos psicológicos, temperamentales, raciales, más o menos fantásticos. Importa sólo medir esa dosis en las auténticas novelas creadas a lo largo de los siglos. Así consideradas las cosas, es evidente que no le falta razón a Ledesma Miranda al presentar como elaborado *a saltos* el panorama de nuestra novela—comparado con el de otras literaturas—, y al ver en esa discontinuidad, en la falta de una tradición narrativa, el obstáculo principal que hoy se presenta a nuestros escritores. Y no es que pueda creerse ingenua y hasta deterministamente que la calidad de una producción novelesca nacional sea el resultado de un encadenado y nunca roto sucederse de excelentes obras, condicionadoras cualitativamente de las que siguen; pero sí cabe aceptar—como dice J. A. Fernández Cañedo en su ensayo *La joven novela española* (1936-1947) (3)—que “un escalonamiento cronológico de los cultivadores de la novela produce necesariamente la mejor novelística si no falla el genio, que siempre es lo inasequible e importante”.

Nuestros narradores de hoy no sólo carecen de la apoyatura de una tradición novelística, sino que, en algunos casos, han decidido hacer tabla rasa de lo anterior—considerado caducamente esteticista o ideológica, afectivamente inservible—, cuando no ir francamente a contrapelo de ello, entendiendo por tal tradición la relativamente próxima que la novela española del XIX podía suponer.

Contra el tono, los temas, el estilo de esa literatura del XIX levantó los suyos la generación del 98. Esta, sin embargo, no sustituyó la tradición novelística del XIX con una nueva y distinta que legar a las generaciones siguientes. El caso de Baroja, e incluso algunos buenos momentos novelescos de Valle-Inclán o de Unamuno—pienso, sobre todo, en *Paz en la guerra*—, representan casi la nota excepcional—con excepcionalidad de alta categoría en Baroja—dentro de un panorama literario, en el que más que la novela pesaron otros géneros.

(3) En *Revista de la Universidad de Oviedo (Facultad de Filosofía y Letras)*, XLIX y L, 1948.

Rota o desechada la tradición novelística del XIX y no sustituida por otra—ya que la obra de Baroja era y sigue siendo la expresión de una poderosa personalidad, de una individualidad difícil de prolongarse en escuela—, las generaciones subsiguientes a la del 98 se encontraron sin novela española, intentándose entonces diversas soluciones, reducibles en lo esencial a prolongar actitudes decimonónicas o noventayochistas. Caerían dentro de las primeras las novelas caracterizadas por un cierto naturalismo—el grupo llamado por Ledesma de *La novela de hoy*—, y, en las segundas, los narradores preocupados por el estilo, el lenguaje, la forma: Pérez de Ayala, Miró. La renovación expresiva, estilística, entrañada en la generación del 98, explica estas obras, así como el abierto europeísmo y el rigor intelectual de la generación de Ortega explican la novela-ensayo de un Jarnés.

Se ha hablado alguna vez de un proceso de desnovelización de la novela—en los años ahora reseñados—, a la vista de determinados elementos adheridos al género, con menoscabo quizá de su interés o sentido novelesco: tendencia a lo poemático, a la especulación intelectual, a la greguería—relatos de Ramón Gómez de la Serna—, etc.

Si tras todo esto se considera el terrible impacto de una guerra y las consecuencias de una posguerra difícil, en la que todo tuvo que ser rehecho, se comprenderá y valorará mejor la etapa decisiva que para la novela española representan los años que van de 1939 a nuestros días.

II

Uno de nuestros mejores críticos—y buen novelista en *Javier Mariño* (1943)—, Gonzalo Torrente Ballester, publicó hace unos años una muy discutida e inteligente visión de la literatura española contemporánea, que llegaba a 1936. Es ya una vieja cautela crítica la de resistirse a juzgar lo más inmediatamente contemporáneo. Y esto no sólo para evitar el herir susceptibilidades, sino también para no incurrir en ciertos inevitables errores que el paso del tiempo decanta como tales. Entre ellos, uno de los más fáciles de cometer es el intentar clasificaciones, encuadramientos o escuelas que posteriores revisiones suelen desmontar casi siempre. No sé por qué extraño desenfoque óptico parece resultar casi imposible ordenar en tendencias o estilos lo que la contemporaneidad nos ofrece tan en vivo y haciéndose, que la vista no acierta a separar colores y líneas.

Todos los críticos suelen reconocer que resulta difícil hablar de escuelas en la novela española actual. Tal vez éstas no existan; pero tal vez sea nuestra condición de espectadores inmersos en el cuadro la que nos impide distinguir la auténtica perspectiva de éste. Falta el alejamiento, la distancia capaz de ordenar planos y términos.

El crítico, entonces, ante esa confusión, suele acudir a lo más elementalmente temático o estilístico para intentar reducir a esquemas lo que, de hecho, se escapa de ellos. Esto explica el que sea ya corriente en todo estudio sobre nuestra actual novelística (4) hacer un previo apartado para los relatos de la guerra española.

Por haberme ocupado en otra ocasión de las narraciones de esta clase, me permito remitir al lector a lo allí dicho (5). Habría ahora que añadir a las novelas entonces citadas como más logradas dentro de esta modalidad—*Una isla en el mar Rojo*, de Wenceslao Fernández Flórez; *Checas de Madrid*, de Tomás Borrás; *Madrid de corte a checa*, de Agustín de Foxá; *La fiel infantería* y *Plaza del Castillo*, de Rafael García Serrano—la trilogía que José M.^a Gironella ha iniciado con *Los cipreses creen en Dios* (1953), novela que no sólo es la más extensa e importante de las publicadas sobre los acontecimientos españoles que desembocaron en el 18 de julio, sino también una de las más considerables obras de la literatura nacional de estos últimos años.

Gironella es uno de esos descubrimientos novelísticos que bastarían para acreditar los tan discutidos premios “Nadales”. (Recuerdo que C. González Ruano decía de *Un hombre—1947*—que era una buena novela, pese a ser premio “Nadal”.) Hay en este narrador catalán inventiva, facilidad para mover seres y componer ambientes, gran sentido del ritmo narrativo. Su comentada veta barojiana se percibe, sobre todo, en el alegre vagabundeo del protagonista de su primera novela, y también en cierto descuido o desaliño formal. En Gironella hay, sin embargo, más optimismo y ternura que en el narrador vasco.

Y ya que de Baroja hablo, preciso es recordar algunas de sus obras aparecidas después de 1939, como *El puente de las ánimas* (1944) y *El cantor vagabundo* (1950). El país vasco, el desfile de variados personajes, los viejos temas barojianos siguen apare-

(4) Véanse, por ejemplo, el ya citado de J. A. F. Cañedo, o el admirable *Esquema de la novela española contemporánea*, de Melchor Fernández Almagro (en *Clavileño*, núm. 5, septiembre-octubre 1950), o el artículo “Novelistas españoles actuales”, en la 2.^a edición del *Diccionario de Literatura española de la Revista de Occidente*.

(5) *La guerra española en nuestra novela*, en *Ateneo*, núm. 3, 1952.

ciendo en sus últimas páginas, revelando la continuidad de una línea, la maestría de una de las más admirables vocaciones novelescas existentes hoy en la literatura universal.

Con Baroja, escritores que contaban ya con obra considerable antes de 1936, han seguido después produciendo novelas importantes. Recuérdese, por ejemplo, el extraordinario relato *El bosque animado*, tal vez la mejor, más bella y más poética obra de Wenceslao Fernández Flórez; *Un valle en el mar* (1945); de Concha Espina, siempre gran escritora, profundamente humana; *La vida encadenada* (1945), *La llanura muerta* (1947), *Patapalo* (1950) (Premio "Ciudad de Barcelona"), del gran narrador Bartolomé Soler; *La isla sin aurora*, *Salvadora de Olbena*, *María Fontán* (todas de 1944), prolongación de la más delicada labor—sensibilidad y pulcritud estilística—de *Azorín*.

Creo que, así como Baroja tiene seguidores más o menos directos, *Azorín* es un novelista sin epigonos. El azorinismo como fórmula literaria es de un tan preciso y frágil encanto que, fuera de las manos de su autor, corre indudablemente riesgos de amaneramiento o reiteración. Por eso no me parece que puedan ligarse las narraciones de Pedro de Lorenzo—tan logradas algunas como *Una conciencia de alquiler* (1952)—con la modalidad novelesca azoriniana. Pedro de Lorenzo cuida mucho el estilo y la estructura novelesca, tiende a lo poémático y a lo quieto, pero con un acento personal e incluso con un cierto barroquismo expresivo, más próximo a la manera de Miró que a la del autor de *La Voluntad*. Algunos críticos han creído percibir también una cierta huella mironiana en las obras de Vicente Escrivá—*Una raya en el mar* (1945)—, de Carlos de Santiago—*La encrucijada antigua* (1946), *El huerto de Pisadiel* (1951)—, calificado unas veces de valleinclanescos—como Carlos Rivero con *Hombre de paso* (1951)—y otras de Miró Gallego, y, sobre todo, en la producción de Pedro Alvarez—autor de *Los colegiales de San Marcos* (1944), una de las más bellas novelas españolas contemporáneas—, considerado por F. Cañedo como "el Miró castellano".

III

No sé hasta qué punto supone una realidad estilística o temática el separar la obra de aquellos novelistas, que la habían iniciado antes de 1936, de la de quienes se revelaron en la posguerra. En algún caso, Ledesma Miranda y Juan Antonio de Zunzunegui, sobre todo, pienso que la piedra de toque diferencial podría buscarse en

algún rasgo trivial en apariencia: por ejemplo, la admiración por Galdós, con todo lo que esto supone de efectos o influencias en las obras de ambos escritores.

Ledesma, en el artículo antes citado, afirma que Galdós es el segundo gran novelista español, después de Cervantes. Zunzunegui, al responder a una encuesta hecha en una revista sobre la actualidad del autor de *Doña Perfecta* (6), decía que, si bien no creía excesivamente en una influencia de éste en su obra, se sentía halagado cuando se le calificaba de novelista galdosiano. El método seguido en la realización de *El supremo bien* (1951)—charlas con un anciano comerciante, decano del gremio de mantequerías en Madrid—y el ambiente captado en la novela favorecen la aproximación y el recuerdo de obras como *Fortunata y Jacinta*.

Fuera de estos dos tan concretos casos, Galdós apenas parece haber influido en los novelistas jóvenes. En la encuesta a que acabo de aludir, Camilo José Cela y Carmen Laforet confiesan no percibir influencia directa del novelista canario en sus obras.

Galdosianos o no, Ledesma Miranda y Zunzunegui son novelistas a los que sólo injusta o precipitadamente cabría tachar de inactuales. Su obra más importante—*La casa de la fama* (1951), de Ledesma; *La quiebra* (1947), *Las ratas del barco* (1950), *Esta oscura desbandada* (1953), entre otras, de Zunzunegui—pertenece al período posterior al 39, durante el cual ambos narradores han alcanzado su actual prestigio. Ledesma padece de excesivo robinsonismo literario, por él mismo confesado. Zunzunegui se autocalificó en una ocasión de San Sebastián de las letras, asaeteado por todas partes. No creo que, en ninguno de los dos casos, la atención de la crítica y del público haya sido tan exigua como para abrir una absurda brecha entre las maneras novelísticas de estos dos escritores y las de las generaciones más jóvenes. En cuanto a alguna polémica, como la sostenida en torno a unas opiniones, en *Destino*, de Vilanova, sobre la superior calidad de *La casa de la fama*, finalista del “Nadal” 1950, frente a la novela premiada, *Viento del Norte*, de Elena Quiroga, cabe verla como un expresivo síntoma de la sincera preocupación existente por el camino a seguir de nuestra novela.

Sin demasiada violencia, es muy posible que quepa incluir dentro de esta línea novelística tradicional, representada por Ledesma y Zunzunegui, la obra, rica en extensión y en densidad humana, de Sebastián Juan Arbó: *Tino Costa* (1947), *Sobre las piedras grises* (1949), etc. Junto a él cabría citar los nombres de otros dos excelentes novelistas catalanes: Miguel Llor—*Laura* (1943)—e Igna-

(6) En *Insula*, núm. 82.

cio Agustí. Este, en *Mariona Rebull* (1944) y *El viudo Rius* (1945), ha sabido fundir, con extraordinario acierto, unos temas y una arquitectura novelesca muy a lo XIX, con unas preocupaciones, un estilo y una agilísima técnica narrativa muy de nuestra hora.

IV

Dentro del rumbo a tomar por la novela española de hoy, existe un camino lo suficientemente recorrido y ahondado ya, como para percibir con nitidez su sesgo y su alcance. Los vocablos empleados para definir esa tendencia de la novela son bastante numerosos. Posiblemente, cada uno de los sugeridos encierra un cierto matiz diferencial. De una forma o de otra, sean acertados o no, todo lector español sabe en la actualidad lo que suele haber tras los términos *neorrealismo*, *naturalismo*, *picarismo*, *tremendismo*, etc.

Si hay una dirección clara en la novela española actual, parece ser ésta, pese a las vaguedades empleadas para caracterizarla. Es más: la existencia de esa dirección o tendencia permite, por oposición, percibir con más claridad la de signo contrario. Es lo que hace Ricardo Gullón al distinguir certeramente dos modalidades narrativas: "La novela sigue dos direcciones opuestas: el neorrealismo áspero y amargo y el intimismo poético; por uno y otro lado se llega a la novela psicológica, pues tan estudio de almas es el *Pascual Duarte* como las *Cinco sombras*, que Eulalia Galvarriato hizo soñar en torno a un costurero" (7).

En lo que a la primera dirección se refiere, conviene recordar lo dicho por Fernández Almagro en su citado *Esquema de la novela española contemporánea*: "El concepto "realismo", en el sentido con que es aplicado a la tendencia dominante en nuestra prosa narrativa de cualquier tiempo—y a tantas otras manifestaciones del espíritu nacional—, nos sirve para caracterizar gran parte de la novela española de hoy." En esa línea realista agrupa F. Almagro a Cela, como su máximo representante; a Darío Fernández Flórez, Carmen Laforet, Sebastián Juan Arbó—estos dos como realistas moderados—, Ignacio Agustí, José Suárez Carreño y José María Gironella.

Realismo podría ser el concepto amplio que subagrupase los más concretizables y convencionales de *picarismo*, *naturalismo*—o *neopicarismo* y *neonaturalismo*—, *tremendismo*, etc. Resulta algo

(7) R. Gullón: *Inventario de medio siglo. Literatura española*, en *Insula*, número 58.

arriesgado teorizar y hacer distinciones sobre tan frágiles denominaciones. Aun así, y tras aceptar como rótulo general el de *realismo*, propuesto por F. Almagro, creo que cabe a la vez, según algunos críticos han hecho, incluir dentro de un *naturalismo* de estirpe decimonónica obras como *Viento del Norte* (1951) y *La sangre* (1952), de Elena Quiroga; así como dentro de un posible *neopica-rismo* caerían el *Pascual Duarte* (1942), de Cela, y *Lola, espejo oscuro*, de Darío Fernández Flórez.

El vocablo *tremendismo*, sobre el cual ha escrito Cela exasperadas y burlonas líneas, y cuya invención se atribuye a Antonio de Zubiaurre, ha hecho fortuna para designar un cierto tipo de literatura española (8). Para mí, *tremendismo* significa—fuera de su intención caricaturesca o quizá por ella misma—algo así como *naturalismo con énfasis*, referido éste no tanto a la expresión como a los temas, a la acumulación de horrores, violencias y crudezas.

Una opinión muy generalizada, contra la que Cela ha protestado, hace a éste padre del tremendismo novelesco con su *Pascual Duarte*. En realidad, tal novela está más cerca de la fórmula picaresca, que el autor prolongó luego en el *Nuevo Lazarillo* (1944), con menos fortuna y más literaturización. (Aún así no creo que esa obra de Cela sea tan mediocre como se ha dicho. Capítulos como el de la echadora de cartas y el aire general de un buen libro de viajes—el *Lazarillo* de Cela preludea, en cierto modo, la manera del *Viaje por la Alcarria*—, unido a la excelente calidad del lenguaje, hacen del relato algo más que un simple *pastiche* literario.)

En *Pabellón de reposo* (1943) acentuó Cela, con nuevo signo, los elementos poéticos que ya podían percibirse en *Pascual Duarte*. Después, en *La Colmena* (1951), Cela ha pretendido quizá conseguir una poesía más escondida en la entraña del relato—esa poesía de lo vulgar, de lo insignificante—que en la epidermis. *La Colmena*—que para J. M. Castellet, en un muy comentado artículo,

(8) En el prólogo de *Mrs. Caldwell habla con su hijo*, dice Cela del tremendismo que, “entre otras cosas, es una estupidez de tomo y lomo, una estupidez sólo comparable a la estupidez del nombre que se le da”. Y antes, en un artículo publicado en 1952, en el núm. 46 de *Correo Literario*, escribió el autor de *Pascual Duarte*: “Tremendismo es un voquible entre puritano, insulso y laborista que, como era de esperar, hizo fortuna. Se disputan su invención, a juicio de los historiadores, el poeta Zubiaurre y el crítico Vázquez Zamora.”

Nacido con una cierta intención peyorativa y burlesca, el vocablo ha servido para designar muchas manifestaciones artísticas—no sólo literarias, sino también pictóricas—de nuestro tiempo. Y resulta curioso señalar que si en el campo de la novela el tremendismo parece oponerse a las formas neorrománticas, en la poesía nace tal vez como una consecuencia de éstas. José Luis Cano, en un artículo publicado en *Proel*, núm. de *Estío*, 1946, dice: “En poesía ha habido varias tendencias: la garcilasista, la neorromántica y la facción extrema de ésta, que es el tremendismo de los más jóvenes poetas” (pág. 109).

“Notas sobre la situación del escritor en España”, publicado inicialmente en *Laye* y luego reproducido en *Alcalá*, es, con *Historia de una escalera*, de Buero Vallejo, la única obra auténtica y reveladora de la literatura española de la posguerra—cae de lleno en la manera naturalista e incluso se resiente de algunos peligros propios de ésta: excesiva carga costumbrista, diálogo próximo, en ocasiones, a lo sainetesco, etc. El propio Cela, en un artículo (9), ha revelado el enfoque naturalista de esta obra, al decir: “Lo que quise hacer no es más que lo que hice, dicho sea con todos los respetos debidos: echarme a la plazuela con mi maquinilla de fotógrafo y revelar después mi cuidadoso y modesto trabajito ambulante. Si mis modelos eran feos, tarados o desnutridos, ¡mala suerte!”

No creo que sea demasiado difícil relacionar esa pretensión fotográfica, documental de Cela, con la que preocupó a tantos narradores naturalistas del siglo pasado.

Sin embargo, tanto el naturalismo de Cela como, en otro plano, el de Elena Quiroga se diferencian del de las novelas del XIX en varios aspectos fundamentales. Donde en Zola, por ejemplo, había agotador acarreo de detalles, prolijas descripciones y obsesión tendenciosa, hay—en *La Colmena*, sobre todo—una eficacísima economía descriptiva, un quedarse con lo esencial—rasgo, léxico, ademán—para conseguir, con el mínimo de trazos y recursos, la más intensa sensación de vida captada en su cálido fluir.

Cela, en el prólogo de su última novela—*Mrs. Caldwell habla con su hijo* (1953), merecedora del elogio de Pemán en un inolvidable artículo—, teoriza sobre su labor narrativa y sobre las diferentes técnicas empleadas en sus cinco novelas hasta ahora aparecidas. De toda su teoría me interesa resaltar aquí algo que quedaba insinuado en la autocrítica de *La Colmena*: la flexibilidad máxima que el género *novela* tiene para este escritor. En el prólogo de *Mrs. Caldwell* llega a decir: “Es posible que la única definición sensata que sobre este género pudiera darse fuera la de decir que *novela es todo aquello que, editado en forma de libro, admite debajo del título, y entre paréntesis, la palabra novela.*”

Resulta casi inevitable relacionar esta actitud de Cela, frente a los reproches de algunos críticos que discuten la pureza o densidad novelesca de sus obras, con la muy semejante de Unamuno, víctima de parecidas censuras, al eludir éstas mediante la invención del término *nivola*. Cela llega al mismo resultado. No cambia la denominación del género, pero—como Baroja en el prólogo de *La nave de los locos*, al hablar de la permeabilidad e invertebra-

(9) En *Indice*, núm. 44.

ción de la novela—admite que todo cabe bajo ese título, con lo cual, en sustancia, se llega a la misma solución unamuniana. Tanto da denominar *novela* lo que los rígidos preceptistas niegan ser *novela*, como reservar este término para todo lo que admite forma de libro.

V

Podrán variar los nombres, ser más o menos; pero en todos los recuentos y balances que los críticos vienen haciendo de la novela actual figura siempre Carmen Laforet como la más asombrosa revelación literaria de la posguerra española.

La concesión, en 1944, del primer "Nadal" a *Nada*, de Carmen Laforet, sirvió no sólo para prestigiar el que, año tras año, sigue siendo el más codiciado premio literario español, sino también para traer a todos, críticos y lectores, la convicción y la alegría de que nuestras letras contemporáneas contaban ya con una obra calificable de universal. La aparición, en 1952, de *La isla y los demonios* demostró asimismo a todos, tanto a los que dudaban de la continuidad creadora de la Laforet como a quienes confiaban en ella, que esta joven escritora, con sólo dos novelas, ocupa hoy un primer puesto dentro de nuestra literatura narrativa, por la enorme autenticidad humana de sus dos relatos—el mismo, en sustancia, mejorado, madurado en su segunda versión—y por la calidad y pureza narrativa del lenguaje, el más eficazmente novelesco de cuantos hoy existen en España.

También—como del *Pascual Duarte*—se ha dicho de *Nada* que es una novela tremendista, y se han buscado en ella resonancias dostoyevskianas. Más acertado me parece el término empleado por F. Almagro, de realismo moderado. Tanto *Nada* como *La isla y los demonios* son, fundamentalmente, dos espléndidas novelas psicológicas, con una impregnación tan fuerte de vida y de verdad como quizá nunca la tuvo novela alguna española.

No siempre los críticos han buscado raíces españolas a la nueva literatura realista o naturalista. Si ante *Viento del Norte*, de Elena Quiroga, se ha recordado el nombre de la Pardo Bazán, ante ciertas novelas de Mercedes Fórmica—*La ciudad perdida*—y de Suárez Carreño—*Las últimas horas*—se ha pensado en la reciente novelística norteamericana, en Hemingway y, sobre todo, en Faulkner. Con relación a *Las últimas horas*, creo que se ha exagerado en cuanto a su posible faulknerismo. La obra de Suárez Carreño está muy dentro de la tradición europea, elaborada inteligentemente y con

un bien manejado contrapunto de acciones simultáneas, que se conjugan de manera impresionante en los capítulos finales.

En la línea realista que vengo reseñando habría que incluir también las cuatro novelas que hasta el momento lleva publicadas Miguel Delibes, descubierto en 1947 por el "Nadal" que fué concedido a *La sombra del ciprés es alargada*, espléndida de tema, pero malograda en su desarrollo general. El máximo acierto de este novelista continúa siendo *El camino* (1951), seguido de *Aún es de día* (1949). Son dos de las obras más llenas de ternura y emoción de la joven novela española. En las páginas del último libro de Delibes, *Mi idolatrado hijo Sisi* (1953), no falta emoción, pero ésta no supera la entrañada en *El camino*. Delibes es un narrador que gusta de la construcción lineal y sin complicaciones, así como de un diálogo también sencillo y directo, bastante eficaz novelísticamente. En *Mi idolatrado hijo Sisi* ha sido empleada, en algunos capítulos, una técnica próxima a la de Dos Passos en la trilogía *U. S. A.* El paso del tiempo, en la novela española, viene dado, en ciertas ocasiones, por la reproducción de noticias o anuncios de periódicos de épocas pasadas, que, en su mayoría, son reales.

Aún cabría agrupar muchos más nombres en esta dirección realista: Darío Fernández Flórez, que, tras *Zarabanda*, consiguió uno de los mayores éxitos de público y de crítica de estos años con *Lola, espejo oscuro*; Luis Romero, que, con *La noria* ("Nadal" 1951), ha dado a la novela española uno de los relatos más ágiles y más de nuestro tiempo en tema, personajes y técnica; Dolores Medio, dentro del realismo más suave de *Nosotros, los Rivero* ("Nadal" 1952), una novela que ha suscitado las más diversas reacciones de los críticos, y en la que, indudablemente, hay más aciertos de los que han querido regateársele, entre ellos la descripción de las psicologías de los principales personajes a través de las peculiaridades de sus habitaciones; José María Jove, que, en *Mientras llueve en la tierra* (1953), ha combinado realismo y bella precisión descriptiva; Ana María Matute, una de las más intensas y personales escritoras españolas de hoy, con obras tan logradas como *Los Abel* y *Fiesta al Noroeste* (1953); Manuel Pombo Angulo, con novelas tan leídas como *Hospital general*, *Sin patria* y *Valle sombrío*; R. Fernández de la Reguera, con *Cuando voy a morir* (Premio "Ciudad de Barcelona" 1950); Marcial Suárez, con *La llaga* (1942); Segismundo Luengo, con *El Duero venía loco* (1948); Eusebio García Luengo, con *El malogrado* (1945) y *No sé*, e incluso F. García Pavón, con *Cerca de Oviedo* (1946), en donde realidad, humor y costumbrismo satírico se mezclan en bien lograda proporción.

De disponer de más espacio sería interesante resumir algo de lo dicho en contra y en defensa de toda esta novelística realista y, en especial, de la despeñada en el llamado tremendismo. Recuérdense algunas polémicas periodísticas, como la mantenida entre Francisco de Cossío y Rafael Vázquez Zamora, o la queja formulada por Federico Sopena en un artículo, “¡Basta, por Dios!”, publicado en *Arriba*, denunciador de la excesiva truculencia y morbosidad de cierto amplio sector de la actual literatura española.

VI

Con la denominación *neorromanticismo*, aplicada a otra dirección de la novela, ocurre algo parecido a lo dicho de los rótulos incluíbles en el general de *realismo*. Y aún hay más imprecisión quizá en esta segunda adjetivación, ya que si, en algún caso, cabe hablar de novelas neorrománticas, la ampliación de este calificativo a todo un conjunto o tendencia supone numerosos riesgos de inexactitud.

Sin embargo, a falta de otro término más preciso, se ha venido usando éste para designar, por contraste, un tipo de relato distinto de los reseñados en el apartado anterior. Claro es que, usando del esquema estrictamente negativo, cabe alinear, en las laderas opuestas al tremendismo, obras de contenido, estilo y tono tan distintos entre sí como puedan serlo *La casa de la fama*, el *Alfanhuí*, de Sánchez Ferlosio, y el *Pedrito de Andía*, de Sánchez Mazas, que Eugenia Serrano, en un artículo titulado “Hacia un renacimiento de la novela española” (10), consideraba unidas por un denominador común de “suave neorromanticismo”. Donde en *La casa de la fama* hay pretensión épica y estructura narrativa a lo siglo XIX, en las *Industrias y andanzas de Alfanhui*, de Sánchez Ferlosio, hay prodigiosa imaginación y extraordinaria calidad poética, y en *La vida nueva de Pedrito de Andía* un equilibrio afectivo y estructural casi calificable de clásico.

Fueron fundamentalmente dos novelas: *Buhardilla*, de Enrique Nacher, y, sobre todo, *Las pasiones artificiales* (1950), de Carlos Martínez Barbeito, las que merecieron la calificación de inauguradoras de un nuevo romanticismo novelesco español (11), en el que

(10) En *Correo Literario*, núm. 23.

(11) Véase la reseña que de *Las pasiones artificiales* publicó Eugenia Serrano en CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, núm. 17. Allí se lee: “Y que conste que el neorromanticismo es algo que se está fraguando en nuestra actualidad literaria, que pronto ha de cansarse de tanto tremendismo y chafarrinones de crudeza rojinegra” (pág. 306).

después se han incluido obras tan dispares como *Carta de ayer*, de Luis Romero, y el *Pedrito de Andía*, de Sánchez Mazas.

Creo que las dos obras más significativas de esta otra tendencia narrativa española, que discurre fuera de los cauces del naturalismo o picaresmo novelesco, son *Las pasiones artificiales* y *La vida nueva de Pedrito de Andía*. Fuera de coincidir ambas en el tema del adolescente enamorado, difieren en todo lo demás: estructura, estilo, etc. El final de la obra de Martínez Barbeito contrasta, por su tono trágico, con el tan feliz, casi una estilización de desenlace de cuento, del *Pedrito de Andía*.

Sin embargo, me parece que estas dos novelas coinciden también en lo que podríamos llamar su tono europeo, la finura en el matiz, el eco de lecturas, la carga humanística que conllevan. En las páginas de uno y otro relato se ve a dos escritores inteligentes, que, sin caer en la pedantería o en la desorbitación extranovelesca, son capaces de elevar la novela española a ese nivel cultural que tantas veces han echado de menos los críticos. (Creo que otro de los escritores actuales con buena preparación humanística, que podría hacer mucho en este sentido, es Gonzalo Torrente Ballester. Su relato breve *Ifigenia* es buena muestra de un camino a seguir, lleno de posibilidades.)

Si la traducción francesa de *Pedrito de Andía* ha podido ser anunciada como *Le grand Meaulnes* español, determinados momentos de la obra de Martínez Barbeito, ciertos matices en la captación de impresiones y en el actuar de una sensibilidad muy fina, recuerdan a Proust.

Otro mundo delicado de matices y de afinada sensibilidad, en este caso femenina, se percibe en la novela de Eulalia Galvarriato *Cinco sombras*, un poco proustiana también en la nostalgia y la evocación del tiempo ido. Vicente Aleixandre supo destacar la presencia, en este relato, de un elemento casi desconocido o, por lo menos, escaso en nuestra literatura de todos los tiempos: la ternura. Esa ternura que Aleixandre vió en las páginas de algún cuento de *Clarín*, y que hoy sigue viviendo en las de novelas como *Cinco sombras*, *El camino* o *La vida nueva de Pedrito de Andía*.

VII

Es evidente que en este rápido recuento han quedado fuera muchos nombres, muchas modalidades—entre ellas el relato de humor: Villalonga, Neville, Laiglesia, Tono, Mihura, Clarasó, etcé-

tera—y muchos aspectos de la actual novela española. Una especial consideración merecería la abundancia de novelistas femeninas. En ninguna época ha habido tantas en nuestra literatura, y rara vez sus obras han alcanzado la alta calidad que hoy posee el novelar de Carmen Laforet, Elena Quiroga, Ana María Matute, Eulalia Galvarriato, Carmen Conde, Mercedes Fórmica, Elena Soriano, Elisabeth Mulder, Mercedes Sáenz Alonso, Paulina Crussat, Rosa María Cajal, Dolores Medio, etc.

Hubiera sido asimismo conveniente comentar la abundancia de premios para novela existentes en España: Nacionales de Literatura, Real Academia Española, Cultura Hispánica, Nadal, Ciudad de Barcelona, Pujol, Círculo de Bellas Artes, Internacional de primera novela, de la editorial Janés; el de la editorial Planeta, el de novela policíaca de la editorial Aymá, el J. Martorell para novelas catalanas, los del café Gijón, la tertulia Naranco, *Novela del Sábado*, para novelas cortas, etc. Jamás ha existido en nuestra patria un estímulo tan poderoso para la creación novelesca—téngase en cuenta que hay premios, como el de la editorial Planeta, de 100.000 pesetas—y nunca ha sido tan grande y tan sincera la expectación despertada en torno a la concesión de algunos de estos premios, sobre todo del “Nadal”, que cuenta ya con una tradición y unos nombres capaces de hacer de él—se ha dicho—algo así como el equivalente del Goncourt francés. (Del interés provocado por el premio “Nadal”, *Nosotros, los Rivero*, puede dar idea el hecho de que antes de llegar la novela a las librerías, cabía prever y podía considerarse como agotada la primera edición, vendida, efectivamente, en poquísimos tiempo.)

A los editores españoles les interesa ya la publicación de obras de nuestros novelistas, y en los últimos años todos hemos podido advertir un *crescendo* cada vez más intenso en la aparición de novelas españolas en las librerías. La rapidez con que se han agotado algunas de ellas—*Lola, espejo oscuro*; *Los cipreses creen en Dios*, etcétera—resulta enormemente expresiva.

Y de manera semejante a como, en el siglo pasado, el Ateneo de Madrid fué centro de discusiones y conferencias sobre la novela, en los últimos años narradores y críticos han vuelto a pasar por esa tribuna para ocuparse del momento novelístico actual, coincidiendo, en general, en creer que, de no haberse dado ya, pronto habrá que reconocer la existencia de un segundo renacimiento de la novela española.

Quizá sea prematuro y poco afortunado el prolongar esa idea de renacimiento que Gómez de Baquero aplicó a la novelística nacio-

nal del XIX. Aun así, el solo hecho de que pueda haber surgido un cierto ambiente polémico en torno a si es o no un espejismo tal resurrección, indica la existencia de un estado de opinión que es el resultado de lo hecho, desde 1939, en materia novelística.

El que poetas como Idefonso Manuel Gil—con *La moneda en el suelo* (1951), *Juan Pedro, el dallador* (1953)—o ensayistas y críticos de arte como Enrique Azcoaga—con *El empleado* (1949)—hayan cultivado con éxito la novela, expresa claramente las grandes posibilidades de comunicación que el género tiene, en competencia con otros más minoritarios hoy—la poesía—o más masificados—ciertas formas teatrales o seudoteatrales que nuestra escena padece.

La novela, en el justo medio, tiene hoy en España un público que ha de ser su mejor esperanza, puesto que en él entra esa gran minoría nacional que siempre ha figurado al frente de nuestras más universales empresas.

Mariano Baquero Goyanes.
Magnus Blickstadt, 10.
CIÓN (España).



POESIA Y COMUNICACION

POR

JAIME GIL DE BIEDMA

Ciertamente, la idea de que el arte es comunicación no es de ayer: se remonta a los albores del Romanticismo; en los tres últimos lustros, además, gracias al magisterio poético de Vicente Aleixandre y a la obra teórica de Carlos Bousoño, ha conocido en nuestro país extraordinaria fortuna. Parece, pues, que a estas horas toda cuestión referente a los términos de esa identidad habría de estar de sobra aclarada. Sin embargo, no ocurre así.

Que la poesía es comunicación, se ha dicho y se repite entre nosotros casi hasta la saciedad; pero ¿qué se entiende por comunicación? Quien oye esa palabra en boca de distintas personas, pronto advierte que cada una—a sabiendas o no—entiende por ella cosas más o menos distintas. Un somero examen de tal diversidad merece la pena de emprenderse.

Hay que hacer una salvedad inicial: en muchos casos, quien afirma que la poesía es comunicación sólo pretende afirmar que la poesía cumple primordialmente una función comunicativa; me parece que tal es el caso de Vicente Aleixandre: la poesía es, *para él*, comunicación. Aleixandre habla como poeta y lector, y lo que dice es una verdad personal, no una verdad crítica.

La noción más extendida—y la más simple—de la comunicación está claramente expresada en la definición que del arte da Tolstoi: “Evocar un sentimiento que uno ha experimentado, y, una vez evocado, transmitirlo por medio de movimientos, líneas, colores, sonidos o palabras, de modo tal que los demás experimenten el mismo sentimiento.” Ya vemos que Tolstoi distingue en el proceso poético tres fases: experiencia de un sentimiento, evocación, transmisión. Ahora bien: ¿qué clase de sentimiento, o dicho de modo más general, qué clase de emoción es ésa? ¿Cómo la experimenta el poeta? Y ¿qué transmite: la emoción que experimentó o la emoción que experimenta al evocar esa emoción? Parece que Tolstoi está pensando en una emoción cualquiera de un hombre que, luego, resulta ser poeta. Me pregunto por qué esa determinada emoción personal del poeta necesitó comunicarse en forma de poema; miles de com-

pañeras tuyas se contentan con medios más inmediatos—y quizá más eficaces—, tales como el beso o la bofetada. Wordsworth, que fué el primer teórico de la comunicación, se daba perfecta cuenta del carácter especialísimo de las emociones originadoras de poemas: “La poesía nace de la emoción recordada en tranquilidad... La emoción es contemplada hasta que, por una especie de reacción, la tranquilidad desaparece poco a poco y una emoción, *emparentada* con la que era antes objeto de contemplación, se produce de modo gradual y llega verdaderamente a existir en la mente.” El análisis de Wordsworth es mucho más fino que el de Tolstoi: hace hincapié en que, para el poeta, lo decisivo es la contemplación de la emoción, no la experiencia de ella; pero nos deja una duda: ¿en qué momento se puede decir que esa nueva emoción—la poética—existe verdaderamente?

Para los teóricos de este tipo de comunicación, la obra poética se limita a transmitir, sin configurarla, la emoción personal de un hombre; lo que se produce no es propiamente una comunicación, sino una transmisión. El fenómeno, que se da en algunos poemas, constituye verdaderamente una excepción a la esencial autonomía del acto poético; como dice Carlos Barral (1), la comunicación así entendida “supone la preexistencia al poema de un contenido psíquico que pudiera ser explicado idiomáticamente, y que es transmitido al lector, por medio de una manipulación estética de la lengua, en el acto de la lectura. De tal modo que se establece una corriente entre poeta y lector, por la que viaja, sin haber sido abstraído por el idioma, un contenido de la vida psíquica de aquél. Por donde, a la manera romántica, sería ese contenido preexistente al poema el elemento sustancial de la emoción poética, y los demás que se distinguieren, y el procedimiento mismo, medios con que se operaba”. En este tipo de poesía, el poema refiere de modo inmediato a una realidad que es previa a él. El poeta didáctico, el poeta *engagé* (que no pasa de ser un didáctico disfrazado), refiere siempre sus poemas a un sistema de creencias religiosas o morales, a una ideología política o social, que posee una absoluta validez: la poesía es transmisión. La referencia a la personalidad del poeta (vista al modo romántico) es, con todo, la más frecuente hoy día. Pero aunque el poeta a menudo opera con emociones de las que tiene alguna experiencia personal, esta experiencia no es el fundamento de su eficacia poética: el fallo de toda

(1) “Poesía no es comunicación”, artículo publicado en la revista *Laye*, número 23.

doctrina de la poesía como transmisión reside en olvidar que el poeta trabaja la mayor parte de las veces sobre emociones posibles y que las suyas propias sólo entran en el poema (tras un proceso de despersonalización más o menos acabado) como emociones contempladas, no como emociones sentidas (2). Por otra parte, es muy dudoso que al leer un poema revivamos las emociones que el autor experimentara en el trance de la composición; como observa T. S. Eliot, "lo que el poeta experimenta no es la poesía, sino el material poético: escribir un poema es una experiencia original; la lectura de ese poema por el autor u otra persona es cosa distinta".

Hay otro modo de entender la comunicación que es más sutil: parte de un explícito reconocimiento de la autonomía del acto creador. El poema posible aparece en principio como un estado anímico no definido, pero poseedor de signo afectivo, y va cuajando a compás de la faena creadora: las vicisitudes de ésta le dan contorno y contenido. El proceso lo ha descrito Carlos Bousoño en su obra *La poesía de Vicente Aleixandre* (3). Aquí, el poema no es un mero medio de transmisión; el poeta trabaja a base de sus personales experiencias; pero éstas se organizan de manera imprevista, según leyes instantáneas, y son decisivamente modificadas por los elementos lingüísticos y formales; la comunicación es mediata: ya no se produce de hombre a hombre, sino de poeta a lector, y lo comunicado es, ante todo, el signo afectivo que la realidad del poema confiere a las experiencias que lo integran, y que desprendidas de él carecerían de sentido. Ya se habrá adivinado que la forma extrema—y, en cierto modo, clásica—de este tipo de comunicación es el superrealismo. La poesía superrealista es, efectivamente, comunicación, porque se limita a expresar estados anímicos en magma, que, si bien poseen signo afectivo, no han llegado todavía a constituirse en realidades objetivas y concretas poseedoras de sentido por sí mismas. Fuera de la escuela superrealista, la

(2) Creo que Carlos Bousoño, en su *Teoría de la expresión poética*, incurre también en ese olvido o, por lo menos, no recalca lo bastante el carácter especial de la emoción poética. Tampoco parece distinguir entre lo que aquí se llama "transmisión" y la "comunicación inconsciente" de que se habla en seguida, la cual, a juzgar por algunos pasajes de su libro, coincide con su concepto de la comunicación, aunque en otros pasajes (cuando define la poesía como "la transmisión puramente verbal de una compleja realidad anímica previamente conocida por el espíritu como formando un todo, una síntesis"; cuando distingue en el acto creador dos etapas, una de conocimiento y otra de comunicación, o cuando insiste en que el lector revive, en toda su unicidad, las emociones experimentadas por el poeta) parece estar pensando en la poesía como transmisión.

(3) Páginas 205-208.

comunicación inconsciente actúa, desde luego, como uno de los elementos de esa compleja experiencia que es la lectura y el goce de un poema; pero no es más que eso: un elemento constante entre otros. Digamos, por ejemplo, que, al leer la *Oda a Juan de Grial*, de fray Luis de León, la comunicación inconsciente es uno de los elementos formadores de nuestro goce, pero no el único. Leer la *Oda a Juan de Grial* es, en cierto modo, una experiencia más compleja y más rica que leer *L'Union Libre*, de André Breton, precisamente porque en este segundo poema la comunicación inconsciente es un elemento decisivo, y en aquél, no.

Ahora bien: si es el poema en curso quien orienta y conforta la emoción; si ésta no es origen, sino consecuencia que existe sólo en función de él y que no puede existir sin él, ¿no será el poema quien despierta esa emoción y pone al poeta, consciente o inconsciente, en comunicación con ella? Ciertamente que las experiencias que entran en el juego estaban ya latentes en el poeta; pero el poema las trae a la conciencia, las polariza y les confiere un valor objetivo que las hace inteligibles. Poesía es comunicación, porque el poema hace entrar a su autor en comunicación consigo mismo.

Del otro lado del poema, en el acto de lectura, ocurre parecidamente: ciertas experiencias tácitas son polarizadas, y el lector es puesto en comunicación con ellas, es decir, consigo mismo. Pero la emoción que el lector experimenta no se parece en nada a las experimentadas en el curso de su vida ordinaria, y si el poema es expresivo de una de ellas, lo que hace es despersonalizarla, porque le da forma objetiva. La emoción del arte es impersonal; y casi no es una emoción, porque ésta deja de existir como tal tan pronto tenemos de ella una visión clara y distinta.

En resumen: en los casos de transmisión, la comunicación pretende establecerse directamente, de hombre a hombre, despojando al poema de toda entidad, y de toda autonomía al acto de composición y al acto de lectura; la comunicación inconsciente es mediata y harto difusa: se establece de poeta a lector (dos modos muy peculiares que los hombres adoptan en determinados momentos); hay, por último, otro tipo de comunicación, en el que no se produce ese flujo emocional de persona a persona: autor y lector, cada uno por separado, se enfrentan con el poema y entran en comunicación consigo mismos. El acto de lectura es también un acto creador, y la emoción poética puede tener para el lector un significado personal muy distinto del que tiene para el poeta. No me extrañaría que este tipo de comunicación, lograda por medios pura-

mente verbales, fuera en poesía un elemento aún más constante que la simple comunicación inconsciente de poeta a lector; pero no define la poesía, porque puede producirse mediante estímulos verbales bien distintos de una obra poética. Veamos una muestra.

En terapéutica psicoanalítica es frecuente el empleo de un procedimiento que suele denominarse *test de asociaciones determinadas*, y que se utiliza para lograr un contacto inicial con las regiones enfermas de la psique; consiste, esencialmente, en vigilar y anotar las respuestas del paciente a una serie de palabras-estímulo, escogidas y ordenadas de tal modo que favorezcan sus asociaciones mentales más típicas. Desconozco—y tampoco me interesa—la eficacia médica de tal procedimiento. Lo interesante es que el *test* no se propone otra cosa que hacer entrar al paciente, por medios puramente verbales, en comunicación afectiva con las partes enfermas de su yo. No creo—por más que la poesía superrealista naciese en estrecha relación con las doctrinas freudianas—que una lista de palabras-estímulo constituya un poema, ni creo que lo crea nadie. Por lo visto, no toda comunicación “a través de meras palabras” es poesía, a pesar de la afirmación de Carlos Bousoño (4). Tiene que haber algo más. Y ese algo más no es otra cosa que la intención formal, raíz de todo poema: la voluntad, por parte del poeta, de *hacer* un poema (y, correlativamente, la voluntad por parte del lector de *leer* un poema) es lo que constituye a éste como algo radicalmente distinto de una lista de palabras-estímulo; no basta la sola comunicación afectiva: ha de existir, además, una contemplación. Quizá pudiera hablarse, en última instancia, de una mera comunicación estética: lo que se comunica es el poema mismo en tanto que forma dotada de realidad propia.

Este razonamiento queda trunco. La consecuencia obligada —“si la poesía no es eso, ha de ser esto otro”—, que comenzaba a esbozarse en el párrafo anterior, no aparecerá por ningún sitio. No me interesa demasiado que aparezca. Me interesaba hacer ver que, si se dice que la poesía es comunicación, hay que decir inmediatamente después qué se entiende por comunicación; es ésta una palabra abstracta, y las palabras abstractas son peligrosas. He ahí una razón más para interrumpir mis razones: estaba a punto de caer en el vicio que reprocho: “intención formal”, “realidad propia” son, también, abstracciones; describir, no definir, lo que entiendo por ellas costaría demasiadas páginas.

“La gente es aficionada a creer que existe una esencia única de

(4) *Teoría de la expresión poética*, pág. 25.

la poesía, susceptible de formulación”, dice T. S. Eliot. Todas las artes son obra del hombre, y son, por ello, esencialmente impuras, es decir, complejas; la poesía, debido al material con que opera, es la más impura de todas. La comunicación es un elemento de la poesía, pero no define la poesía; la actividad poética es una actividad formal, pero nunca es pura y simple voluntad de forma. Hay un cierto grado de transmisión, de comunicación, en la poesía clásica (5); hay una mínima voluntad de forma—una voluntad de orientación del poema—en el poeta superrealista. La poesía es muchas cosas; un poema puede consistir simplemente en una exploración de las posibilidades concretas de las palabras.

Jaime Gil de Biedma.
C. Aragón, 314.
BARCELONA.

(5) Por supuesto, no me refiero al clasicismo como escuela, sino a lo *clásico* como actitud poética, como talante (para decirlo con una palabra de moda).

LA NATURALEZA Y EL HOMBRE EN *LA VORÁGINE*, DE JOSE EUSTASIO RIVERA

POR

JOSE ANGEL VALENTE

La naturaleza en que abundó el romanticismo es una naturaleza contaminada de humanidad, transmitida a través de estados de ánimo sólo como prolongación de los mismos. El paisaje está contagiado por los cambios de humor del héroe romántico, y, como éste sufre predominantemente un humor melancólico, el paisaje romántico es característicamente melancólico. El misterio de la naturaleza romántica no es el misterio de la Naturaleza en sí, sino el misterio del héroe romántico difuminado en ella. El romántico, en el fondo, no tuvo ojos más que para sí mismo. Lo que nos hace ver es una Naturaleza en continua respuesta, comprensiva a sus estados sentimentales. Basta seguir el humanizado compás de la Naturaleza descrita en una obra tan característica como *María* para comprenderlo así.

María es una bella versión romántica y americana de la Naturaleza. Sus páginas más inolvidables están calcadas sobre la visión idílica de las tierras colombianas del Cauca. En este camino —el de la versión minuciosa de una Naturaleza riquísima—, la novela hispanoamericana ha sido hasta ahora extraordinariamente fecunda. *María* resume el ciclo de las interpretaciones románticas que la novela hispanoamericana hace de su propio medio natural. Pero cuando Isaacs publica *María* (1897), la novelística de la América española había emprendido ya los caminos del realismo. Nacida al calor de los ambientes urbanos, estrenada como instrumento de análisis social, la novela realista va a salir también al encuentro de la Naturaleza con una eficacia que el género no había conocido aún en el continente. El sentido y el valor de este encuentro puede condensarlos, por ejemplo, una obra de tan viva significación como *La Vorágine* (1924).

María, decíamos, es la novela de la Naturaleza acompasada al humano sentir, coo de él; sumisa, al cabo, a él. *La Vorágine* es la novela de la Naturaleza indiferente al hombre, acompasada sólo a su propio ritmo de destrucción y fecundación continuas, en que el hombre aparece envuelto como una criatura más: novela de la Na-

turaliza libre, en cuyo seno desaparece todo lo que vive para morir y volver a nacer otra vez. Naturaleza en libertad, dominadora y llena de misterio, de su propio misterio. Aquí es el misterio de la Naturaleza el que contagia al hombre y lo aprisiona hasta hacerlo enloquecer. Es, justamente, el movimiento inverso al del idilio romántico, donde la Naturaleza se empapaba de la pasión del héroe. Ahora es la pasión brutal de las fuerzas naturales la que contagia a éste, hasta deshumanizarlo y confundirlo con ellas mismas.

Casi con tono de manifiesto se expresa la contraposición de medios y puntos de vista en las páginas de *La Vorágine*: “¡Nada de ruiseñores enamorados, nada de jardín versallesco, nada de panoramas sentimentales! Aquí, los resposos de sapos hidrójicos, las malezas de cerros misántropos, los rebales de caños podridos. Aquí, la parásita afrodisiaca, que llena el suelo de abejas muertas; la diversidad de flores inmundas, que se contraen con sexuales palpitaciones y su olor pegajoso emborracha como una droga: la liana maligna, cuya pelusa enceguece los animales; la “pringamosa”, que inflama la piel; la pepa del “curujú”, que parece irisado globo y sólo contiene ceniza cáustica; la uva purgante, el corozo amargo.”

Se ha dicho muchas veces que en la novela de Rivera los personajes desaparecían tragados por el ambiente, que el dibujo de los caracteres humanos era un débil trazo que, al final, apenas destacaba de la grandiosidad del marco. Según y como. Si con esto quiere decirse que el novelista ha sido ganado, a pesar suyo, por la descripción de la Naturaleza, en perjuicio involuntario de los protagonistas humanos, no estoy de acuerdo en absoluto. Lo que ha pasado es que el artista ha creado unos personajes destinados a estrellarse contra una Naturaleza terrible y a perderse en ella con sus pasiones, con su amor y con su odio. El drama de *La Vorágine* es, justamente, el choque del hombre, y, por añadidura, del hombre civilizado, con la Naturaleza salvaje. De este choque, el hombre sale irremediamente desfigurado.

“He aquí la selva fascinante—escribe Gallegos en *Canaima*, tan afín a *La Vorágine*—, de cuyo influjo ya más no se libraría Marcos Vargas. El mundo abisal, donde reposan las claves milenarias. La selva antihumana. Quienes transponen sus lindes ya empiezan a ser *algo más o algo menos que hombres*.” Efectivamente, sus rasgos humanos se han deformado o se han perdido. He ahí que el riesgo peor que amenaza al hombre en el seno misterioso de la

selva sea la locura, es decir, la pérdida de su más humano atributo. Arturo Cova, el protagonista de *La Vorágine*, es un loco; no obra a impulsos de la razón, sino movido por los mismos instintos naturales que las bestias o las plantas de la selva.

Rivera ha querido pintar desde el comienzo el drama de esa posesión salvaje. Por eso nos presenta a su héroe vacío por dentro, falta de amor y de pasión verdadera, desahuciado de fe. Y en esa pantalla vacía que es el alma de Cova va a dibujar las pasiones elementales que la Naturaleza desata, hasta confundir al hombre con cualquiera de los infinitos seres que hacen lugar en su perpetua ronda.

En Cova van acusándose los distintos momentos de este proceso, pero en otros muchos personajes de *La Vorágine* aparece ya concluido. Personajes sin rostro, sin nombre, parte oscura de la tierra, del polvo, que no se sabe de dónde son ni por quién han sido engendrados. Así pinta Rivera, en pocos rasgos, algunos de estos tipos:

—“Mulata—le dije—: ¿cuál es tu tierra?”

—Esta *onde* me *hayo*.

—¿Eres colombiana de nacimiento?”

—Yo soy únicamente yanera del *lao* de Manare. Dicen que soy craveña, pero no soy del Cravo; que pauteña, pero no soy del Pauto. ¡Yo soy de todas estas *yanuras*! ¡Pa qué más patria, si son tan *beyas* y tan *dilatáas*! Bien dice el dicho: ¿*Onde tá* tu Dios? ¡*Onde* te salga el sol!

—Y ¿quién es tu padre?—le pregunté a Antonio.

—Mi *mama* sabrá.

—¡Hijo, lo importante es que *hayás nació!*”

Primero la llanura, luego la selva, y en ella el vértigo que precipita al hombre. Rivera conoció estas tierras y su drama terrible. Estuvo en los llanos y en la selva dos veces: primero, como inspector de yacimientos petrolíferos; después, como miembro de una Comisión delimitadora de la frontera entre Venezuela y Colombia. Este último viaje le dió una larga experiencia de los lugares donde se desarrolla la acción de *La Vorágine*. También él vivió en contacto con los indios, se perdió en la selva, sufrió los mosquitos y la sed y fué atacado de *beri-beri*, convaleciendo del cual escribió su tremendo relato.

En él va consumando paso a paso la absorción implacable del hombre en una Naturaleza avasalladora. Para mayor contraste, su héroe es una individualidad poderosa, destacada, un “importante”

de Bogotá, que huye de su medio social civilizado y culto, donde él es Arturo Cova, con su nombre y su familia y sus libros—porque Cova es escritor—, para caer en el seno salvaje, indiferenciador, de la selva, donde los hombres se debaten y mueren sometidos a idénticas pasiones.

He aquí, de algún modo, una versión nueva y cruel de la tradicional contraposición entre la ciudad y los campos, planteada en una fórmula realística y extremada. La imagen de la ciudad y la Naturaleza libre se enfrentan en el torturado ánimo de Cova más de una vez.

“Hasta tuve descos—piensa—de confinarme para siempre en esas llanuras fascinadoras, viviendo con Alicia en una casa risueña, que levantaría con mis propias manos a la orilla de un caño de aguas opacas... Allí, de tarde se congregarían los ganados..., vería las puestas de sol en el horizonte remoto... y, libre ya de las vanas aspiraciones, del engaño de los triunfos efímeros, limitaría mis anhelos a cuidar de la zona que abarcaran mis ojos, al goce de las faenas campesinas, a mi consonancia con la soledad.” (Parece una alabanza renacentista del campo, casi con ecos de fray Luis.) “¿Para qué las ciudades?—sigue diciendo—. Quizá mi fuente de poesía estaba en el secreto de los bosques intactos, en la caricia de las auras, en el idioma desconocido de las cosas...” Pero esto es un sueño y casi un sueño tonto, un residuo literario, porque también allí, en los llanos, la vida estalla con irresistible ímpetu, y Cova confiesa, contradiciendo paradójicamente sus sueños: “... con angustia jamás padecida quise huir del llano bravío, donde se respira un calor guerrero y la muerte cabalga a la grupa de los cuartagos. Aquel ambiente de pesadilla me enflaquecía el corazón, y era preciso volver a las tierras civilizadas, al remanso de la mollicie, al ensueño y a la quietud.”

Cova huye de Bogotá con una mujer a la que, en realidad, no ama. Su primer refugio son los llanos: refugio desabrigado e inmenso. La vida de los llanos está dada en unas cuantas estampas eficacísimas: escenas de doma, pelás de gallos, tugurios miserables, donde campea un ser no individual o de individualidad siempre a punto de ser sustituida: el hombre macho. Allí siente Cova la mordedura de la violencia y de la fuerza animal. Ninguna escena de más exacto horror que el enlace final de reses bravas y el descabezamiento del vaquero Millán, ensartado por un oído en el cuerno homicida. La visión del despojo humano es de un realismo brutal. “Lentamente, el desfile mortuorio pasó ante mí: un

hombre a pie cabestreaba el caballo fúnebre, y los taciturnos jinetes venían detrás. Aunque el asco me fruncía la piel, rendí mis pupilas sobre el despojo. Atravesado en la montura, con el vientre al sol, iba el cuerpo decapitado, entreabriendo las yerbas con los dedos rígidos, como para agarrarlas por última vez. Tintineando en los cañales desnudos pendían las espuelas, que nadie se acordó de quitar, y del lado opuesto, entre el paréntesis de los brazos, destilaba aguasangre el muñón del cuello, rico de nervios amarillosos, como raicillas recién arrancadas. La bóveda del cráneo y las mandíbulas que la siguen faltaban allí, y solamente el maxilar inferior reía ladeado, como hurlándose de nosotros.”

La mujer que acompañaba a Cova lo abandona, arrastrada por otro hombre a los lugares caucheros del Vichada. El protagonista de *La Vorágine* la persigue; pero la venganza no está aún configurada en él, sino que va recibiendo fuerza y crueldad de la Naturaleza bárbara que Cova atraviesa, y que se va apoderando de su alma en forma de instintos elementales y desencadenados. El escenario de esta persecución es la selva inmensa, que aprisiona para siempre.

Cova es el protagonista de una odisea terrible: huye de la ciudad, de la civilización, de los mitos familiares hacia la Naturaleza libre, hacia los mitos extraños, hacia los dioses desconocidos. Como Ulises, va rodeado de amigos que mueren en ruta; pero él la sigue no hacia la paz, hacia el hogar, sino hacia la violencia, hacia la aventura. La ruta de Ulises empieza en lo desconocido, y es una progresión continua hacia los dioses hostiles de la Naturaleza salvaje: Cova es un aventurero loco, un Ulises al revés. Por eso su odisea no tiene fin.

El recuerdo de la vieja “novela” homérica no surge de modo arbitrario. Si la epopeya no hubiera sido sustituida, *La Vorágine* sería, naturalmente, una epopeya. No sólo la trama heroica, sino el lenguaje tiene a veces corte y sabor de declamación épica, aumentado por el remoto aire de algunos nombres. Véase, por ejemplo, el final de una arenga de Cova para espolear el ánimo de sus hombres:

“Por mi parte, sólo os demando que me ayudéis a ganar la opuesta margen. Aseveraban los maipureños que el Papunagua abre su delta a pocos kilómetros de este salto, y que allí moran los indios “puinaves”. Con ellos quiero atreverme hasta el Guainía. Y ya sabéis lo que pretendo, aunque parezcan cosas de locos.

Así amonesté a mis compañeros la mañana que aparecimos en el Inírida abandonados sobre una roca.”

La entrada en la selva tiene dos partes: una, el contacto con las tribus indígenas; otra, la vida de los caucheros. Y, como fondo, el poder de una Naturaleza inmensa, devoradora, descrita con mano maestra. La entrada a la selva es la entrada al misterio, a un misterio redondo, cerrado, que aprisiona y no deja huir: el misterio de la vida muriendo y reproduciéndose siempre, por ley inexorable, ajena a la individual pasión de los seres, que son fruto y víctima de esta ley.

“¡Déjame huir, oh selva—escribe Rivera—, de tus enfermizas penumbras, formadas con el hálito de los seres que agonizaron en el abandono de tu majestad! ¡Tú misma pareces un cementerio enorme, donde te pudres y resucitas!” Renovación perpetua: vida y muerte mezcladas. Y el hombre, arrastrado en este movimiento fatal, en su *vorágine*. “Bajo su poder, los nervios del hombre se convierten en haz de cuerdas, distendidas hacia el asalto, hacia la traición, hacia la asechanza. Los sentidos humanos equivocan sus facultades: el ojo siente, la espalda ve, la nariz explora, las piernas calculan y la sangre clama: ¡Huyamos, huyamos!” Es el vértigo de la Naturaleza posesora, la *vorágine*.

Rivera nos describe primero la vida de los indios, recogiendo curiosos mitos, como la leyenda de la “indiecita Mapiripana”, la guardadora del inmenso silencio verde, o costumbres interesantes, como la “camada” del varón, doliente y enfermo después del parto de la mujer, que ha sido localizada en otras partes como supervivencia de formas matriarcales de vida.

El paso de la descripción de la vida entre los indios a la esclavitud de los caucheros está señalado por la dramática historia del viejo Silva, que cruza la selva sólo para dar sepultura a los huesos de su hijo. En esta última parte es donde la novela alcanza mayor intensidad. Rivera plantea a fondo una situación social inicua y clama contra ella: el cauchero lucha contra la Naturaleza, y es víctima, a la vez, de ella y de la expoliación de los amos de empresa. Los cuadros de desolación y de muerte se suceden vertiginosamente; el marco natural parece todavía más grandioso y más absorbente. Sería inútil tratar de comentar ahora de modo detenido estos cuadros; quiero señalar sólo dos verdaderamente alucinantes: el paso devastador de las “tambochas”, enormes hormigas carnívoras, y la desbandada hacia la muerte de los caucheros, que, con el viejo Silva, se pierden en la selva.

En medio de la tragedia, Rivera va situando, en su punto preciso, los personajes macabros que viven de la explotación y de la muerte: el Cayeno, la madona Zorayda Ayram, los capataces. A veces le bastan unos pocos rasgos para dejarlos perfectamente clavados en nuestra imaginación: seres trágicos y grotescos. Tal, Aquiles Vácares *el Váqui*, un muñeco más de la infernal representación, estupendamente visto en un par de situaciones de extrema ironía:

“—... Señor, soy Arturo Cova. Gente de paz...

—¡Soy Aquiles Vácares, veterano de Venezuela, guapo *pal* plomo y *pa* cualquier hombre!

Por lo cual murmuré, descubriéndome reverente:

—¡Salud, general!”

Y más adelante:

“Cuando la madona, pensativa, nos dejó solos, le rogué al jefe:

—¡Júreme, general, que contaremos con su valía!

—Joven, poco me gusta jurar en cruz, porque soy ateo. ¡Mi religión es la espada!

Y llevando la diestra al cinto, como garantía de su juramento, murmuró solemne:

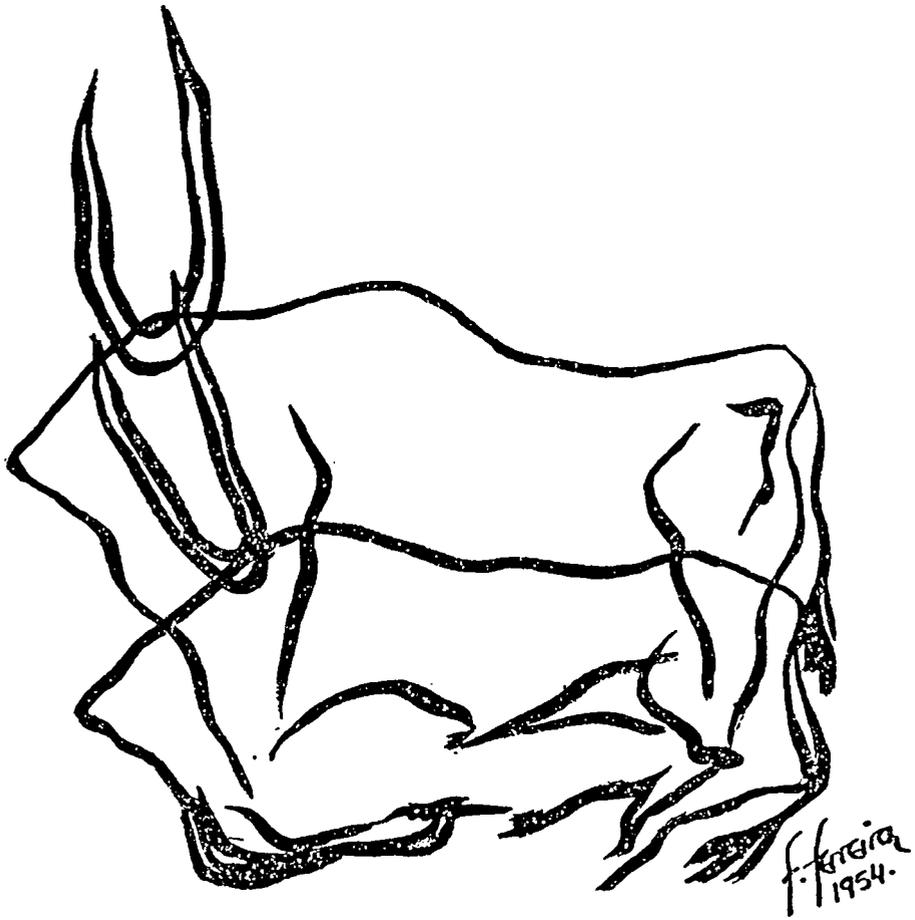
—¡Dios y Federación!”

La odisea de Cova no tiene fin. Tampoco muere Cova; no tiene muerte. Desaparece en la vorágine, como un naufrago que viésemos desaparecer en las olas enormes, pero sin saber el momento exacto en que ha sido arrastrado al fondo oscuro.

El novelista sí ha llegado a su fin. Nos ha dejado una versión estremecedora de una Naturaleza desconocida y la razón amarga y explícita que lo empuja a expresarla: “... nuestro cónsul, al leer mi carta, replicará que su valimiento y jurisdicción no alcanzan a estas latitudes, o, lo que es lo mismo, que no es colombiano si no para contados sitios del país. Tal vez... extienda sobre la mesa aquel mapa costoso, aparatoso, mentiroso y deficientísimo que trazó la Oficina de Longitudes de Bogotá, y le responda, tras de prolija indagación: ¡Aquí no figuran ríos de esos nombres!...

Y, muy campante, seguirá atrincherado en su estupidez, porque a esta pobre patria no la conocen sus propios hijos, ni siquiera sus geógrafos.”

José Angel Valente.
Covarrubias, 12.
MADRID.



BRUJULA DE ACTUALIDAD

NECESIDAD Y ELOGIO DE LA CRITICA LITERARIA

Según Guillermo Díaz-Plaja (discurso ante la Academia Mejicana de la Lengua, 5 de agosto de 1952), la crítica literaria ha muerto en España. En sus exequias ocuparía la presidencia Menéndez Pelayo, y puestos de honor, Agustín Durán, Mariano José de Larra, Leopoldo Alas, Enrique Díez-Canedo, *Azorín* y Melchor Fernández Almagro. (¿Y don Juan Valera y *Andrenio*?) Reducida nómina para el ejercicio de una función tan conveniente en la república de las letras. El lector puede estar o no de acuerdo con Díaz-Plaja; pero sí tiene al alcance de la mano el periódico diario, y en él le será fácil observar que las preferencias del público han reducido el espacio dedicado a la crítica de libros hasta fronteras increíbles. *A B C*, por ejemplo, consagra sólo media página de su número dominical a las notas de Fernández Almagro. El hecho tiene más importancia de lo que parece. Nadie puede negar la influencia decisiva del periódico en un amplio sector de la sociedad. Ortega escribía en 1936: "Las formas del aristocratismo "aparte" han sido siempre estériles en esta Península. Quien quiera crear algo (y toda creación es aristocracia) tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual, que es el periódico." (*Obras Completas*, edición de 1936, pág. 17.)

En general, la crítica ha sido ejercida—y lo es todavía—por escritores sin preparación para la empresa y sin la suficiente independencia para ser justos. ¿Situación única? Ernesto, en *El crítico como artista*, de Oscar Wilde, opinaba de su tiempo: "Tengo el estúpido hábito de leer los periódicos, y me parece que la mayor parte de la crítica moderna carece por completo de valor." (*Colección Austral*. Buenos Aires, 1946, pág. 37.) ¿Un opositor juzgará con dureza el libro de un posible miembro de Tribunal en próximos exámenes? ¿Olvidará el amigo su amistad en ese momento? El éxito de las poesías de Dante y Gabriel Rossetti se debió, en gran parte, a los encargados de reseñarlas en los periódicos de mayor venta. Buchanan atacó la campaña de propaganda con su libelo *Fleshly School*. De resultas del ataque, Rossetti perdió, según parece, el equilibrio mental. Valera escribía, el 15 de junio de 1878, a Menéndez Pelayo: "El diálogo filosófico amoroso titulado *Asclepigenia* aparecerá hoy inserto en la *Revista Contemporánea*. Hablando con franqueza, pido a usted y a sus amigos *boombo* para esto y para todo. Necesito ganar algunos ochavos escribiendo, y

los bombos son indispensables. Es una desgracia; pero es menester imitar al doctor Garrido y a Huelín, el del *Cronicón científico*, hasta donde esta imitación no traspase los límites de lo decoroso, degenerando en lo bufo." (*Epistolario de Valera y Menéndez Pelayo*. Madrid, 1930, pág. 25.) Así se explica que obras ensalzadas hasta las nubes en su tiempo, auténticos *bestsellers*, hayan pasado luego a las últimas filas y a la letra pequeña de las historias de la literatura.

En el mejor de los casos—crítico preparado, independiente—, una ridícula cortapisa administrativa selecciona las obras que llegan a la Redacción: el envío de dos ejemplares de la novela o del poema al periódico. Muchos retrasan el envío o no llegan a hacerlo nunca: quedan así condenados a la lista negra del silencio. Naturalmente, un periódico no puede emplear sus ganancias en la compra de libros; pero convendría buscar un medio selectivo más adecuado. Un museo que escogiese de este modo sus cuadros, mal informaría a los visitantes.

Sin la ayuda del crítico, el lector depende de la tutela de la casa editorial; pero ésta aprovecha cualquier circunstancia para asegurar su negocio. Es lícita la defensa de los propios intereses y el deseo de que las acciones de tal colección suban unos enteros. El editor anuncia que el novelista es digno de particular estima por las circunstancias en que ha vivido hasta la llegada del premio Z. El éxito de una película, tal vez por la apuesta figura del galán o la línea de la protagonista, es un arma magnífica para la portada de la novela. "La propaganda no puede hacer de nadie un Goethe", afirma L. L. Schücking. Pero en la página siguiente de su libro *El gusto literario* (Méjico. Fondo de Cultura Económica. 1950, pág. 85), escribe: "La máxima tan simple de que lo bueno es impone, máxima que consuela a tantos creadores sin éxito, no se ajusta suficientemente a la realidad de los hechos." En otros países orientan a los lectores los famosos *book clubs*. En España, su influencia es prácticamente nula. Hace años se pretendió fundar un club de crítica, pero sin fortuna. Los únicos mentores siguen siendo, para el público indocto, el crítico y el amigo.

Faltan también suplementos sobre temas de literatura. *Arriba* realizó, hace años, un inteligente trabajo en este sentido con su página literaria y el suplemento *Sí. Pueblo*, en tono menor, ha continuado la empresa.

La crítica ha perdido, pues, el primer puesto ante una "ciencia" nueva: la estilística. El profesional—catedrático, académico—prefiere el ejercicio estilístico al crítico. (Véase F. Lázaro: *Estilis-*

tica literaria, en *Insula*. 15 de noviembre de 1950, núm. 59, páginas 2 y 6.) Como insinuaba Gili Gaya, no todos pueden aventurarse con probabilidades de éxito en el nuevo campo. En más de una ocasión, el cuerpo vivo de una poesía o de la novela queda reducido, sobre la cama de operaciones, a simples números y fríos tantos por cientos. “Estamos deshumanizando el saber literario”, anuncia Díaz-Plaja. Es difícil reunir erudición y sensibilidad en una sola persona.

En España—no es excepción—, la crítica tiene características muy particulares. El diagnóstico de Menéndez Pidal es también aquí certero: “La didáctica, encargada de encauzar la actividad literaria, propende igualmente a la improvisación; abunda la crítica personalista, que no manejando más instrumentos de análisis que el *bombo* y el *palo* no sirve para orientar las opiniones ni para ninguna otra cosa. La crítica doctrinal y objetiva no está suficientemente desarrollada, no subsigue regularmente a cada hecho importante de creación literaria; así que no ejerce sobre los escritores la debida presión.” (*Historia de las literaturas hispánicas*, dirigida por G. Díaz-Plaja. Tomo I, pág. 21.) El crítico malévolo abunda en España. Mairena enseñaba a sus alumnos: “La crítica malévola que ejercen avinagrados y melancólicos es frecuente en España, y nunca descubre nada bueno.” “No conviene confundir la crítica con las malas tripas”, resumía Martínez. (*Juan de Mairena*. Madrid, Espasa Calpe, 1936, pág. 29.)

¿La crítica literaria ha muerto en España? El lector de revistas más o menos relacionadas con la literatura pensará que es pregunta—y más, opinión—sin fundamento. El lector de periódicos puede certificar la muerte—las excepciones no cuentan—de tan honesto ejercicio. El remedio, fácil y difícil: problema de espacio, problema de jerarquía de valores, de educación social y cultural.

A. CARBALLO PICAZO

UNA NUEVA EDITORA Y UNA BUENA NOVELA

Siempre es grato saludar el nacimiento de una editora, y más si el primer título aparecido garantiza la calidad—buena calidad—de los propósitos. Ediciones Puerta del Sol ha publicado *Vida con una diosa*, novela de Antonio Rodríguez Huéscar, y anuncia el dra-

ma de Luis Delgado Benavente *Tres ventanas; Espera de tercera clase*. colección de relatos de Ignacio Aldecoa, y *Conversación con Kafka*, de Gustav Janouch.

Desde las primeras páginas de *Vida con una diosa*, el lector entra en un mundo poco frecuentado por nuestros novelistas: el mundo de las ideas, expuestas en estilo claro y con una exactitud nada común. Tal vez sea ésta la característica de Rodríguez Huéscar—estilo denso, sin concesiones—: la precisión. Sí; las páginas primeras nos revelan una personalidad madurada sobre los libros y en contacto, mezcla de asombro y de espanto—en el espanto, decía Rilke, está el germen de la poesía auténtica—, con las cosas. No es frecuente que los novelistas de ahora hablen de música pitagórica, de Scopas, de Factón y de Rostózew. Pero la cultura del autor jamás ahoga el interés del argumento ni empina el estilo hasta hacerlo pedante o con accesos difíciles para el lector de la calle. El ritmo del relato arranca de un brusco clímax; mantener esa tensión ya es un gran mérito. (¿Por qué esos apartes del matrimonio Lucía-Reinaldo? La técnica de los dobles planos entraña siempre peligros.)

La agudeza de Rodríguez Huéscar en el análisis de los estados de ánimo acredita un ejercicio—largo ejercicio—. Léanse, por ejemplo, las observaciones sobre el encuentro del protagonista y Juan Castro (bellísima la descripción del paisaje y del tiempo), el capítulo V—la conciencia—, el VI—el insomnio—, el dedicado al sueño. Este último nos sumerge, con técnica mezcla de Freud y Walt Disney, en un mundo hondo y oscuro, abierto por el autor en haz luminoso.

El argumento, muy antiguo y muy moderno, nos lleva al mundo clásico, desgraciadamente tan poco familiar al hombre del siglo xx. (Muchos recordarán el título de una película interpretada por Rita Hayworth. Aquí cualquier coincidencia es simple coincidencia.) La narración sorprende el interés del lector por su fuerza dramática, aunque en algún caso la irrealidad del asunto le lleve a preguntarse si no habrá recargado Rodríguez Huéscar los colores. *Vida con una diosa* es un buen ejemplo de la novela-ensayo actual. El autor, de recia personalidad, sale al primer plano y habla en voz alta. ¿Ha cambiado la técnica de la novela? Ortega insinúa la palabra agotamiento. Género sin fronteras exactas, Cela ha escrito acertadamente que novela es todo lo que pueda llamarse así.

Entre los personajes destaca, como es lógico, Diana Sanchis, la diosa-mujer. Sobre todo, por su maravillosa y difícil femineidad, en trance siempre de perderse. Eduardo Enríquez actúa como un

muñeco obediente a fuerzas oscuras, sobrenaturales. Nos interesan más sus estados de alma que él mismo, protagonista. Francisca, la criada, repite, con gruesas notas, el tipo del ama de llaves *made in "Rebeca"*. Don Pío se revela a los mandatos del novelista y se sale de la obra, como los muñecos de Unamuno de las novelas. (Recuérdese—¿pura coincidencia?—que Unamuno también trató el tema del ajedrez.)

Han quedado fuera de estas notas apresuradas, al margen de la lectura, muchas observaciones que sugiere *Vida con una diosa*: el léxico, riquísimo; la técnica descriptiva, demorada, cuidadosa del detalle, sin pérdida de la armonía total; los temas, etc. Esperemos la salida de otros volúmenes de Ediciones Puerta del Sol para confirmar el éxito de sus propósitos. Esperemos también otras novelas de Rodríguez Huéscar para confirmar el acierto de su quehacer novelístico.

(P. D. ¿No cree Rodríguez Huéscar que la portada ganaría mucho sustituyendo ese rostro, mitad Ava Gardner, mitad Afrodita desvaída, por una viñeta de tema clásico? Sin ir más lejos, de la Venus de Milo o de cualquier Niké un poco afortunada.)

A. C. P.

LA PINTURA DE POVEDANO EN PALABRAS

Siempre he pensado—y no es mía, por supuesto, la idea—que la única posibilidad aceptable para conseguir lo que pudiéramos llamar, con evidente jactancia, una interpretación *literaria* de la pintura no ha de consistir en el análisis más o menos riguroso de cada uno de sus diferentes elementos, como es fácil suponer, sino en la capacidad del escritor para *decir* con palabras lo que ya está *diciendo* la pintura con sus colores y sus formas. Tengo por seguro que, puestos a definir con absoluta integridad lo que un cuadro significa, el único sistema pertinente es el de trasladar a la escritura lo que ese cuadro en sí mismo representa; volver a crear, en cierto sentido, con las palabras un mundo idéntico al que ya estaba creado con la pintura. En esta transposición expresiva (dar a un arte la medida cabal de otro) radica el mejor y más lógico procedimiento que ha de permitirnos desentrañar *literariamente*

el íntimo contenido de una determinada manifestación plástica. La discriminación técnica, la valoración de índole erudita, en este caso concreto, no sólo sobran, sino que aún llegan a confundir y a adulterar la supuesta jerarquía estética (e, incluso, narrativa) que todo cuadro produce, la pura realidad que está allí viviendo y realizándose invulnerablemente.

He estado dándole vueltas a todo esto después de haber mirado largamente, deleitosamente, unos cuadros del joven pintor cordobés Antonio Povedano. A ningún escritor—estoy convencido de ello—le haría falta bucear entre los diversos e importantes ingredientes que hicieron posible la creación de esta pintura, para escribir lo que es ella dentro de su propia órbita artística, para explicar de nuevo lo que ya está allí *dicho* e inmovilizado de una manera rotunda y sin nexo alguno con lo que pudiera derivarse del oficio. Pues bien: esto es lo que, con la debida humildad, pretendo ahora: identificar mi manera de expresarme con la manifestación plástica de Povedano, intentar el traslado de su mundo al mundo que pudiera originar mi palabra, narrar con mi pluma lo que este pintor ha contado ya con su paleta. Claro es que la dependencia que mi impresión escrita pueda tener con la pintura de Povedano ha de ser del mismo orden que la existente entre mi personal descripción de un paisaje, por ejemplo, y lo que ese mismo paisaje tiene de “entidad sin posible desdoblamiento”. En última instancia, y curándome en salud, me interesa también decir que yo me limito a interpretar la pintura de Povedano de la misma forma que Povedano podría interpretar un poema mío. A estos efectos, cada uno utiliza el procedimiento que le es más afín.

Voy a reducir, pues, mi propósito a los tres cuadros que yo considero más significativos dentro de la obra de este pintor; a saber: *Alacena*, *Puerto* y *Monumento*.

“ALACENA”

Estoy descansando en una casa pulcra y entrañable, entre paredes blancas, encendidas por las sutiles llamas de un sol matinal. Estoy casi descansando de mirar la luz campesina que se dobla sobre unos árboles escasos, que hace crujir la tierra dorada y labrada. Pero en el recogimiento de esta casa, de pronto, los ojos se me han quedado sujetos en una alacena, en un pedazo interior de alegría, que no sé cómo se ha podido ir realizando, tan honestamente, sobre la dulce calamocho del muro. La alacena tiene dos

anaqueles, dos sonrisas recién lavadas, dos jerarquías idénticas de amor. Y de allí, al parecer, brota una paz que se confunde con la resignación, una especie de callada y manual docilidad, un aroma recio y chorreante, primoroso y arrodillado, que se extasía sobre la madera y finge allí el holocausto de una tangible mansedumbre labriega. De súbito, casi turbadoramente, me doy cuenta de que lo cotidiano es aquí lo verdadero, que no hay nada en este mundo más limpio ni más auténtico que los días iguales, que las delicadas, profundas, austeras, solícitas horas que vive esta casa, conservando del polvo cada minuto, conservando del polvo cada recipiente, defendiendo todas las soledades contra el musgo del tiempo, porque no hay mayor impureza que el ocio estéril, Dios mío, y esta casa trabaja toda ella hasta en el sueño, y rinde cada mañana su tributo de pulcritud, y no cesa jamás en sus labores de amor, para poder cumplir, de esta forma, el rito de su propia fidelidad. Es así como la vida posa su amable ala feliz encima de esta alacena, encima de este espacio dichoso que, en cierto sentido, entraña la más noble, la más bucólica y elemental razón de ternura.

Y como todo transcurre ilesamente, también los vidrios y los metales se perpetúan en un azul de arropadas mieles, y de cuando en cuando se les ve verdear, se les siente enrojecer de casta paciencia, clamar de honradez, acordándose de las manos protectoras y recatadas, de las habitables manos que los ungieron de primor. Finalmente, mientras estoy descansando, repito, la claridad que deposita la alacena en esta estancia ha ido adquiriendo una transparencia sobrecogedora, detrás de la cual se juntan y se penetran los colores todos de la tierra campesina, y allí mismo, dentro de la emotiva concordia familiar de la casa, dentro de las nupciales y reverentes armonías de la alacena, todo aquello que pudiera significar amor cuaja, por así decirlo, en una augusta, solemne sensación de felicidad corporal, de pacífica y saludable maravilla, nunca jamás vulnerada por las adversidades ni por la inhóspita mano de las renunciadas.

“ P U E R T O ”

Oigo un ruido azul, quizá verdiumbrío, que se está produciendo aquí cerca, junto a los tenebrosos muros portuarios, junto a las broncas jarcias estelares, junto a las invisibles maromas germinadas, no sé, y es un ruido tenue, pero caudaloso, que se filtra, igual que un licor de acuáticos frutos, entre los dientes de los marineros, hasta convertirse en un aleteante y meditativo susurro gris.

Es ya la noche (acaso amanezca pronto) y no veo las almenas que creí poder mirar; pero sí adivino sus apariencias y una trenzada sombra de espadañas, hierros súbitos, herrumbres marítimas y esbeltas torres litorales. (¿Dónde está ahora mi memoria?) Del lado de lo oscuro llega la fragancia furtiva del salitre, la pesadumbre del oleaje que jamás acaba, porque es necesario que, de alguna forma, se trunque este silencio tan desoladamente nítido. Sí, es verdad; el puerto está solo, y, entre el fragor nudoso de los aparejos, todo él se adormece, se enclaustra en su propia armonía, y nada hay allí, por obra de Dios, que sea accesorio, y hasta lo que para nada sirve ayuda con su existencia a la total existencia del mundo.

Consuela caminar por estas orillas, donde el corazón tiene latidos náufragos, donde a mí me gustaría vivir un cauteloso y alado tiempo lunar. Y ahora mismo comprendo que este puerto no es de mi tierra, que es un puerto con lívida bruma cantábrica, o un espigón solitario del mediterráneo invernal, o, acaso, una declinante playa de un país a la deriva. Pero todo se junta, inseparablemente, dentro de mi memoria, y sé bien que yo soy igual que este confuso mar de España, con sus arboladuras prietas al aire de los rumbos todos, y es como si entre los muros y las bordas aquí existentes fluyeran en tumulto los ríos que yo amo, congregando sus aguas desde las dulces riberas lueñas de mi Aveyron maternal hasta el aromático soplo envinado de mi nativo Guadalete. Porque, en definitiva, tengo que hundirme en la noche (o en el mar, o en los cuerpos) para saber vivir, para poder darme cuenta de la porción de estremecimiento de la naturaleza que me corresponde.

“ MONUMENTO ”

Entre la arruinada yerba silvestre que aún arrastra su sed por los amarillos, melancólicos calveros, un pedestal de piedra volcánica perdura bajo los lluviosos lienzos del otoño. He venido para mirarlo, para tocar sus vetas palpitantes, su contorno de órbita oscura, para convivir con él la estatura del abandono. He venido, aunque me dolía llegar, bien es cierto, porque estoy seguro que esta piedra es algo así como un monumento a las leyes de la belleza olvidada, de la belleza escarnecida. Era, pues, necesario que viniera. No podía optar entre apoyar mis ojos en el declive de una hermosura y la destrucción diaria de mi propia visión del mundo. Y ved por qué me hallo aquí, no sé bien para qué: acaso para salvar algo de su aniquilamiento.

La piedra asciende en volutas, en ráfagas, en cordeles astrales, produciendo, mientras se eleva, una vertical disposición, casi angustiosa, de huellas lúgubres, de corrosivos pájaros macilentos, de negras geometrías. Angulos, vértices, lineales sombras, vuelan por los grises recodos del aire, impregnando la vida de una fervorosa, palpitante voluntad de salvación.

Ando entre lindes de cizañas, por el bancal ondulante, pisando el ocre descompuesto de las florecillas, la maraña cenicienta de los hundidos hierros vegetales. Después me tiendo junto al basalto verdeante y pongo allí mi oído y escucho el turbulento, el altivo y suplicador respirar de la piedra. Parece, en verdad, que todo en torno mío adquiere un lejanísimo, un complicado son de esperanza, una sutil vibración que nubla mi existencia. Algo brilla, desde luego, igual que una delicada y enfermiza violeta, allá arriba, junto a los bordes anaranjados del volumen roqueño. Y entonces siento que un pálido y meditabundo roce se acerca hasta mis párpados, pone sobre ellos el turbio gravitar de la alucinación y me identifico con el vacío. El prodigio se ha originado. Ya formo parte de la armadura pétreo, del olvido volcánico, que vine a mirar, que toqué con mis manos. Porque sólo se salva lo que puede morir.

CABALLERO BONALD

POESIAS OLVIDADAS DE MACHADO

J. B. Trend es uno de los hispanistas ingleses más activos de los últimos años. El ya largo índice de sus publicaciones de tema español cuenta con un nuevo título: *Antonio Machado* (Dolphin Book Co. Oxford, 1953). Señala Trend, en este libro, coincidencias de la poesía de Machado con la próxima a su época y afecto, y reedita varias composiciones prácticamente desconocidas. Se pregunta Trend hasta qué punto interesa sacar de la sombra las páginas olvidadas por el propio poeta. ¿Gana algo Bécquer, *acordeón tocado por un ángel*, como autor de zarzuelas y de artículos de periódico? En la auténtica apreciación, naturalmente, no; sí en el conocimiento de la biografía íntima, motivo, más de una vez, de la creación. No resulta difícil descubrir imágenes, temas y rasgos de estilo característicos del escritor también en esas páginas, segundos y terceros planos de su obra. Ideas y expresiones de los primeros poemas de Machado (*sueños, galerías del alma, humo verde, doradas abejas,*

mariposus negras) reaparecen en los últimos. ¿Responden a algo inconsciente? Con toda seguridad llegaban a sus versos las palabras desmandadas y sin artificio; por eso encierra positivo interés reunir los tópicos del alma y del estilo en toda la obra, publicada o inédita, de Machado. Trend estudia algunas coincidencias entre la poesía de éste y la de Rubén, añade ciertas semejanzas con la de Bécquer e insiste en la altísima calidad, *imperiosa brevitatis*, motivos y modos expresivos de los versos de Machado. El ensayo de Trend servirá de guía a los que conozcan bien esos versos; en realidad, no tiene otra finalidad el librito. En el apéndice incluye: *Soledades* (*La Lectura*, IX, 105, septiembre 1909, pág. 31); *Cantares y proverbios, sátiras y epigramas* (*La Lectura*, XIII, 149, mayo 1913, página 8); *Apuntes, parábolas, proverbios y cantares* (*La Lectura*, XVI, 188, agosto de 1916, págs. 366-368); *Las "Meditaciones del Quijote"*, de José Ortega y Gasset (*La Lectura*, XV, 169, enero de 1915) y una antigua versión de *Canciones del alto Duero* (*Nuevas Canciones*, 160), publicada en *Noticiero de Soria* (27 de enero de 1922).

Entre las poesías merece especial interés *Apuntes, parábolas, proverbios y cantares* (corregimos alguna errata de la copia de Trend):

Si hablo, suena
mi propia voz como un eco,
y está mi canto tan hueco
que ya ni espanta mi pena.

Si me tengo que morir
poco me importa aprender.
Y si no puedo saber,
poco me importa vivir.

"¿Qué es amor?", me preguntaba
una niña. Contesté:
"Verte una vez y pensar
haberte visto otra vez."

Pensar el mundo es como hacerlo nuevo
de la sombra o la nada, desustanciado y frío.
Bueno es pensar, decolorir el huevo
universal, sorberlo hasta el vacío.
Pensar: borrar primero y dibujar después,
y quien borrar no sabe camina en cuatro pies.
Una neblina opaca confunde toda cosa:
el monte, el mar, el pino, el pájaro, la rosa.
Pitágoras alarga a Cartesius la mano.
Es la extensión sustancia del universo humano.
Y sobre el lienzo blanco o la pizarra oscura
se pinta, en blanco o negro, la cifra o la figura.
Yo pienso (Un hombre arroja una traña al mar
y la saca vacía; no ha logrado pescar):
"No tiene el pensamiento trañas sino amarras,
las cosas obedecen al peso de las garras",

exclama, y luego dice: "*Aunque las presas son,
 lo mismo que las garras, pura figuración.*"
 Sobre la blanca arena aparece un caimán,
 que muerde ahincadamente en el bronce de Kant.
*Tus formas, tus principios y tus categorías,
 redes que el mar escupe, enjutas y vacías.*
 Kratilo ha sonreído y arrugado Zenón
 el ceño, adivinando a M. de Bergson.
*Puedes coger cenizas del fuego heraclitano,
 mas no apuñar la onda que fluye con tu mano.*
Vuestras retortas, sabios, sólo destilan heces.
¡Oh, machacad zurrapas en vuestros almireces!
Medir las vivas aguas del mundo..., ¡desvarío!
Entre las dos agujas de tu compás va el río.
*La realidá es la vida fugaz, funambulesca,
 el cigarrón voltario, el pez que nadie pesca.*
*Si quieres saber algo del mar, vuelve otra vez,
 un poco pescador y un tanto pez.*
*En la barra del puerto bate la marejada,
 y todo el mar resuena como una carcajada.*

Merece Trend nuestro más sincero agradecimiento por haber
 reunido—¿cuántos lectores de Machado conocerán este librito?—
 esas poesías del maestro injustamente olvidadas.

ALFREDO C. PICAZO

ELEGIA A UN HOMBRE DE OTRO TIEMPO

Este poema de Alvarez Ortega (*Hombre de otro tiempo*. Edi-
 ciones Aglae. Córdoba, 1954) mantiene en sus ciento treinta ver-
 sos un tono exclamativo de excelente intensidad lírica, que no
 logran interrumpir algunas intencionadas caídas en el prosaísmo;
 más bien, y tal es la clara intención del autor, contrastan el sos-
 tenido y contenido clamor del poema.

Son versos que apuntan a la entraña de lo humano y la expre-
 san por un brillante engarce de símbolos, metáforas, asociaciones
 y correspondencias, en las que afloran vetas de surrealismo. Ese
 hombre crecía *ávidamente, triste, horrible — buscador de gargan-
 tas en la noche, quieta orilla — sembrada de cuerpos que no olvi-
 dan y barcas — que se pudren al solemne murmullo de la mar.*

Ese hombre, inseguro de sí mismo, quizá buscándose en la huida
 de la desordenada y patética realidad de su existir, no consigue
 confundir la penetrante atención del poeta:

*Pero huyes de este reino que alza su negrura
 encima de la muerte que te ciñe, y no basta
 tu cabeza corroída de gritos, tu lengua*

*enredada en la oscura desnudez de la memoria,
ni tampoco tu piel rozada por el amargo liquen
que los insectos remueven con sus alas,
esa arena que hunde tu semblante en la bruma invadida por la muerte.*

El poeta mantiene tenso el acento elegíaco en ese canto monorrede, exasperado casi, en el que el encabalgamiento de los versos y las numeraciones imponen un ritmo entrecortado, jadeante, obsesivo a veces. El encabalgamiento deja al fin del verso el sustantivo o el verbo, cuya esencia se completa en el verso siguiente, o bien un adjetivo antepuesto, de manera que la unión de los dos versos se haga indisoluble, inaplazable en la lectura, enhebrando un ritmo que convierte toda una estrofa en un versículo.

La enumeración es también reiterada; pero no se enumeran sustantivos exentos, sino complementados casi siempre por una oración relativa, con lo que el tono se alarga sin alterarse, se hace pausado en su fluir ininterrumpido:

*Amaba tu alegría caída bajo el fuego inagotable,
el rumor de tu sien olvidándose entre tónicas sangrantes,
ese agua incorrupta que mojaba tus muslos
a través de los días y las hojas cayendo.*

.....

*Pero te conocí, oh, te conocí sin embargo. Aun oigo
el latido de tu ala desgarrándose en mi nuca,
el ronco farol que encendía mi sangre por tu cuerpo,
las funerales barcas que arrastrabas por los arrecifes
de tu boca, la soñolienta arcilla que dejabas al cruzar lenta
la misma zanja donde yo me estremecía.*

Sobre el patético destino de este hombre se alza la voz del poeta; no se desvela ese patetismo en anécdota; nuestra ignorancia del concreto perfil vital del hombre cantado se ilumina en sustancia y no en accidente; pero con ello la emotividad se redobla, se agudiza, se fija en el nebuloso y, a la vez, clarísimo objeto de la emoción. Y sobre la muerte de ese hombre se inclina el poeta mismo:

*Por última vez me inclino hacia tu lecho
para olvidarme al fin de tu callada muerte
con la oscura inocencia de aquel niño
que ocupaba tu voz, tu tierna arena
cuando tú le inundabas de tu vida...*

Fechaado este poema en 1950 y editado en 1954, nos hace sentir una viva curiosidad por la obra inédita de su autor, creada entre ambas fechas. La proclamación de esa curiosidad prueba el gran interés que nos ha producido la lectura de esta bella elegía de Alvarez Ortega.

ILDEFONSO-MANUEL GIL

EL MES DIPLOMATICO: LOS ESTADOS UNIDOS Y LA SITUACION INTERNACIONAL

Conforme avanza el estío, tanto mayor es la certidumbre de que nos hallamos en la fase inicial de una evolución política auténticamente extraordinaria. La evolución política, que comenzó con la ofensiva llamada de "coexistencia pacífica" y continuó con la firma del Tratado de Estado austríaco, la visita de Kruschew y de Bulganin a Belgrado y la invitación cursada al Canciller Adenauer para acudir a Moscú, parece encontrarse hoy en una fase de aceleración. Al igual que las agresiones—que están sujetas a una ley especialísima fundada en su propia naturaleza—, las negociaciones diplomáticas parecen también sujetarse a una progresión geométrica. En los meses futuros no deberá sorprendernos un solo golpe efectista por parte de los soviets.

La diplomacia occidental se esfuerza considerablemente en encontrar la razón de esta evolución extraordinaria. Los hombres más inteligentes admiten con franqueza que semejante propósito es muy difícil. Por otra parte—como ya hemos tenido ocasión de afirmar—, sería erróneo buscar una explicación simple al nuevo acercamiento ruso. Manifiestamente, existe una multiplicidad de causas. Cuando se estudia la situación rusa y sobre todo la de los satélites—siempre más reveladores que su maestro soviético—, se aprecia un cierto número de razones que, sin duda alguna, ejercen influencia sobre las decisiones del Kremlin. Entre estas razones citamos como las más importantes el temor atómico, la desunión entre los jefes soviéticos, el reforzamiento de las alianzas occidentales, la tensión en los países llamados satélites y la inquietud que despierta en el Kremlin la política del Extremo Oriente. La combinación de todos estos factores ha podido desencadenar más que probablemente el movimiento diplomático actual.

Todos estos hechos justifican la presunción de que, al menos en un futuro inmediato, no cambiará la política distensiva soviética. Las negociaciones entabladas pueden proporcionar al Occidente una coyuntura admirable para obtener un éxito sin tener que recurrir al riesgo de la guerra. Condición previa para ello será la energía, la unidad y la decisión de las naciones libres. El hecho que mejor prueba que estamos en lo cierto consiste en una propaganda que crece sin interrupción, que manifiestamente emana

del adversario y que ataca sobre todo a la confianza y a la unanimidad de los occidentales.

* * *

En la hora actual se observa nuevamente una crítica de la actitud de los EE. UU. en los medios políticos de París, Londres, Ginebra y Bonn. No se trata del ataque abierto, brutal y primitivo que podemos leer en los panfletos del Consejo Mundial de la Paz. Es más, se afirma de plano una conformidad absoluta con los fines y hasta incluso con los métodos de la diplomacia de Wáshington. Pero, con sentimiento en la voz, se añade que, desgraciadamente, las elecciones norteamericanas de 1956 eliminarán a los Estados Unidos como factor diplomático activo en las negociaciones futuras. Así, pues, se dice que los Estados Unidos se preocuparán tanto de sus cuestiones internas que no tendrán tiempo de concentrarse sobre los problemas internacionales que se planteen. Además, se afirma que el partido republicano se encuentra en dificultades. Su única oportunidad de ganar las elecciones consiste en hacerse elegir como partido de la paz. Ahora bien: este triunfo sólo se obtiene abandonándose frente a la U. R. S. S. Por tanto, y en interés mismo de Europa, sería necesario prevenir inmediatamente estas concesiones norteamericanas y ensayar el establecimiento de acuerdos directos con Rusia, sin dejar a Wáshington la oportunidad de vender a nuestra Europa para conseguir beneficios egoístas en su política interior.

He aquí la argumentación que se nos brinda en París, Londres, Ginebra y Bonn; argumentación peligrosa porque da la impresión de ser razonable y objetiva. Por otra parte, no puede refutarse sin un conocimiento profundo de las cuestiones norteamericanas. Este saber le falta desgraciadamente a la mayoría de los europeos. Para ser capaces de juzgar por nosotros mismos el mal o el bien en que se funda esta propaganda, es necesario y esencial un estudio objetivo de la situación interior de los Estados Unidos tal y como se presenta en nuestra hora.

* * *

Los factores determinantes de la política interior actual de los Estados Unidos son, por una parte, el resultado de las elecciones legislativas del 2 de noviembre de 1954, y, por otra, la preparación de las elecciones presidenciales que se celebrarán en otoño de 1956.

En el pasado noviembre se apreció un débil aumento de votos

en el partido demócrata, aumento que, no obstante, fué suficiente para proporcionar a la oposición una pequeña mayoría en la Cámara de Representantes y en el Senado.

Inmediatamente, los eternos agoreros llenaron el mundo con sus lamentaciones, diciendo que esta situación convertiría a Norteamérica en un país ingobernable. El Presidente republicano se hallaría en permanente colisión con las Cámaras demócratas. Ciertos observadores incluso llegaron hasta predecir que los Estados Unidos serían eliminados virtualmente de los asuntos mundiales durante los dos años de plazo que median entre las elecciones legislativas y la designación de nuevo Presidente.

Nada menos cierto. Antes al contrario, Wáshington disfruta hoy de una evidente armonía y cooperación entre los dos partidos políticos. Los demócratas en la Cámara y en el Senado laboran codo con codo con el Presidente, quien, por su parte, ha renunciado a adoptar una posición partidista y se mantiene prácticamente al margen y por encima de los partidos. Las grandes legislaciones económicas y sociales, al igual que las decisiones en política internacional, son aprobadas por mayoría aplastante, a la que contribuyen fraternalmente con sus votos los diputados republicanos y los demócratas. Estoy tentado a decir que el senador Lyndon Johnson, jefe de los demócratas en el Senado, es de hecho el primer agente legislativo del Presidente.

Esta situación ha conducido a un reajuste interesantísimo en el ámbito de los partidos políticos. Hasta hace poco tiempo, los partidos se encontraban bajo la presión constante de sus elementos extremistas. Los republicanos temblaban ante la ira del senador McCarthy y sus amigos. Los demócratas, por su parte, temían el extremismo de su ala izquierda, reunida en la organización Americans for Democratic Action, bajo la presidencia de Roosevelt y del ex *attorney general* Francis Biddle, y representada ante el Senado por hombres como el senador Lehman, de Nueva York, o Wayne Morse, de Oregón. Como la diferencia entre ambos partidos era ínfima, cada cual tenía necesidad de los votos de sus inquietas minorías. Entre tanto, gracias a la colaboración íntima establecida entre el Presidente Eisenhower y el estado mayor demócrata del Senado, los elementos moderados, que dominan numéricamente a los dos partidos, pueden seguir actuando. La importante mayoría que se ha formado con las últimas elecciones permite a ambos partidos ignorar las exigencias de sus extremistas. Es curioso señalar el hecho de que los extremistas, puestos de acuerdo hoy en día,

arrojan su doble anatema sobre esta nueva unión nacional. No existen apenas diferencias entre los ataques vitriólicos del senador McCarthy contra el Presidente y las bíblicas imprecaciones de los grandes lamas de la Americans for Democratic Action contra los dirigentes del partido demócrata. Por ambos bandos, los extremistas se encuentran aislados e ignorados, sin influencia ni importancia. Porque son los moderados los que gobiernan.

Esta evolución se corresponde admirablemente, desde luego, con la opinión norteamericana. Esta opinión, al poner en práctica la grave responsabilidad que le incumbe como primera potencia del mundo libre, se opone más y más a una aproximación partidista a los problemas políticos. El pueblo de los Estados Unidos desea hoy una línea de conducta nacional en todas las cuestiones de importancia, y se muestra muy impaciente con quienes intentan reanimar pasadas querellas. La inmensa mayoría se felicita abiertamente al contemplar la nueva colaboración existente entre el Presidente Eisenhower, a quien ama, y el partido demócrata, en el cual ha depositado su confianza. Este encuentro a mitad camino entre dos fuerzas que se opusieron durante largo tiempo es aprobado por la masa electoral. Es una fórmula que parece tener todas las posibilidades de continuar por un largo período. En cuanto a fuerza electoral, la concentración de moderados se apoya en un 80 por 100 de los votantes. Este es un hecho de la mayor importancia, porque la nueva mayoría parece garantizar una estabilidad política casi sin precedentes en la historia de los Estados Unidos.

* * *

Sobre esta base interior se apoya la preparación de las próximas elecciones presidenciales.

En las pasadas décadas, un acontecimiento semejante provocaba una agitación general. Más de un año antes del escrutinio, los partidos entraban en acción. Se discutía con violencia entre los candidatos y se paralizaba la vida política a consecuencia de los ataques entre los partidos. Una auténtica fiebre electoral sacudía al país y le incapacitaba para la acción diplomática internacional.

La imagen que nos presentan los Estados Unidos en este verano de 1955 es bien diferente. La unión nacional elimina la mayoría de los ataques entre partidos. Y como los grandes proyectos de legislación se aprueban por unanimidad por republicanos y demócratas, los dos partidos asumen una responsabilidad común, y, en consecuencia, no pueden hacerse reproches mutuos. Por lo demás,

La cuestión de las candidaturas parece de momento clarificada. Del bando republicano, un solo candidato serio: el Presidente Eisenhower. Del lado demócrata, un solo nombre llama hoy día la atención: el nombre del portaestandarte derrotado en 1952, el ex gobernador Adlai Stevenson.

La candidatura del Presidente para un segundo período está dentro de la tradición norteamericana. Nada cabe decir a este respecto. Por otra parte, el hecho de que la oposición no parezca tener hasta hoy más que un solo candidato es cosa extremadamente rara en la historia de los Estados Unidos. Y tanto más si se tiene en cuenta que el partido demócrata posee un equipo de hombres que, con toda justicia, podrían considerarse aptos y capaces para asumir la función más responsable de su país. Baste con citar los nombres del senador Stuart Symington, de Missouri; el senador Russell, de Georgia; el gobernador Averell Harriman, de Nueva York, o el senador Lyndon Johnson, de Texas, para saber que en la oposición no faltan ciertamente auténticos cerebros. La situación presente proviene del hecho de que la mayoría de las personas que acabamos de citar quieren reservarse para las elecciones de 1960. En otros términos, la mayor parte de los demócratas, en su fuero interno no creen posible la victoria de los suyos, a causa de la popularidad del Presidente Eisenhower. No obstante, se envía al combate a un hombre que, habiendo aceptado la candidatura en 1952, no tiene moralmente derecho a rehusar el nombramiento en 1956.

Tal hecho nos prueba que, en la opinión de los dirigentes políticos de los Estados Unidos, el resultado de las elecciones presidenciales venideras no deja lugar a dudas. Eisenhower, a menos que se produzcan acontecimientos imprevisibles, parece estar seguro de su reelección. Lo que, por otra parte, no significa en absoluto que el partido republicano vaya a obtener simultáneamente la mayoría parlamentaria. Porque la política de unión nacional, practicada actualmente, ha hecho mucho por alejar al Presidente de estos inconvenientes por demasiado estrechos con un solo partido. Para la mayoría de los norteamericanos, Eisenhower no tiene figura de republicano; es un jefe nacional. Y, como tal, tiene todas las posibilidades de ser mantenido en 1956, sin realizar para ello esfuerzos excepcionales.

* * *

Considerada objetivamente, la situación en los Estados Unidos se caracteriza, pues, por la forma siguiente: una política de unión

nacional englobando a ambos partidos; un Gobierno apoyado en los elementos moderados de demócratas y republicanos, y un Presidente muy popular, considerado como figura nacional y no de partido. Estos hechos son incuestionablemente factores de paz interior y de estabilidad en la política exterior; estabilidad que una campaña presidencial no puede romper.

Podemos llegar a la conclusión de que no tienen fundamento algunos los rumores y propagandas en torno a un próximo desfallecimiento de la política norteamericana. Los hechos prueban objetivamente que no existe razón alguna para una debilidad de los Estados Unidos en las negociaciones del porvenir. Esta estabilidad justifica la política de quienes preconizan una cooperación estrecha y amistosa, en un plano de igualdad, entre Europa y Wáshington frente a las potencias comunistas.

OTTO DE AUSTRIA-HUNGRÍA

INDICE

Páginas

NUESTRO TIEMPO

SCIACCA (Michele Federico): <i>El derecho al saber y la libertad de su ejercicio</i>	3
AUSBURGO (Otto de): <i>El problema social y la defensa del mundo libre.</i>	20
ALONSO GARCÍA (Manuel): <i>Perspectivas actuales del catolicismo español.</i>	33

ARTE Y PENSAMIENTO

CABA (Pedro): <i>Sentido y presencia</i>	55
APOLLINAIRE (Guillaume): <i>Diez poemas</i>	75
BAQUERO GOYANES (Mariano): <i>La novela española de 1939 a 1953</i>	81
GIL DE BIEDMA (Jaime): <i>Poesía y comunicación</i>	96
VALENTE (José Angel): <i>La Naturaleza y el hombre en "La Vorágine", de José Eustasio Rivera</i>	102

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

CARBALLO (A.): <i>Necesidad y elogio de la crítica literaria</i>	111
A. C. F.: <i>Una nueva editora y una buena novela</i>	113
CABALLERO BONALD: <i>La pintura de Povedano en palabras</i>	115
C. PICAZO (Alfredo): <i>Poesías olvidadas de Machado</i>	119
GIL (Ildefonso-Manuel): <i>Elegía a un hombre de otro tiempo</i>	121
AUSBURGO (Otto de): <i>El mes diplomático</i>	123

Portada y dibujos del pintor español *Fernando Ferreira*. En páginas de color, la segunda y última parte de la crónica de la IV Reunión Internacional del Centro Europeo de Documentación e Información sobre el tema de la coexistencia con el mundo comunista, original de *Enrique Casamayor*.

EL TEMA DE LA COEXISTENCIA CON EL MUNDO COMUNISTA

CRÓNICA DE LA IV REUNIÓN INTERNACIONAL DEL CENTRO EUROPEO
DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN,
CELEBRADA EN EL ESCORIAL.

POR

ENRIQUE CASAMAYOR

CONTINUA LA PRIMERA JORNADA

El informe sobre Austria, que presentó el doctor Reichart, insistió sobre todo en señalar que la reciente situación de neutralidad perpetrada en el Tratado de Estado con los soviets no es ni puede ser definitiva, sino que debe conducir a una neutralidad armada. Como necesidad primordial en otros terrenos, es urgente la instauración en Austria de una política social que elimine de antemano los peligros inherentes al comunismo, en cualquiera de sus formas.

Por último, el secretario general del Benelux expuso la situación de Bélgica, Holanda y Luxemburgo, subrayando la difícil postura adoptada por el Gobierno belga en la cuestión de la ayuda estatal a las escuelas católicas, "en contra de la voluntad de una gran parte de los propios electores".

ENTREVISTA CON EL PRESIDENTE DEL BUNDESTAG

Entre las más importantes personalidades de la política europea que asistió a la Reunión escurialense destaca la figura del doctor Egen Gerstenmaier, presidente del Bundestag de Bonn, y, según los círculos bien informados, persona de la máxima influencia en las esferas políticas alemanas. Doctor por partida doble, con una categoría universitaria que responde a la gran tradición académica germana, Eugen Gerstenmaier

ha participado decisivamente en los acontecimientos políticos de Alemania en los últimos lustros. Miembro de la Resistencia antihitleriana, fué condenado a muerte en 1944 y liberado posteriormente. Hemos aprovechado su presencia aquí para hacerle algunas preguntas relacionadas con el momento político europeo y con las posibilidades alemanas actuales. Agradecemos la gentileza con que el doctor Gerstenmaier ha respondido a nuestras preguntas.

En primer lugar, le hemos preguntado cuáles son, a su juicio, los problemas principales que plantean la coexistencia y el neutralismo. El doctor Gerstenmaier ha respondido como sigue:

—Me parece que el problema principal estriba en la duda de si en el futuro los rusos seguirán usando la palabra *coexistencia* como un camuflaje o si, por el contrario, están decididos a llenarla de un contenido auténtico y verdadero. De ello depende que la coexistencia sea o no una base para la paz del mundo.

"En cuanto al *neutralismo*, ahora como antes, lo considero como un gravísimo peligro, porque podría inducir a la pasividad a las potencias occidentales, dando oportunidad a los rusos para consolidar sus posiciones en la Europa oriental y central."

—¿Cómo ve, señor presidente, la actuación inmediata de las fuerzas crea-

doras y positivas, esto es, las fuerzas no comunistas, ante la coexistencia?

—Ante la coexistencia tal y como la entienden los rusos, opino que el Occidente dispone, como su fuerza política más poderosa del siglo, de la idea de la integración europea, en el sentido de una federación política continental.

—¿Qué importancia tienen estas fuerzas en la Alemania occidental y, en potencia, en la zona soviética de ocupación?

—La gran mayoría de los alemanes de la zona occidental se ha mostrado decidida (al menos, por dos veces en los cinco últimos años) a no seguir nunca más una política imperialista, sino, por el contrario, defender la idea de la unificación europea, contando con una Alemania reunificada y haciendo de ello la idea fundamental de su actuación política.

—¿Qué posibilidades existen, en un futuro próximo, para la reunificación alemana?

—Espero que nuestros anteriores adversarios y hoy aliados, con la ayuda de todo el mundo libre y en relación política y diplomática con Rusia, crearán una distensión general entre Oriente y Occidente, y que el ámbito de esta distensión alcanzará, asimismo, a la reunificación de Alemania. Tomando por base el *statu quo* actual, esto es, la Alemania bipartita, considero imposible hoy la consecución de una paz verdadera.

—¿Puede, por último, decirnos algo sobre los resultados de su reciente visita a Tito?

—Mi predecesor en el cargo de presidente del Bundestag, el malogrado doctor Ehlers, había aceptado ya en 1954 una invitación del Parlamento yugoslavo. El viaje estaba ya fijado, cuando sobrevino su muerte. A mí sólo me cupo responder a la palabra ya empeñada. Naturalmente, fué pura casualidad el hecho de que mi visita precediera por tan poco tiempo a la del Gobierno soviético a Belgrado. Mantuve una entrevista con el Presidente Tito, en la que saqué la impresión de que se interesa mucho por aliviar la tensión entre el Este y el Oeste, tan peligrosa para su país, y que, por tan-

to, está auténticamente interesado en la reunificación alemana. También pude deducir que el Presidente Tito no tiene intención de reintegrarse en la Kominform.

SEGUNDA JORNADA

La segunda jornada de la Reunión Internacional ha desarrollado una gran actividad. Conferencias, debates, visita al Valle de los Caídos, exposiciones nacionales, coloquios... Destacan sobre todo el paisaje un poco febril de esta jornada del miércoles, las conferencias del profesor italiano Giuseppe Vedovato y del padre Gustav Gundlach, y el informe del doctor Caetano y del diputado Teeling sobre Portugal e Inglaterra, respectivamente. Comencemos por el principio.

Aunque el texto íntegro de la conferencia del profesor Vedovato lo puede encontrar el lector encabizando el presente número de los CUADERNOS—si bien el autor ha agregado diversos pasajes nuevos al original de la conferencia—, daremos aquí una síntesis de su pensamiento. El secretario de la Comisión de Asuntos Exteriores de la Cámara de Diputados italiana comenzó recordando cómo Rusia, al ser invitada en 1934 a la Sociedad de Naciones, impuso el sistema de los pactos bilaterales, que desde entonces han sido una de sus armas predilectas. Se refirió después al equilibrio actual entre las dos grandes y fuertes potencias, y dijo que, frente a este equilibrio, ambos bandos intentan romperlo, a lo cual se ha venido llamando la guerra fría. “Ahora, mucho más que a una política de destrucción, estamos abocados a una guerra fría.” Se ha producido una politización absoluta de la vida, de la economía y hasta del espíritu, y los Estados hablan de “política de la física nacional” o de “política de la química de la sangre”. Sobre la coexistencia, que significa contingencia para el conferenciante, recuerda que la palabra pertenece al vocabulario soviético, según declaración de Trotsky y de Stalin, y según los cuales se trata de un equilibrio provisional entre el país donde se edifica el socialis-

mo y el mundo capitalista. Añadió que coexistencia es una táctica extemporánea, y señala luego la diferencia entre la neutralidad de Suiza y la de Austria. "Suiza — dice — está neutralizada y garantizada internacionalmente. En cambio, Austria es neutral y no está garantizada en caso de agresión. La de Austria no es más que un cinturón defensivo para la U.R.S.S., que ha forjado todavía más su defensa y ha pretendido así disminuir las posibilidades de operación del Pacto del Atlántico."

La segunda gran conferencia del día — que los CUADERNOS se honrarán en reproducir textualmente en su próximo número — fué pronunciada por el padre Gustav Gundlach, jesuita alemán que reside actualmente en Roma, y muy directamente ligado a los altos círculos vaticanos. Gundlach habló del tema de "la actitud de los cristianos ante el problema de la coexistencia" en términos altamente científicos, pero dejando traslucir las obligaciones de Europa en este aspecto y explicando el clima que ha producido la coexistencia y la pérdida de los valores espirituales. El fundamentarlo todo en la economía no es realismo, sino apariencia de realismo, porque, en definitiva, se pierden los valores fundamentales. Sólo una coexistencia es lícita: la fundada en la plenitud de los valores cristianos. Y debemos luchar con todas las fuerzas contra la falta de relaciones naturales entre los hombres. Pensar que el puente entre ambos mundos antagónicos van a ser las zonas neutralizadas, es una ilusión. No hay más cabeza de puente de la coexistencia que la plenitud de valores cristianos, y esto es misión de Europa, con su tradición cristiana. El ateísmo teórico y aun el práctico es hoy día un peligro político: concretamente, el primer peligro político de la Humanidad.

ENTREVISTA "DE TIJERA"
CON EL PADRE GUNDLACH

Tomada del diario vespertino madrileño *Informaciones* reproducimos en estas columnas una interesante entrevista con el padre Gundlach, de quien se dice que ha sido uno de los más

próximos colaboradores de Pío XII a la hora de redactar el *Mensaje de Navidad* sobre la coexistencia. Veamos lo que escribe Pablo Corbalán de tan relevante jesuita germano:

"El profesor Gundlach pertenece a la Compañía de Jesús. En 1934 tuvo que abandonar Alemania, su país natal, y desde entonces reside en Roma, donde explica Filosofía Social en la Pontificia Universidad Gregoriana. Se le considera como una gran autoridad en su especialidad. Tiene sesenta y tres años.

Cuando habla, su voz resuena potente y enérgica, con las *g* y las *h* aspiradas de su idioma germánico. Pero cuando se expresa en italiano, su timbre se dulcifica sensiblemente. No gesticula; permanece recogido mientras habla. Sonríe en tanto escucha las preguntas que le hago; pero cuando me responde, su rostro se ensombrece, para volver a sonreír otra vez con el silencio. Sus ojos no cesan de moverse, buscando algo que no encuentran, mientras fluyen sus palabras. A veces se detiene a pensar lo que va a decir, y entonces tonces cuando su rostro se presenta más ensombrecido y toda su actitud va replegada en sí mismo.

En mi conversación con el profesor Gustav Gundlach, éste se mostró lo más asequible que pudiera ser.

—La realidad actual une a los hombres como en ningún otro momento — me dijo —. Pero, a pesar de ello, faltan como nunca, y cada vez más, las relaciones íntimas naturales entre los hombres. El hombre queda pasivo a pesar de las relaciones sociales. Se plantea una situación social de hecho, pero sin contenido. En ello han influido la guerra y la posguerra, en las que se impusieron la fuerza y el poder, que emplearon los valores morales sólo para encubrirse. Después, la técnica, la productividad, no consiguieron cambiar las cosas, pues se limitaron a lo meramente cuantitativo del hombre. En estas condiciones es justo preguntarse si el hombre existe todavía como persona en nuestro mundo actual. Entre el neopoliticismo y el existencialismo se pierde el ser personal y humano. La

evolución técnica se presenta como un peligro fatal para el hombre, que ha influido en él decisivamente. El "más" y el "menos", en su sentido material, determinan la concepción cuantitativa de la vida. Este es el clima de Occidente. Por ello no habrá más remedio que quedarnos en la externa coexistencia. En nuestros contactos con Oriente—dijo Gundlach—nos presentamos en posición de debilidad, tanto al resistir como al conceder.

Le rogué que concretara su pensamiento algo más respecto a la coexistencia en sí. El profesor me respondió:

—La coexistencia es deseable dentro de una vida mutuamente organizada según los postulados de un orden natural que debe regir la vida de los pueblos. El Papa ha expresado su opinión respecto a este problema con palabras que pueden resumirse del siguiente modo: Una coexistencia de pueblos, Estados, que no se funde en un orden objetivo impuesto por la naturaleza misma del hombre, sería coexistencia puramente formal, cuantitativa y, por consiguiente, inaceptable, aunque en lo económico se haya llegado a una coexistencia válida.

Después de una pequeña pausa, añadió:

—La coexistencia es el clima de nuestro tiempo; pero debemos rechazarla si sólo va a ser meramente externa. Los cristianos debemos estar a la altura de nuestro lugar histórico. El futuro está en nuestra responsabilidad.

El profesor Gundlach se refirió también a la política de neutralización. He aquí sus palabras:

—Pensar que el puente entre ambos mundos (Oriente y Occidente) puede ser una zona neutralizada, es pura ilusión. La coexistencia tiene que apoyarse en la cabeza de puente de la plenitud de los valores humanos."

FINAL DE LA SEGUNDA JORNADA

Al margen de las conferencias se continuaron las acostumbradas exposiciones nacionales, concerniendo en este día a la situación político-social y económica de Grecia, Portugal, Inglaterra e Italia.

El primero de estos informes estuvo a cargo del profesor Papadakis, quien se apresuró a advertir que su país—a pesar de haber concluido la guerra mundial con cuatro años de retraso sobre los demás—no tiene nada que pedir y sí mucho que dar, lo mismo que ha dado en otras épocas. Después, y probablemente porque Grecia ha "coexistido" demasiado cerca, ha dicho claramente que la moral prohíbe este tipo de transacciones.

El presidente de la Cámara Corporativa de Portugal ha expuesto un informe sobre su patria. Primero, la política internacional, con tres coordenadas: alianza inglesa, bloque ibérico y alianza brasileña. Afortunadamente—dijo—, estamos fuera de la O. N. U. por el veto ruso, y hemos de felicitar a España porque tampoco esté. Se lamentó, en cambio, como se lamentan tantos estadistas europeos y norteamericanos, de que no estemos todavía en la organización del Pacto Atlántico. Al hablar de Oliveira Salazar dijo que goza de la simpatía popular; que más que vencer ha convencido con su política: prosperidad económica, industrialización, aplicaciones de la doctrina social cristiana, persecución al partido comunista... y un dato curioso, que no importa repetir aquí, aunque ya lo sepan los especialistas: el candidato derrotado por Salazar en 1949 era gran maestro de la masonería.

El representante inglés, Mr. Teeling, ha traído auras de buen humor a una conferencia tan seria y tan grave:

—Después de pasarme dos meses pronunciando discursos electorales, ahora resulta que tendré hasta que hablar bien de los laboristas. Bueno, lo haré.

Y ha hablado de los laboristas diciendo que esto no ha sido una derrota laborista, sino un triunfo conservador. Es decir, que los conservadores han ganado puestos, pero los laboristas no los han perdido. Pero todo esto son minucias y no tenemos tiempo para ello. Problemas de política exterior, problemas interiores, con unas huelgas de estos días que, según dicen, son las más graves desde 1926, y muchas cosas más en su informe. Por nuestra parte,

señalaremos un aspecto del mismo que nos parece de sumo interés: se trata del impacto creciente en la vida nacional de los tres millones de católicos ingleses. *The Tablet* se lee por personas no católicas, y tanto el laborismo como el partido conservador, simpatizan con el catolicismo. Es un buen síntoma.

La exposición de Teeling ha sido muy arriesgada. A preguntas de toda índole ha tenido que responder puntualmente después, desde el griego que le preguntaba por Chipre, hasta el francés que le consultaba malévola mente sobre la coexistencia con Irlanda. Pero todo se ha explicado y aclarado.

* * *

El profesor Vedovato tuvo que intervenir también por la tarde, y esta vez para exponer la situación de Italia, situación optimista en cuanto a las consecuencias de la guerra y pesimistas en lo que se refiere a la estructura política, y esencialmente a la falta de posibilidades de control de los partidos en el Parlamento. Italia ha perdido una guerra—explicó—, y, además, ha tenido que darse un nuevo orden político. Hoy, a pesar de los 230 diputados democristianos contra 175 socialistas y comunistas, aquéllos no pueden determinar la mayoría por la unión de estos otros dos. Contó dramáticamente cómo se ha luchado contra el comunismo por medio de fuerza y adelantándose a sus reivindicaciones sociales. Pero todos saben que los dos tercios del total de comunistas occidentales son italianos, y la nación tiene todavía nivel serio de parados. Tantas circunstancias graves hicieron exclamar el profesor Vedovato en sus palabras finales:

—Si todos los caminos llevan a Roma, yo pido aquí simpatía para que Europa ayude a Roma e Italia a destruir el comunismo.

UNA ENTREVISTA CON EL PROFESOR VEDOVATO

Su presencia en El Escorial ha servido de coyuntura para realizar una

entrevista con el doctor Giuseppe Vedovato. Catedrático de Derecho Internacional de la Universidad de Florencia y secretario de la Comisión de Asuntos Exteriores de la Cámara de Diputados italiana, el doctor Vedovato ha representado oficial y personalmente a su país en importantes Asambleas internacionales. El profesor Vedovato es el internacionalista adecuado para esclarecer hoy día los intrincados caminos por los que discurre hoy el estudio dialogado y polémico del tema europeísimos de la coexistencia. Tras su penetrante conferencia sobre “¿Qué espera de la coexistencia el mundo libre?”, el profesor Vedovato ha respondido al cuestionario siguiente:

—¿Qué cuestiones principales plantea hoy la coexistencia y el neutralismo en Italia?

—La coexistencia ha suscitado en Italia varias cuestiones, generales y particulares. En el plano general, es preciso decir que es necesaria mucha cautela y prudencia antes de acoger con desenvoltura todas las “aperturas distensivas” y todos los ofrecimientos de “coexistencia pacífica” realizados por el mundo comunista. El conocimiento de la doctrina y de la experiencia así lo aconseja. Al final de 1925, en su mensaje político al XIV Congreso del partido comunista, Stalin analizaba así la situación internacional: “El factor esencial en nuestras relaciones internacionales y de una especie de equilibrio provisional de las fuerzas se ha estabilizado en nuestro país, en el que se edifica el socialismo, y los países del mundo capitalista. Hasta hoy—agregaba Stalin—esta situación podría llamarse una coexistencia pacífica entre los países socialistas y los países capitalistas.” No ha variado gran cosa muchos años después. A partir de la muerte de Stalin, la tesis de la coexistencia pacífica se ha reafirmado (si bien por otros motivos) en el Gobierno soviético, en forma de una nueva situación caracterizada por la aparición de las armas atómicas. “El Gobierno soviético—dijo Malenkov el 26 de abril de 1954—continúa creyendo en la posibilidad de coexistencia entre los sistemas capitalista y socia-

lista, pero entrando en colisión económica el uno contra el otro."

Los lemas "apertura distensiva" y "pacífica coexistencia" se precisan mejor al agregárseles simple y significativamente la palabra "temporalmente". Palabra esta última que—dado que los soviéticos están convencidos del acontecimiento final del comunismo sobre toda la tierra—no puede, lógicamente, haber sido pronunciada mentalmente, sea por Stalin o por sus sucesores de hoy. Se trata, pues, sólo de tiempo y de estrategia, o, si se prefiere, de un retorno, bajo nueva forma, a la guerra fría.

En cuanto a la ofensiva neutralista, ha sido mucho más hábilmente orquestada, destinada, como aquélla, a ejercer una fuerte influencia sobre las opiniones públicas. En Italia, tanto el partido comunista como el socialista nunca se han recatado de hacer propaganda de los viejos motivos neutralistas, que han encontrado nuevo alimento en la masa soviética.

Pero en el caso de Italia no se trata sólo de influencia ideológica. A mi entender, la masa soviética, de la independencia y la libertad, ha interpretado la restitución a Austria como una tentativa tendente a crear entre la U. R. S. S. y el Occidente una sensación de seguridad, que comprende a otros países satélites, e incluso a los territorios de otros Estados neutralizados o neutrales (Suiza, Suecia, Austria), mucho más que como una manifestación de buena voluntad de cooperación. Prueba de ello es la reciente creación de la N. A. T. O. oriental, que consentirá la institución de bases militares soviéticas a lo largo del "telón de acero", a pocos kilómetros, además, de la misma Viena.

En cuanto a la iniciativa desarrollada en estos días por los dirigentes soviéticos en Belgrado, es evidente que tiende a dividir prácticamente en dos troncos el dispositivo atlántico, el cual, al romperse la soldadura con la neutralidad austriaca, tampoco podrá contar con Yugoslavia para reparar la red de su cadena defensiva. Por otra parte, tiende también a neutralizar militar-

mente la alianza balcánica, dejando fuera del dispositivo atlántico a Grecia y a Turquía. Es superfluo añadir que Italia viene a encontrarse en una posición más delicada y neurálgica que la anterior a 1948, cuando Tito fué expulsado de la Kominform y acusado de traidor y de herético. En resumen: al Norte, el voto austriaco aísla a Italia de las fuerzas aliadas instaladas en Alemania, y al Sudeste, el yugoslavo la aísla del sector grecoturco. Aún más todavía que en 1948, Italia está obligada a representar el papel de avanzada atlántica sobre el frente danubiano y mediterráneo, convirtiéndose en primerísima línea en el arco alpino y en toda la frontera oriental. Todo ello plantea nuevos problemas. Es de ayer la noticia, difundida por la prensa, de que la N. A. T. O. tiene el programa de transportar a Italia las tropas aliadas que estaban en Austria.

—¿Cuál es la importancia de las fuerzas no comunistas en Italia y sus posibilidades futuras?

—El comunismo, que es fuerte todavía en Italia, no se combate sólo con una energía política dirigida a la defensa y al respeto del régimen democrático, sino también con una constante política de fuerte contenido social. Bajo ambas directrices políticas, las fuerzas democráticas están de acuerdo y operan juntas en el ámbito gubernamental y en toda la vida del país. Pero es necesario continuar por el camino emprendido. La reforma agraria y el Plan Vanoni concurren en ello: la primera, promoviendo una distribución de las tierras entre los que las trabajan, y el segundo (que debe tener aplicación urgente), dirigido a aumentar la productividad y, por tanto, a disminuir el paro, que, sobre todo, constituye siempre un problema muy grave en Italia.

—¿Qué consecuencias puede acarrear la política de la "mano tendida"?

—Sobre este punto creo que cabe decir con claridad que el llamado "colocquio" con las fuerzas extremistas no quiere decir que se realice en la política, o, mejor, en las directrices políticas antes indicadas; más sencillamen-

te, se esfuerza por pasar (según las enseñanzas de Pío XII) de la coexistencia en el temor y en la debilidad, tal como es actualmente, a la coexistencia en la verdad, cerrando el paso a la coexistencia en el error. El marxismo ha transferido las fronteras de lo externo a lo interno: la frontera no sigue el límite de las naciones, pero sigue la división de clases. En el campo ideológico, las masas se mueven quizá por concesiones basadas en la razón, pero, sobre todo, por emociones. Ortega y Gasset hablaba de "impulsos vacíos de lógica". De aquí la necesidad de una iluminación intelectual, espiritual, a la luz de la verdad y en la verdad. De aquí la acción consciente y responsable. ¿Qué resultados se pueden conseguir? Aún no se puede responder concretamente: no cabe medir la extensión de una selva moviéndose en ella. Por lo demás, puede decirse que algunos resultados conseguidos en el mundo intelectual, en el mundo del trabajo y en el de la gente pobre dan esperanzas para el porvenir.

TERCERA JORNADA

La jornada del jueves tuvo una primera parte matutina, en la que se presentaron las ponencias del francés Michelet y del austriaco Lorenz. Por la tarde, un grupo de invitados asistieron a un banquete ofrecido en el Palacio de Viana por el ministro de Asuntos Exteriores, celebrándose a las ocho una gran recepción para todos los congresistas en el antiguo Palacio del Senado, ofrecido a su vez por el ministro secretario general.

El senador y ex ministro francés, M. Edmond Michelet, expuso el tema "La alternativa de Europa ante el problema de la coexistencia". Cita en primer lugar el hecho de que hay veinte naciones libres en Europa y, en cambio, ninguna de las Organizaciones europeas actuales alcanza esta cifra: "En el Consejo de Europa faltan seis y en la N. A. T. O., siete." Se refiere después a cuatro puntos elaborados en un reciente debate político del centro político de los intelectuales franceses, y en

los que todos parecen estar de acuerdo. Estos cuatro puntos son: primero, en el actual estado de cosas, todo espíritu de cruzada que tenga carácter militar debe ser repudiado; segundo, debe ser rechazada igualmente una cierta concepción sumaria y caprichosa que dividiría al mundo en dos bloques; tercero, admisión de un criterio claro sobre la diferencia entre coexistencia pacífica y la paz, y cuarto, necesidad de que Europa tome conciencia de sí misma y de la responsabilidad de la cristiandad ante el peligro mortal que nos amenaza: "Las nuevas armas nucleares son causa de temor de una nueva guerra y del positivismo que se manifiesta. Incluso los teólogos se preguntan públicamente si una guerra atómica podría considerarse guerra justa. En estos muros de El Escorial, que recuerdan la batalla de Lepanto, y ante los "nuevos turcos" de la hora presente, se impone la batalla de la cristiandad, aunque ahora debe librarse en el terreno espiritual. No olvidemos que la coexistencia es una situación provisional y que hay pueblos injustamente oprimidos; pero aún todo esto es preferible a crear nuevas injusticias con otras guerras. Hay que rechazar la división caprichosa del mundo en dos bloques. Ya el Papa, Pío XII, ha advertido que no todo el bien está en un lado ni todo el mal en otro, sino que hay errores en los dos campos. No se puede encontrar el punto de la convivencia apoyándose en los regímenes, sino en los hombres de buena voluntad. La coexistencia no quiere decir que aceptemos el hecho consumado, como tampoco lo acepta Rusia, y sólo la religión está en condiciones de reinstaurar la cristiandad con una nueva magnificencia. La alternativa de Europa está, por un lado, en superarse en la Cruz de Cristo, y, por otro, en la complementación de los organismos europeos, evitando que nadie quede excluido en virtud de principios falsos. Las organizaciones, como el Centro Europeo de Documentación e Información, pueden apresurar estas conquistas. Es necesario también que los Gobiernos del mundo libre trabajen con ahinco para destruir las anti-

guas rivalidades y llegar a las necesarias transformaciones sociales, rechazando el error no con palabras, sino con hechos. Si continuamos con los brazos cruzados, el tiempo trabajará contra nosotros. Cada nación tiene un puesto en esta tarea"

* * *

Intervino a continuación el doctor Willy Lorenz, de Austria, sobre "Los imperativos culturales de Europa". "Carlos V—dice—era la personificación de la Europa unida, idea que fracasó durante cuatrocientos años, y que ahora parece que podrá realizarse. Diplomáticos, periodistas y universitarios tienen un gran papel en esta tarea de penetración europea. Es necesario también una facilidad inmigratoria dentro del continente y una preocupación por el mundo esclavo. Una de las grandes tareas de Europa en el mundo es el reconocimiento del individuo dentro de la sociedad. La vida del hombre sólo es posible en una sociedad en la que el individuo sea reconocido y protegido. No podemos olvidar que Jesucristo murió por cada uno de nosotros. El reconocimiento del hombre como individuo es sólo posible en una sociedad en la que reine una auténtica hermandad."

UNA ENCUESTA CON TRES PERIODISTAS EUROPEOS

Hemos tenido ocasión de realizar una encuesta con algunos famosos directores de grandes rotativos europeos sobre el tema que se estaba estudiando en el Monasterio de El Escorial. La pregunta es la siguiente:

¿Qué táctica dialéctica estima usted sería adecuada para que el mundo libre pueda desvirtuar y hacer fracasar la campaña neutralista y de coexistencia desencadenada por los rusos?

He aquí las respuestas:

No es posible debilitar o anular la campaña neutralista y de coexistencia realizada por los rusos, sino interpre-

tar previamente, y sobre todo, esta campaña y adoptar una posición bien definida frente a la coexistencia, que es un hecho.

Esta posición puede definirse por la adopción de una política de firmeza con respecto al mundo comunista; política que destruye toda esperanza de los soviets en la coexistencia, al pasar a la ofensiva en el plano diplomático.

Esta actitud no puede, evidentemente, concebirse sin una cohesión más fuerte del mundo libre. (DOAT, publicista de Lieja.)

* * *

La repetida observación de que, en el caso de este medio de la guerra fría llamado coexistencia, se trata de un slogan del mundo liberal, algo semejante al desacreditado laissez-faire, laissez passer, aplicado actualmente al campo de la sociedad internacional sólo llevaría consigo el derecho del más fuerte económicamente. No hay coexistencia posible entre el bien y el mal. Solamente existe coexistencia de los que obedecen a idénticas leyes ideológicas. (CANAVAL, de Salzburgo.)

* * *

Debe acentuarse ofensivamente el hecho de que se trata de una táctica sabotadora de los soviets, aplicada al mundo occidental, hoy en trance de acabar de fortalecerse y unificarse. Si el Occidente no lo hace, todo concesionismo gratuito o el abandono de medidas defensivas occidentales encontrarán la réplica inmediata de un retorno a la antigua agresividad soviética. Si los soviets quieren hablar de coexistencia, tendrán que pensar menos en la neutralización y en otras concesiones de Occidente y más, sobre todo, en la liberación de los satélites esclavizados. (BACHER, de Viena.)

CUARTA JORNADA

La penúltima jornada presentó actuaciones quizá las más destacadas y tras-

cedentes de toda la reunión. El doctor Jaeger informó sobre la situación alemana en una intervención plena de exactitud, valentía y franqueza; el economista Prados Arrarte explicó a los asistentes no españoles los motivos por los cuales España no podía contribuir por ahora a la ayuda económica europea, y su papel presente y futuro como enlace entre su antiguo y el nuevo continente; se presentaron informes sobre la situación políticoeconómica actual de Francia y España, y se registraron intervenciones valiosas del general Revers, del padre Gundlach y del padre Iturriz, este último director de la revista *Mundo Social*.

INFORME ALEMÁN DEL DOCTOR JAEGER E INTEGRACIÓN EUROPEA DE ESPAÑA

El vicepresidente del Bundestag, doctor Jaeger, rindió informe de la situación política, económica y militar de Alemania. En primer término insistió en la necesidad de la entrada de España en las organizaciones europeas. "Una Europa sin España y Portugal —dijo— sería tan incompleta como si faltase Escandinavia o Inglaterra." Puso de relieve el éxito de la política exterior española y la urgencia de que la nación tenga necesariamente el puesto que le corresponde por su historia.

El doctor Jaeger, refiriéndose al resurgimiento económico que ha sido llamado "milagro económico alemán", dijo: "No hay tal milagro, sino una recuperación económica basada en la ayuda norteamericana, la coyuntura económica favorable, el interés de los trabajadores alemanes y el éxito de la política económica del profesor Erhard, que ha roto con todas las ideas socialistas y planificadoras. Las mismas características de estabilidad tiene la política interior. El elector ha alcanzado su madurez después de amargas experiencias, y esta estabilidad social ya no será independiente de las personas que gobiernen a Alemania. Desde la creación de la República Federal no hay más que cinco partidos importantes y

se ha eliminado todo radicalismo, manteniéndose políticamente sobre la unión cristianodemócrata, que mantiene la idea y el espíritu cristianos." Señaló después que no hay un gran entusiasmo por el nuevo Ejército, que se aceptó como una necesidad amarga de defensa de la patria. La constitución del Ejército alemán será la tarea más importante en los próximos años, y el doctor Jaeger preside la Comisión que ha de llevarla a cabo. "Nunca hemos tenido una buena democracia y un buen Ejército a la vez, y esto es lo que ahora pretendemos, pues hay perfectas democracias que poseen excelentes Ejércitos. Todos los partidos están de acuerdo en que este asunto prime la política sobre lo militar. La mayor parte del pueblo alemán cree que la defensa europea no debe asentarse en Ejércitos nacionales, sino en un Ejército europeo. Nuestro Ejército nacional no será motivo de desconfianzas en el exterior, entre otras razones porque desde fuera se ha hecho más para crearle que nosotros mismos. En cuanto a la Unión Europea, nos importa tanto que hubiéramos renunciado a los tratados de París para conseguirlo. Y esto lo he dicho—aclara el doctor Jaeger—no sólo en el extranjero, lo cual resulta cómodo, sino en Alemania, y he encontrado eco y entusiasmo en los jóvenes al decir que para nosotros era más importante la integración europea que la propia soberanía alemana. Tenemos la valentía de ceder nuestros derechos nacionales en beneficio de una comunidad supranacional; tenemos necesidad de la unidad europea. Estamos más cerca del abismo, y así, al superar la política de fuerza, hemos llegado a la necesidad de esta unión. No es, pues, nuestro el mérito, sino consecuencia de nuestro destino. Por eso entendemos que nuestro llamamiento ha encontrado eco en el resto del pueblo europeo."

UN TELEGRAMA DEL PONENTE WESTRICK

Para este día se esperaba el estudio de la ponencia del doctor Westrick, del Ministerio de Economía de Bonn, so-

bre el tema "Aspectos económicos que plantea la coexistencia en Europa". El secretario general, marqués de Valdeiglesias, leyó por la mañana el telegrama siguiente:

Obligados por la llegada del doctor Ehrard, me veo en la necesidad de permanecer en Bonn, renunciando a mi ponencia y colaboración en esas Jornadas. Los mejores votos por sus resultados. Firmado: WESTRICK, Ministerio Economía Bonn.

INFORMES SOBRE ESPAÑA Y FRANCIA

El académico Eugenio Montes expuso el informe sobre la situación española, que arranca de una fecha clave: 18 de julio de 1936. Todo cuanto España sea en el futuro—dijo—lo será en la medida en que se refiera a esta fecha fundacional. Otra fecha semejante pudo haber sido la del 2 de mayo, pero no lo fué, y todo acabó en un período en que se canonizaba no sólo la pérdida del Imperio, sino de la nación. Una de las incomprensiones sobre España ha venido de no tener un texto constitucional, pero no podíamos fundar un Estado sobre los partidos cuando éstos habían sido la causa de la catástrofe, y por la carga de pasión que lleva consigo el hombre español. En cambio, se hizo el Fuero de los Españoles, en el que se consigna que el Estado está al servicio de la persona humana y se confiesa la fe católica. Los grupos minoritarios que nos atacan por esta característica pretenden destruir la historia de la Iglesia desde Constantino, pues sin un Estado fuerte detrás no hay evangelización eficaz, como se puede comprobar en las colonias portuguesas de la India y en Filipinas, donde persiste la fe y se perdió, en cambio, donde no había Estado católico que la sostuviera, como en los territorios evangelizados por el celo de San Francisco Javier. Terminó citando unas palabras de Carlos Marx, en las que paradójicamente a la luz actual preconizaba, en 1854, la destrucción de Rusia como potencia que amenazaba la civilización europea.

* * *

La exposición de la situación política y social de Francia estuvo a cargo del señor Daloire, quien dijo que la política de su país puede aparecer en la historia confusa e inexplicable a veces. Sin embargo, las tendencias políticas francesas están resumidas en seis grupos: la derecha clásica, compuesta por los independientes y el M. R. P., de tendencia democristiana; los radicales, los republicanos, antiguos gaullistas, los socialistas y la extrema izquierda comunista. Los comunistas tienen cien diputados en el Parlamento, lo cual ha hecho que quede anulada la izquierda clásica.

El conferenciante dijo también que tanto la mayoría del Parlamento como el pueblo francés están en favor de la Europa unida; y que las reservas contra la C. D. E. se deben a la no participación de Inglaterra. No existe hoy en Francia ninguna corriente naturalista válida. Añadió que en Francia no existe ningún declive en el aspecto espiritual. Estadísticas católicas han señalado un aumento de la asistencia de fieles al culto.

ESPAÑA, EN EL PACTO ATLÁNTICO, FIDE EL GENERAL REVERS

Muy interesante la intervención del general Revers, que hasta hace dos años ocupó importantes puestos en el Ejército francés, entre ellos el de general jefe del Ejército de Indochina.

"Es posible—dijo—que los dos bloques mundiales vacilen en utilizar armas atómicas; pero si uno de ellos puede asestar al otro un golpe mortal y definitivo sin posibilidades de recuperación, la tentación será demasiado grande para que no lo haga. Las batallas aeronavales y aeroterrestres son importantes, pero serán las armas nucleares las que decidirán. La coexistencia—añadió—es una parte de la guerra fría. La idea de la neutralización despierta una fácil simpatía, pero es un nuevo peligro, más grave que la propia existencia, y aún lo es más la neutralidad desarmada, que significa una capitulación anticipada. Ante la coexistencia

que se propone por Rusia, más o menos duradera, debemos reforzarnos y exigir una unión amplia y duradera; Pacto Atlántico ordenado, en el que, desde luego, esté incluida España. Militarmente, esta unión es imprescindible para, aumentando nuestras fuerzas, realizar las difíciles realidades y costosas preparaciones atómicas. Y todo ello con un ardiente espíritu de fe, de la cual España es testimonio.”

* * *

La primera intervención de la mañana estuvo a cargo del economista español señor Prados Arrarte, quien hizo un estudio de la situación económica española en relación con la europea y puso de relieve las causas por las cuales no puede pensarse aún en una complementación de igual a igual. En cuanto al hecho de que Europa e Iberoamérica se hayan alejado, económicamente hablando, en los últimos años, citó el reciente trabajo elaborado en el Instituto de Cultura Hispánica, que es un análisis de las posibilidades de una unión iberoamericana de pagos y una prueba de las posibilidades de España para vincular a Europa e Hispanoamérica, tanto en el aspecto cultural como en el económico.

* * *

A continuación, el padre Iturriz, jesuita, director de la revista *Mundo Social*, hizo un resumen de las actuaciones anteriores en el problema central de la Reunión para poder encauzar las discusiones. “El problema de la coexistencia en sus puntos esenciales—dijo—es el problema de la coexistencia entre el bien y el mal, la verdad y la falsedad de dos concepciones antagónicas de la vida. Hemos oído bastante sobre la coexistencia, tal como la entienden los rusos. Necesitaríamos conocer cómo entienden los occidentales una coexistencia que existe ya en marcha. Primeramente se ha considerado como un enorme dique de contención que, partiendo desde Groenlandia, envuelve al mundo soviético y marcha hacia el continente americano del Pacífico. Luego

se ha aceptado la palabra “coexistencia” con fuertes reservas sobre su sentido, recomendando la mayor cautela. Posteriormente han creado un enorme potencial militar que equilibre y aun supere el orden soviético. Estima luego que en ese deseo de aumentar las fuerzas deben abrirse negociaciones con el bloque soviético, en busca de una solución de los problemas, entre otros la liberación de los países ocupados. Puede estimarse tal vez que esta etapa de fuerzas ha comenzado a dar sus frutos; pero debemos pensar—terminó—en nuestra acción, ahora que se abre el período de negociaciones. Podría ser la formación de una fuerte opinión pública que oriente las negociaciones y plantee las exigencias esenciales para que se relacionen entre sí los hombres de buena voluntad, con lo que se encontraría apoyo para estas negociaciones occidentales, todo ello en orden a transformar la actual mera coexistencia en una convivencia apoyada, no en la economía social, sino en lo humano. Es preciso llegar a conocer que el hombre, como persona, es origen, fin y norma de la vida social.”

QUINTA JORNADA

La última Jornada reunió en El Escorial a importantes personalidades españolas, que se unieron a las europeas para corresponder al esfuerzo desarrollado por éstas durante las horas de síntesis y de conclusiones para el futuro. A las doce, con la presencia de los ministros de Asuntos Exteriores y de la Secretaría General, el marqués de Valdeiglesias leyó en castellano las conclusiones de la IV Reunión del Centro Europeo de Documentación e Información. Dicen así:

CONCLUSIONES DE LA IV REUNIÓN DEL C. E. D. I.

Decididos a someter las conclusiones al examen de los estadistas occidentales investidos de la grave responsabilidad de tomar decisiones en los meses venideros, se acuerda que

La coexistencia como tal se ha convertido en un hecho de la situación internacional; pero la coexistencia llamada pacífica es una antigua idea de la doctrina comunista, utilizada hoy por la diplomacia soviética y, naturalmente, por los partidos comunistas a sus órdenes. Propuesta al mundo libre como la base de un acuerdo entre el Este y el Oeste, esta aproximación soviética explica así el legítimo deseo de los pueblos de disfrutar de una paz duradera. En el estado actual de cosas, la iniciativa pertenece a los comunistas, y aparece como una nueva arma de la guerra fría, que le permite ganar a Moscú el tiempo necesario para adquirir la paridad estratégica con el Occidente. La coexistencia mantiene también el equívoco sobre las condiciones reales en que se encuentran los problemas pacíficos y la tensión internacional.

Entre las causas principales de esta tensión cabe señalar la división actual y arbitraria de Europa, que nos negamos a reconocer. Esta división ha sido causada por la negación de los principios del derecho natural de los pueblos a disponer de sí mismos.

La coexistencia no puede ser sino una fórmula ambigua. La paz verdadera no comenzará hasta que se creen organismos auténticos y plenamente europeos susceptibles de controlar eficazmente un desarme auténtico.

Hay que estrechar los lazos políticos, económicos y militares de Europa y de las demás naciones libres del mundo.

* * *

A continuación hablaron los jefes de las distintas Delegaciones europeas, resumiendo la aportación de los respectivos países a las tareas de la IV Reunión y a las generales del C. E. D. I.

EL ARCHIDUQUE OTTO
DE AUSTRIA-HUNGRÍA

El archiduque Otto de Ausburgo pronunció un discurso seguidamente, cuyo contenido es todo un programa de paz

constructiva. En él expuso que "no es fácil resumir los resultados de una semana intensiva de trabajo en equipo. No obstante, parece útil examinar las conclusiones a que hemos llegado, a fin de poder establecer un plan de acción.

La coexistencia pacífica, tal como es preconizada por la U. R. S. S., nos parece, en principio, moralmente reprochable. Los auténticos cristianos no pueden aceptar que un país cristiano esté sumido bajo el yugo del totalitarismo. Aceptarlo sería una traición. Es más, los hechos prueban concluyentemente que incluso con abstracción de los respectivos valores morales en el plano puramente práctico, esta coexistencia pacífica, aceptada sin discriminación, sería una locura. El *slogan* de la coexistencia se ha hecho realidad. Los pueblos hambrientos de paz se muestran propicios a hacerse ilusiones. En este combate fisiológico actual, la ventaja parece estar en la parte soviética. Frente a todo esto es preciso adoptar una actitud operante. Estamos en un momento propicio para una hermosa victoria occidental en el terreno de lo práctico. Nos encontramos ante un período decisivo. El próximo verano asistiremos a negociaciones de importancia mundial, y las conferencias futuras no tendrán menos importancia que las de Yalta y Potsdam. Hoy existe un equilibrio de fuerza: el de la N. A. T. O. y el del Pacto de Varsovia. Se trata de romper por medios políticos el inmovilismo de la situación actual, sustituyendo el sistema de los bloques por una solución constructiva.

A este respecto, la hora parece que nos ha abierto una oportunidad. Los rusos han impuesto la neutralidad a Austria. La neutralidad bien entendida no significa desarme. El ejemplo de Suiza y Suecia así lo prueban. La propaganda de la neutralidad tiene considerables repercusiones en las naciones de más allá del "telón de acero". Para estos países, el problema principal consiste en la presencia física de las tropas rusas en su territorio.

Se presenta una coyuntura magnífica para Occidente. Si el Oeste ha acepta-

do la neutralidad para Austria, tiene derecho a exigirle a su vez para los países satélites. Si el Occidente presentase un plan en este sentido, las potencias occidentales podrían recuperar la iniciativa diplomática y, al mismo tiempo, dar al mundo un programa de paz.

Todo esto plantearía a los soviéticos un doloroso dilema: rechazar la petición occidental de neutralizar a los satélites, descubriendo de este modo el *bluff* de su propaganda de paz, o admitir las consecuencias de la libertad que la neutralización significaría para dichos países.

Las grandes conferencias que se celebrarán este verano y en el futuro nos ofrecen una oportunidad única en el aspecto de la guerra fría para poderles ganar por medios diplomáticos. Pero la oportunidad no significa seguridad, y sería criminal que no se aprovechara. Los miembros del C. E. D. I. deben hacer comprender que las potencias libres pueden representar un papel histórico en el futuro próximo. La oportunidad se nos presenta, y por eso hay que aprovecharla sin dejarla pasar de largo”.

DISCURSO DE FERNÁNDEZ-CUESTA

Como último acto de las Jornadas, en la iglesia antigua del Monasterio de El Escorial, el ministro secretario pronunció un discurso, en el que, luego de dar las gracias por su presencia a los congresistas, estudió los problemas que plantea la coexistencia de la Europa libre con el comunismo, y la aportación de la dolorosa experiencia española.

“Europa no es una expresión geográfica, sino una creación histórica, adaptación de un nombre mitológico que los griegos hicieron para expresar la independencia de su cultura de la asiática y del dominio persa. Europa es una comunidad de pueblos que participen de la misma fe y de los mismos valores morales que, producto de la combinación de la antigüedad clásica, del cristianismo y de la germanidad, han determinado un modo específico de entender y ejercitar la vida y la

misión de crear obras valiosas para todos los hombres.

Europa ha hecho efectiva la universalidad de las verdades contenidas en el cristianismo, y su existencia es la base del proceso histórico del mundo moderno.

Pero el concepto de Europa, que ahora nos ocupa, si antiguamente carecía de contenido al ser sinónimas comunidad europea y comunidad internacional, lo ha adquirido extraordinario en la actualidad con el poderío de los Estados Unidos, la independencia de Iberoamérica y el despertar internacional de los pueblos asiáticos.

Europa, dividida y debilitada.

Ya desde la primera guerra mundial, y sobre todo después de la segunda, Europa ha quedado más debilitada y dividida que nunca, convirtiéndose en germen de conflictos; pero, sin embargo, sigue siendo el área cultural más elevada y el grupo de Estados que teniendo una definida personalidad están, no obstante, más relacionados entre sí.

Esta unidad cultural y de vida que es Europa, y la coexistencia de sus pueblos, hemos de fundamentarlas en la coincidencia de valores espirituales, siendo, por tanto, insuficientes los acuerdos hasta ahora logrados en el orden económico y material. Unidad y coexistencia que no pueden suponer la vuelta a la mentalidad, hábitos y sistemas políticos de la Europa del siglo XIX, como algunos pretenden creyendo que la caída de los regímenes totalitarios representa el retorno al liberalismo decimonónico, de manera tan equivocada como se creyó también que la derrota de Napoleón implicaba la vuelta al feudalismo. Unidad y coexistencia que no son incompatibles con Estados de arraigado sentido nacional, y unidad y coexistencia, en fin, que estarán mutiladas mientras no se reintegren en ella los pueblos situados tras el “telón de acero”.

Europa es fundamentalmente cristiana. Sin embargo, desde 1917, en progresión que llega a punto de verdadero

cataclismo, se ha abierto en el venerable suelo de su formación milenaria una hendidura espiritual, en la que pueden desaparecer los valores morales, la estructura ideológica, la teoría metafísica del cristianismo. Ello representaría una regresión conceptual de dos mil años, la vuelta a un pasado pagano, cuyos dioses son el materialismo histórico, el materialismo dialéctico y la dictadura del proletariado, y en el que Lenin, Marx, Engels y Stalin, habitantes de este nuevo Olimpo, lanzarían sobre la Humanidad entera los rayos jupiterinos, destructores *ab radice* de cuanto a la doctrina del Divino Galileo el mundo debe.

No hay coexistencia posible con el comunismo.

Ambas concepciones del mundo, el neopaganismo comunista y el cristianismo europeo, son incompatibles y no pueden coexistir, ni siquiera distinguiendo, como algunos quieren hacer, entre el programa comunista y el materialismo histórico, de una parte, y el materialismo dialéctico, de otra, admitiendo, en su consecuencia, la posibilidad de aceptar el programa económicosocial del comunismo, sin tener que abdicar de sus posiciones metafísicas; el ser comunista socialmente sin serlo filosóficamente: admitiendo, en fin, la posibilidad de un comunismo católico.

Esa separación no puede darse porque entre los diversos aspectos del comunismo existe una insoslayable concatenación. El programa comunista supone la realidad histórica del materialismo, y el materialismo histórico tiene su básica explicación en la dialéctica materialista. El comunismo, además de una doctrina, es también una táctica. Se propone un fin y no tiene freno ni criterio moral en los medios de conseguirlo. Estos son todos buenos y lícitos: ataques, retiradas, actos de crueldad, de clemencia, mentiras, calumnias, alianzas políticas y militares inconcebibles, rupturas espectaculares, y a poco que se revise la actuación política del

marxismo a lo largo de su existencia, podrá comprobarse el aumento en número y refinamiento de sus actos maquiavélicos.

Las metas del comunismo.

No nos engañemos o no queramos engañarnos deliberadamente dejándonos llevar por la comodidad de no luchar o por el egoísmo de esperar que no seremos nosotros las víctimas de la catástrofe. Haga lo que haga y siga la política que quiera, el comunismo se ha marcado unas metas y a ellas va inexorablemente. Sus aparentes contradicciones, sus aparentes cambios de propósitos, las altas y bajas de su actuación, no alteran la esencia del problema. El marxismo es una concepción de la vida del hombre, incompatible con la cristiana. En el plano de la metafísica quita a la vida humana el sentido de la responsabilidad moral; en el de la filosofía de la Historia hace de la economía la única finalidad; en el plano de lo social, la persona es una simple pieza del mecanismo colectivo y el odio, la violencia y el terror son los medios de lograr ese paraíso que ofrece en la tierra y que niega en el cielo.

La flaqueza del contradictor.

Pero hace más peligrosa esa coexistencia con el comunismo la flaqueza doctrinal de su contradictor, el sistema capitalista liberal; flaqueza que arranca, de una parte, de que siendo éste, al fin y a la postre, también materialista, no tiene la fuerza moral necesaria para oponerse a aquél, y, de otra, de que frente al poder granítico del Estado comunista, el del Estado liberal es un poder compartido y mediatizado. Se podrá argüir que es precisamente ese sistema capitalista liberal el que está conteniendo la riada comunista; pero no es el sistema el que sirve de dique, sino la potencia militar de que dispone, y que podría existir también con otro sistema cualquiera. Por eso la lucha en el terreno ideológico está resuelta de antemano al carecer los argumentos capitalistas liberales de la más

pequeña capacidad para encender ilusiones políticas individuales o colectivas. Hay, pues, que tener fuerza material, pero también habrá que disponer de un depósito de realizaciones sociales y de argumentos demostrativos de que aquellos elementos que pueden estimarse como buenos en el comunismo no son verdad, sino aspectos del patrimonio humano anterior ya existente, a los que ha dado mayor acentuación.

La única función realmente beneficiosa que el comunismo ha realizado es estimularnos a ser más cristianos en la vida social, a ser más conscientes de las desigualdades humanas, a ser no sólo caritativos, sino más justos, y, dicho con el mismo lenguaje hegeliano que el comunismo emplea, a que sobre la tesis liberal y la antítesis comunista resplandezca la síntesis cristiana.

Ahora bien: si descendemos al plano de la teoría y de la doctrina, lo cierto es que la coexistencia con el comunismo es una realidad actual impuesta por las exigencias de la vida internacional. Por eso lo que tenemos que hacer es tener conciencia del alcance que encierra y no dejarse deslumbrar por la creencia de que esa coexistencia ha hecho desaparecer ya los peligros y propósitos antes apuntados.

La dolorosa experiencia española.

España tiene una experiencia de la coexistencia con el comunismo. Por haberla intentado, sintió en su propio ser el dolor y el sufrimiento que ahora invoca para advertir a Europa de tal riesgo y como un título más que la faculta a contribuir en la empresa de formar una Europa unida, dentro de un sistema en el que armonicen la libertad con la autoridad; problema éste el más dramático dentro de la historia de las ideas políticas, y que alcanza su máxima dimensión jurídica y política en la Edad Moderna, al coincidir la creación del Estado soberano con la soberanía del individuo que el Renacimiento había exaltado. Hasta entonces, el problema consistía en saber quién mandaba; desde entonces, había que fijar límites a ese mandato. Con éllo, el liberalismo había entrado en

el Derecho Público como un concepto autónomo e independiente de la democracia. Esta exige que en la formación de las leyes intervenga el pueblo; aquél, que se fijen los límites del Poder. Por eso, el Gobierno colectivo puede ser democrático y tiránico, y no serlo el Poder de uno solo, cuando está limitado. El criterio para fijar los límites de las relaciones del individuo con el Estado hay que buscarlo en la razón de esos mismos límites. Ni la soberanía del Estado ha de estar arbitrariamente limitada por la del individuo, ni la del individuo por el Estado, sino que ambas, en cuanto deben tender al bien de la comunidad, se hallan sujetas a la realidad vital, que nos demuestra cómo el hombre no es libre sino dentro de una patria que sea libre también."

DISCURSO DEL MINISTRO DE ASUNTOS EXTERIORES

Como último acto de las jornadas, el señor Martín Artaje pronunció "unas pocas palabras verdaderas" para clausurar "las brillantes jornadas de estudio que acaban de celebrarse". Una primera palabra de reconocimiento a quienes han compartido durante esta semana una intimidad de afanes espirituales, que han visto y palpado la realidad española y que han dado tan expresivas muestras de gratitud por la hospitalidad de nuestra patria.

"Somos los españoles malos propagandistas de nuestra propia causa. El señorío ancestral de nuestra estirpe nos impone parquedad en el ditirambo, y solemos decir de quienes quieren conocer nuestras cosas "que vengan y lo vean". Cabalmente esto es lo que vosotros acabáis de hacer, y ahora estamos seguros de que cuando volváis a recorrer los caminos de Europa diréis lo que habéis visto en esta avanzada europea, que tan vivamente siente su solidaridad con los demás países de nuestro viejo continente. Sed, pues, vosotros los más autorizados valedores de la verdad española.

La segunda palabra es de congratula-

ción y albricias de felicitación recíproca. Nuestra reunión tiene un carácter familiar, y cuando una familia se reúne para señalar una fecha, es justo que celebre los hechos venturosos ocurridos en el año transcurrido. Dos son los hechos fundamentales que inspiran ahora la profunda alegría de nuestra familia de pueblos: la rehabilitación de Alemania y la recuperada independencia de Austria.

Podéis los alemanes tener la certidumbre de que pocos países como el nuestro han celebrado el acontecimiento feliz de vuestra merecida vindicación. Podéis también tener la certeza de que nadie como nosotros desea y espera que las provincias del Este, que dolorosamente escinden la unidad germana, reviertan al tronco común en una libre Alemania occidental, europea y cristiana.

Son tradicionales los lazos que unen a España con Austria, y por europeos, por cristianos y por españoles, hemos celebrado con alegría la venturosa nueva de la independencia austriaca, que permitirá a este gran país reanudar su trayectoria histórica como adalid en las grandes empresas de la cristiandad contra los peligros del Oriente.

Suenen, por último, unas palabras de feliz augurio. Se ha recordado en este Congreso que los países cautivos bajo el yugo comunista siguen clamando por su independencia. España nunca ha reconocido como estable y definitiva una situación que estima pasajera. Y reivindicará siempre el derecho de esos pueblos a recobrar su inalienable soberanía.

Estamos en Pentecostés, y en la liturgia de sus misas se lee aquello: *Spiritus ubi vult spirat* ("El Espíritu Santo sopla donde quiere"). Pidamos a Dios que el soplo de su Espíritu inspire a los hombres que rigen los pueblos de Europa y vivifique sus acciones para que, unidos en espíritu de amor, hagan realidad la idea de una Europa cristiana, porque si el amor no hace viva esta necesaria unidad, será la providencia flagelante de Dios la que nos una a la fuerza bajo el látigo atroz de la guerra."

VISITAS Y EXCURSIONES

Las jornadas escurialenses han abarcado asimismo varias visitas al Monasterio de El Escorial, misa, completas y conciertos sacros en la Basílica, visita al Valle de los Caídos, la recepción ya dicha en el Palacio del Senado y otra en el club "Nuestro tiempo", y una excursión de dos días a las ciudades de Avila y Salamanca.

ESPIRITU DE LA REUNION ESCURIALENSE

El Mensaje navideño de Pío XII puso en el primer plano de la política internacional la doctrina de la coexistencia. Palabra clave en la estrategia novísima de Moscú, los hechiceros efluvios de la coexistencia llamada pacífica comenzaba ya en 1955 a apoderarse de la muy lúcida concepción de la Europa futura en muchas mentes responsables. Ante la realidad del mundo comunista y la política del hecho consumado, perpetrada continuamente por el Kremlin, los países occidentales, sin directriz unitaria y con ingenuidad que pudiéramos llamar "democrática", vieron cómo las delegaciones soviéticas y satélites ganaban una tras otra las partidas de las asambleas internacionales. Y ante la reacción occidental en los Tratados de Londres y París—primera nota de política firme y consciente en muchos años de diplomacia occidental—, Rusia se vió obligada a plantear la guerra fría desde otras perspectivas. Los negocios internos, a partir de la muerte de Stalin, no iban del todo bien. Fué preciso poner en marcha el ejército ladino y embaucador de la coexistencia. Pero la Europa occidental no era tan fácil de neutralizar. Alemania crece en poder y en decisión; Austria recobra su independencia, y el ejemplo anticomunista de España—primer ejemplo de sacrificio y de oposición al soviét—cunde entre las conciencias más puras y responsables de la futura política de integración europea.

Así, tras el aviso sagaz de la supre-

ma jerarquía eclesiástica, el problema de la coexistencia ha sido estudiado detenidamente y puesto en la tela de juicio de la IV Reunión Internacional del Centro Europeo de Documentación e Información.

Pero ¿qué es el CEDI? Este Centro significa un auténtico movimiento de integración europea de raíz netamente cristiana. Frente a las inconsistencias de la Constitución de Estrasburgo, el Centro Europeo de Documentación e Información presenta un núcleo de gentes de vigencia política, económica y espiritual—los tres grandes soportes de la vida humana—, preparando para un futuro próximo una verdadera federación de los países de Europa.

¿Qué ha significado el Congreso de El Escorial? Ante todo, la reunión y convivencia de un grupo excepcional de políticos, economistas, militares, filósofos, periodistas y jefes de editoriales de todos los países de Europa.

Pero además de esta convivencia, y potenciada por ella, la Reunión escorialense significa la recreación de un orden cristiano europeo, la realización

efectiva de un frente espiritual sin fallas. La importancia política de los participantes cede incluso ante la capacidad de ellos mismos; su carga espiritual; sus recursos que—sin despreciar u olvidar, por ejemplo, a la economía—saben que la economía no lo puede todo, ni siquiera lo principal. Hombres que en todos los países de Europa catalizan una opinión sana y extendida, portadora de valores espirituales profundos capaces de neutralizar esos izquierdismos coexistentes, esa falacia mal llamada democristiana de contextura filocomunista. En estos hombres está el porvenir de Europa. En estos hombres realistas y cristianos el destino integral de Europa está, pues, en esta "batalla de cristianización" colectiva. Estrasburgo y sus complejos nacionalistas y materiales han quedado muy atrás. El Escorial dará para Europa un paso decisivo hacia la "coexistencia en la verdad" soñada por Pío XII, con cimientos inmutables contruidos por esta comunidad de hombres auténticamente cristianos, venidos al corazón de España desde las difíciles y amenazadas marcas de Europa.



NUESTRO TIEMPO

ALEMANIA OCCIDENTAL Y SU FUTURO POLÍTICO, ECONÓMICO Y MILITAR

POR

RICHARD JAEGER
VICEPRESIDENTE DEL BUNDESTAG

La situación política actual de Alemania se caracteriza por la estabilidad de las circunstancias. Esta estabilidad no es, en modo alguno, el solo resultado de la disposición constitucional del "voto constructivo en contra", según el cual la destitución del canciller sólo es posible en el caso en que simultáneamente pueda presentarse una mayoría para la formación del nuevo Gobierno. Fundamentalmente, esta estabilidad se basa en la madurez política de los electores, que, por su parte, es una consecuencia de las terribles experiencias del pasado más reciente. Pero si no se diera el "voto constructivo en contra", esto es, según la legislación de la Constitución de Weimar, las circunstancias gubernamentales alemanas hubieran permanecido estables en los últimos años.

En ocasiones se ha llegado a la conjetura de que esta estabilidad de las circunstancias y la nitidez del curso político en Alemania podrían tener su fin al dejar de ser jefe del Gobierno el doctor Adenauer. Este temor no tiene fundamento. Es indudable que el doctor Adenauer ha prestado grandes servicios, y justamente también en el sentido de una consolidación de la política exterior e interior de Alemania; pero es asimismo indiscutible que la política alemana no cuenta solamente con los dos ojos del doctor Adenauer. Existe una vena profunda de la conciencia política en nuestro pueblo, dándose tres hechos principales que garantizan la estabilidad de la evolución:

1. Hoy han desaparecido en Alemania los pequeños partidos fragmentados, que podrían convertirse en elementos perturbadores de la vida política. En la época de Weimar existían 32 partidos en el Reichstag: hoy existen únicamente cinco en el Bundestag.
2. En la República Federal no existe un radicalismo político; incluso en aquellos territorios de la Federación que son tradicionalmente propicios a las corrientes radicales de la

derecha, los partidos radicales no cuentan ya con oportunidad alguna.

3. La unión política de los cristianos garantiza la existencia de un fuerte centro político que ya no puede ser presionado por los extremistas. Esta unión asegura a la política gubernamental una base segura y estable y representa un progreso inapreciable para la reconciliación y pacificación de Alemania. Y en el campo político significa la solución al problema más difícil de la historia alemana: el problema confesional.

Naturalmente, no faltan dificultades internas. Y si bien éstas no tienen carácter agudo en la actualidad, lo cierto es que, a corto o largo plazo, podrían provocar diversos peligros. Entre estos peligros figuran, en primer término, los siguientes:

1. Ciertamente, ya no existe un gran número de minúsculos partidos políticos, pero el sistema proporcional otorga a los pequeños partidos una posición desproporcionadamente fuerte en las formaciones gubernamentales, que puede utilizarse como política de exenciones.
2. Como también sucede en otros países, en Alemania existe también el peligro de que *pressour-groups*, esto es, los grupos de interesados, ejerzan una influencia desproporcionadamente fuerte sobre la vida política presionando sobre el Parlamento.
3. El peligro principal radica en el hecho de que el pueblo alemán se inclina en volumen creciente a cuidar exageradamente el *standard* de vida y a olvidar que en ocasiones es necesario el sacrificio si se quieren alcanzar los fines éticos y políticos. El creciente materialismo que aquí encuentra expresión se inclina por sobrevalorar el bienestar material en detrimento de la libertad.

Se produjo una grave crisis de política exterior en el otoño de 1954, que encontró su expresión en el movimiento de un referéndum no previsto por la Constitución y en el llamado "Paulskirchen-Manifest". No obstante, debe señalarse expresamente que dicha crisis fué resuelta no por parte de Alemania, sino en virtud del fracaso de la Comunidad de Defensa Europea en la Cámara francesa el 30 de agosto de 1954. Que esta crisis ha sido superada entre tanto lo prueban nítidamente las recentísimas elecciones del Palatinado, que registraron una mayoría absoluta del partido de Adenauer.

Muchos observadores extranjeros no pueden comprender las causas de la manifiesta desgana militar que advierten en Alemania. Es cierto que en Alemania no existe entusiasmo alguno por el rearme ni una mentalidad militar agresiva, sino que el rearme sólo es aceptado, muy a su pesar, en reconocimiento de los grandes peligros que se ciernen. Alemania nunca ha dispuesto simultáneamente de un Estado democrático y de un buen ejército; hoy día contamos con un Estado indudablemente democrático, con buenas perspectivas futuras, y nos ocuparemos, en los venideros trabajos de legislación, de crear un ejército poderoso y contundente que no represente un peligro, sino una protección para la democracia. Para ello cuidaremos de conservar la primacía de lo político sobre el ejército. Naturalmente, no puede existir un "ejército democrático", puesto que la vida militar se rige por la ley del mandato y de la obediencia. Pero puede realizarse la experiencia de transmitir asimismo esta ley a la vida política.

Nosotros no quisimos un ejército nacional, sino la Comunidad Europea de Defensa. El ejército nacional que estamos creando ahora no es la obra de un rey prusiano, sino la de un presidente de ministros francés que la Comunidad Europea de Defensa dejó fracasar el 30 de agosto de 1954. Por ello, esperamos confiadamente también que nuestro nuevo ejército no dé motivos de recelo a aquellos países que nos han ayudado a tener un ejército nacional.

Los nuevos acuerdos de Londres y París, desde muchos aspectos de nuestro punto de vista nacional, son más ventajosos para nosotros que los acuerdos de integración. Sin embargo, preferiríamos en todo momento los antiguos acuerdos, porque se corresponden mejor a nuestra idea de Europa, tan profundamente arraigada en todo el pueblo y, sobre todo, en la juventud alemana. Esta idea es asimismo la que nos llevó a aquel gran sacrificio que hemos aportado a la cuestión del Sarre.

Lo más importante para la reconstrucción europea consiste en que la idea europea encuentre su expresión permanente en las instituciones europeas.

El proyecto Briand-Stresemann fracasó porque no se realizó en las instituciones supranacionales. En el futuro no sólo permaneceremos firmemente sobre el terreno de los acuerdos, sino que intentaremos llevar adelante la reconstrucción de Europa. Hasta ahora se ha dicho que Alemania ha renunciado a sus derechos de soberanía en las organizaciones supranacionales más fácilmente que otras naciones, ya que no puede practicarlos por sí misma.

Ahora las cosas han cambiado, y Alemania mostrará que también ahora, cuando vuelve a estar en posesión de su soberanía, está dispuesta invariablemente a renunciar a derechos de soberanía para llevar adelante la reconstrucción de Europa. Para nosotros esto significa una renuncia de derechos en beneficio de Europa y un sacrificio igualmente grande para nosotros como para otras naciones.

La creación de Europa es necesaria en todo momento. Los Estados Unidos forman una gran potencia que—como ninguna otra anteriormente—está libre de toda intención imperialista. Nosotros no queremos ni podemos ser una tercera fuerza que practique una política basculante entre el Este y el Oeste. Allí donde el comunismo hace presencia no cabe esgrimir una neutralidad frente a la agresión. La política alemana está determinada por el objetivo central de crear a Europa, y de ella dependen también las relaciones de Alemania con los otros países. La amistad entre Francia y Alemania encuentra aquí su objetivo, y en este aspecto se cuidarán las relaciones con España. Estamos obligados a luchar por que España y Portugal ocupen aquel lugar en las organizaciones internacionales al que tienen perfecto derecho. Pero igualmente ruego a los amigos españoles y portugueses que se muestren dispuestos a aceptar ese lugar para hacerse cargo de los cometidos vinculados a la colaboración en los círculos europeos y atlánticos.

La fidelidad de Alemania a los acuerdos de Londres y de París está fuera de toda duda. Jamás utilizaremos los acuerdos como objeto comercial. Pero todo esto en modo alguno se contradice con la nostalgia alemana por la reunificación de la patria dividida; antes al contrario. Sabemos que lo más grande e importante de los acuerdos fué lo conseguido hasta la fecha en el camino de la reunificación. Y sabemos además que la eventual disposición de los rusos a las concesiones se interrumpiría inmediatamente si aflorase la más pequeña duda acerca de la seguridad de los acuerdos. Hasta el momento, la reunificación es sólo una demanda alemana. Ahora catorce naciones están obligadas a hacer lo mismo que ella. Con ello se ha conseguido más en favor de la reunificación que a través de patéticos discursos populares.

La evolución de Austria, ¿hace necesaria o posible otra evolución en Alemania? Indudablemente la firma del Tratado de Estado es un gran triunfo para Austria y para su prudente y avisado canciller. Lo cierto es que no significa limitación alguna de su mérito si se comprueba que solamente una determinada situación

política ha posibilitado el cambio de opinión de los rusos, y que esta situación fué provocada justamente por la consecuencia política exterior de las naciones europeas. No creo que los rusos estén dispuestos a continuar su política de compromisos en el caso de Alemania. Los presupuestos son totalmente distintos: Austria tiene siete millones de habitantes; Alemania, 70; Austria es ocupada conjuntamente por las cuatro potencias; Alemania está dividida *de facto* hace años; la integridad territorial austríaca permanece intocable; Alemania tiene graves problemas fronterizos, y ningún Gobierno alemán está facultado nunca para aceptar la frontera Oder-Neisse; y, sobre todo: el dominio sobre Alemania decide el destino de Europa. Por todo ello, el camino del neutralismo no es posible para nosotros. El pensamiento neutralista se ha desplomado en Alemania justamente a partir del Tratado austríaco. El mismo Ollenhauer, que había combatido con la mayor violencia la política de Adenauer, ha vuelto las espaldas a la idea neutralista. Tal es quizá el máximo triunfo de la política interior de Adenauer.

Así, pues, Alemania se ha convertido en el destino de Europa, y no sólo en el campo ideológico, sino también en el ámbito de cada una de las decisiones políticas. Y, por ello, la política alemana ha de seguir imperturbablemente el camino de Europa.

LA ACTITUD DEL CRISTIANO ANTE EL PROBLEMA DE LA COEXISTENCIA (*)

POR

GUSTAV GUNDLACH
DE LA UNIVERSIDAD GREGORIANA DE ROMA

Poco después de la Navidad recibí esta honrosa invitación a hablar de la actitud del cristiano frente al problema de la coexistencia. Algunos días más tarde, la cristiandad vivió la alegría de recibir de la pluma del propio Sumo Pontífice una profunda lección sobre idéntico tema.

Por ello me permito felicitar a mis lectores y felicitarme: a vosotros, porque en el problema de la coexistencia visteis no sólo una solicitud económica, sociológica y política, sino también una empresa cristiana de nuestro tiempo, que sabéis confirmada ahora por el Padre Santo. Y me felicito a mí mismo porque mis reflexiones pueden ganar en claridad y en directrices con la doctrina de Pío XII.

Desde el punto de vista cristiano, considero el problema de la coexistencia en tres órdenes de pensamiento: 1. La coexistencia como clima de nuestro tiempo. 2. La coexistencia como testimonio de realismo. 3. La coexistencia como plenitud de valores cristianos.

I. LA COEXISTENCIA COMO CLIMA DE NUESTRO TIEMPO

El clima de nuestro tiempo, la atmósfera en que se vive, es, por desgracia, la progresiva desconexión interna de los hombres. Este fenómeno guarda una considerable contradicción con el hecho actual de que en ningún tiempo los hombres se han conducido con mayor espíritu de colectividad. Los medios de comu-

(*) *Las ideas fundamentales del presente trabajo, titulado "Die Haltung der Christen gegenüber dem Problem der Koexistenz", fueron presentadas como ponencia en las Jornadas de la IV Reunión Internacional del Centro Europeo de Documentación e Información, celebradas del 31 de mayo al 4 de junio últimos en El Escorial. Su autor es profesor de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma y colaborador de los trabajos de la Santa Sede sobre el problema de la coexistencia. Aparece el trabajo en versión directa de Enrique Casamayor.*

nicación y de información se han desarrollado asombrosamente; los usos de la vivienda congregan a los hombres; el trabajo forma caravanas, que caminan diariamente hacia fábricas y oficinas; el descanso, incluso las vacaciones y el tiempo de asueto, se brindan más y más en forma organizada de grupos humanos más o menos numerosos; la libre economía de mercados o la economía dirigida cuentan ambas idealmente con un ámbito universal y también con la disponibilidad de la última energía laboral del hombre; los partidos políticos, las organizaciones profesionales, los Sindicatos y gremios agrupan a los hombres en grandes masas, y ante las ventanillas de sus oficinas, el moderno Estado de la previsión social agrupa a los beneficiarios como miembros de una mesa común.

Pero todas estas relaciones sociales mantienen en pasividad a los hombres; por decirlo así, los hombres sufren las relaciones: los hombres no crean las relaciones a partir de sí mismos. En realidad, sus mutuas relaciones internas van reduciéndose progresivamente, y hasta en la unidad religiosa y moral, jurídica y económica de la familia se injiere, con perturbación directa o indirecta, el estilo moderno de la producción y quizá más el imperativo del consumo. En resumen, los hombres van reduciendo progresivamente la realidad de sus mutuas relaciones internas. Tal es el clima de nuestro tiempo, y precisamente en él la palabra y el hecho de la coexistencia adquieren una significación especial. Significan un hecho sociológico dado (*Gegebenheit*) sin contenido propio, una mera yuxtaposición de hombres, en la que la esencia personal de éstos no participa interior y activamente. Significa más o menos algo accidental, algo adventicio, que, con el tiempo, tampoco permite enlazar vínculo alguno.

Se percibe la falta. Por ello, nuestro tiempo es tan frecuente en reuniones llamadas "Conversaciones" o "Asambleas". Pero, por otra parte, no se trata sino de objetivos organizados, "coloquios" en los que fundamentalmente no se utiliza un lenguaje común. "reuniones" que son enrucijada de caminos, pero a la que no desemboca un camino común ni de la que continúa un mismo camino. Tal es la mísera coexistencia como clima de nuestro tiempo.

¿Cómo han podido sentir los hombres esa ceguera para los valores objetivos de la naturaleza humana, que por sí solos constituyen y vitalizan la estructura interior de la vida social, esto es, la auténtica coexistencia? ¿Qué cosa ha arrebatado a los hombres

su interés por aquellas certidumbres, por aquellos objetivos y cualidades de la realidad social? ¿Qué les ha conducido a las relaciones interhumanas mezquinas, superficiales, o sea cuantitativas, en las que sólo un contado número de individuos, portadores de reacciones mensurables o como material para volúmenes estadísticos, se convierten en conocimiento exacto en todas las esferas vitales de la sociedad? En esta hora presente, de la que cabe creer todo lo malo, ¿qué le sucederá al mundo social con el empleo de los métodos de sociometría y del Instituto Gallup?

Es indudable que esta proclividad hacia la coexistencia exterior y cuantitativa se ha complicado asimismo por el hecho de que la guerra y la posguerra, con el abuso de los poderosos, han privado a todo valor humano de la dignidad y energía que ordenan la vida social; estos valores sirvieron para todo abuso y fueron utilizados frecuentemente como simple bambalina. Por añadidura, llegó asimismo la necesidad de lo más indispensable para subsistir, en un lamentable vivir al día.

Pero, a partir de entonces. ¿ha cambiado quizá la situación en el sentido de un indecible desarrollo de la técnica y de la productividad del trabajo? En modo alguno. Los celebrados lemas del producto social en continuo aumento, del nivel de vida siempre en superación y la disminución también progresiva de las cargas del trabajo diario han enfocado rectamente la mirada de los hombres hacia lo meramente cuantitativo de la realidad social. Es un crítico inoportuno y un extravagante idealista quien se plantea la cuestión, la decisiva cuestión de lo cualitativo de la coexistencia humana: esas cifras de impresión casi astronómica, ¿son idénticas con un bienestar humano, esto es, con una vida plenamente valiosa del hombre y de la sociedad?

Sin embargo, la pregunta está justificada tanto si el hombre todavía "está", con lo que guarda dependencia con el concepto de "bienestar", como si se encuentra en ese poderoso estar autónomo que es esencialmente el hombre como persona; o como si todavía permanece como señor de este mundo terrenal, o bien si no se le ha de valorar generalmente como alguien arrojado a la corriente de un tenebroso acontecer, que hoy se encarna en el progreso técnico. El neopositivismo, hoy tan frecuentemente dominador, matematizante y logístico, declina abiertamente toda respuesta a aquella cuestión indudablemente metafísica, y el existencialismo—hoy con igual poder de influencia—se decide en contra de la persona humana. Según el existencialismo, hemos de re-

nunciar a la esencia personal (*Personsein*), a la superioridad del sujeto sobre el objeto y asimismo también a la verdad auténtica en el reconocer y en el obrar. Según él, el hombre no es más que “encuentro” (*Befindlichkeit*), el lugar exacto en que se encuentra plenamente el ser; el sitio puntual en que acontece el ser.

La deducción práctica que, consciente o inconscientemente, aceptan muchos contemporáneos es la siguiente: el desarrollo técnico, con su multiplicada operación sobre la coexistencia de los hombres, ha de admitirse como una fatalidad, como un sino. Además, esta misma evolución obliga a los hombres a tolerarse mutuamente. Este fenómeno recibe el nombre de “fomento de las relaciones humanas”. Lo que significa propiamente un trocado “no interrumpas el juego”. Porque sobre el juego se cierne amenazador el fantasma de una concepción puramente cuantitativa de la existencia: la avidez de todos hacia el “más” y la angustia de todos ante el “menos”. La indignidad humana no puede ciertamente acabar con la lucha de clases.

Pero se nos conjura a confrontar la lograda coexistencia aparential, no con una norma, con una norma de la ordenación social, y en primer término, sobre todo, no con un cuadro de valores (*Ordnungsbild*), en cuyo centro se alce la persona. Por lo contrario, y en relación con el curso inevitable del acontecer, pagaríamos excesivo precio por la persona y por la ordenación de sus posibilidades. Esta actitud ha sido ya mantenida por el liberalismo, y hasta los sistemas totalitarios se han pronunciado como sus continuadores y sepultureros.

Este es el cuadro en que parece estabilizarse en Occidente la evolución hacia una mera coexistencia aparential de los hombres. Así lo quiere el clima de la época. Ciertamente, un cuadro bien mísero. Pero lo denunciamos aquí no como pretensión de un pesimismo cultural gratuito; no sería postura de cristiano. Presentamos la imagen de nuestro tiempo para denunciar entre nosotros la peligrosidad de ese modo de coexistencia. El mundo occidental, que se habitúa a vivir en una coexistencia meramente aparential vacía de valores, ha rechazado desde sus inicios la empresa aventurada de una coexistencia con el mundo oriental dominado por el comunismo. Porque este mundo, aunque sea comunista o simplemente tolere el comunismo, está precisamente conmovido desde hace años por el problema de los valores absolutos de la vida social. Si, en consecuencia, nosotros los occidentales, los “vacíos de valores”, tomamos contacto con el mundo comunista en la coexistencia, se-

remos indudablemente los más débiles, con debilidad hasta la renuncia, sea en la resistencia, sea en la concesión. Tal es en nuestra hora el gran peligro del clima occidental, donde, por desgracia, sólo se pretende el establecimiento de una coexistencia aparential y desespiritualizada entre los hombres.

Es lamentable señalar todavía que esta precaria situación se hará más peligrosa entre nosotros precisamente por cristianos. Creo en la marcha del cristianismo abandonando el Occidente como objeto de un juego teológico de ideologías. Sobre la base de un falso supernaturalismo se edifica una teología de la vida social y de la Historia, en la que simplemente la coexistencia no es, ni tampoco puede ser, problema propiamente "cristiano", ni como relación general entre hombres ni como relación concreta Este-Oeste. Esta teoría teológica (*Theologeme*) fija de tal forma la realidad del Hijo de Dios hecho hombre, de la Iglesia y de los cristianos a lo trascendente y eterno, que todos los elementos que son subsidiarios del cristianismo como comunidad histórica y humana se convierten en secundarios o, en cualquier caso, menos relevantes. De ahí que se niegue la existencia de argumentos propiamente "cristianos" contra el comunismo oriental como organización social. Por último, si Dios, como Señor de la Historia, quiere que la cristiandad cambie su representante temporal (el Occidente moribundo), entonces los cristianos hemos de cumplir el mandato de la *Historia Sagrada*, y debemos lanzarnos sin reservas, sin las llamadas exigencias cristianas, con los ojos cerrados, en la pleamar del nuevo y prometedor mundo del Este. Pío XII, en sus manifestaciones sobre la coexistencia, ha señalado como no católicas las concepciones fundamentales de aquel falso supernaturalismo, condenando nuevamente al comunismo como sistema. Y con esto ya es bastante.

2. LA COEXISTENCIA COMO TESTIMONIO DE REALISMO

Lo expresado hasta aquí afirmaba que la creciente ausencia de relación interna entre los hombres occidentales convierte la coexistencia en problema especial para el cristiano; y toda alusión del mismo a través de una fuga a lo sobrenatural es no católica. ¿Pero se solucionará el problema si se reclama a la coexistencia como fruto del pensamiento realista? ¿Y si se la interpreta como una liberación de todas las llamadas ideologías, que en la práctica complican exclusivamente las cosas para entorpecer las

soluciones necesarias? De esta opinión son los hombres de la vida cotidiana, los hombres de empresa, gentes de la economía y de la política: seamos, pues, realistas; exploremos concretamente a la coexistencia, en el tiempo y en el espacio de este mundo concreto.

Pero la economía no es, gracias al *médium* de la coexistencia, la gran ilusionista de la distensión. No *puede* serlo. El Santo Padre, en su Mensaje sobre la coexistencia, censura a los economistas de la escuela liberal. Bajo la dirección del inglés Cobden, estos economistas han disfrutado positivamente del mercado libre desde hace más de cien años; de ese mercado mundial idealmente indiscriminado de toda limitación y fronteras, como un paraíso de la coexistencia de individuos y pueblos, fructificado en todas las esferas de la vida. El decepcionante resultado es bien conocido; sus rasgos económicos más característicos son: la proporción inarmónica de la producción industrial y agraria en todos los países, la nerviosa querencia hacia el proteccionismo y los territorios no desarrollados, es decir, los territorios oprimidos en su propia vida.

Además, la economía sólo como coexistencia de los economistas en libre competencia en el mercado, idealmente en el libre mercado universal, ¿podría ser sencillamente la gran ordenadora de las relaciones humanas entre los individuos y los pueblos? Está claro que, en estas circunstancias, en modo alguno puede considerarse al mercado como producto (*Gebilde*) social. En sentido liberal, el mercado se limita siempre, si es caso, al concreto punto de la formación de precios. Esta formación se consigue, naturalmente, por la libre competencia bajo el único principio operante de las tarifas aduaneras (*Grenzkosten*), y de tal modo que siempre, en la oferta y la demanda, sólo una de ellas es realmente activa, mientras que el resto representa exclusivamente a la saturación. Así, pues, este mercado de la escuela ortodoxa liberal es el representante directo de un modo de coexistencia que carece de toda relación íntima entre los hombres y que es puramente aparential y cuantitativo. Y, así, este mercado no constituye un producto social con finalidad específica, producto que, como tal hacer y dejar hacer, vincula prácticamente a todos los interesados y conduce a la formación de precios. Por ende, nunca un acontecer de esta formación, concebido tan puntual y mecánica-cuantitativamente, puede ser la base de creación de mercados según el tipo tradicional de comerciante libre y, por tanto, la de la creación de la

economía como fuente de toda ordenación entre individuos y pueblos.

Y aún hay más. Quien considere cabalmente al mercado como producto social, según las leyes de su formación, no puede pasar por alto el problema de su desarrollo. En puridad, no puede considerarse como respuesta a la cuestión el hecho de que el tradicional liberalismo ortodoxo se proclame partidario de la libertad formal, puramente negativa, del *homo oeconomicus* abstracto, frente a la injerencia social. Este hombre se ha vengado prácticamente al madurar aquel rasgo característico de resultado decepcionante, al que nos referimos con anterioridad. Pero asimismo nos ha puesto sobre las huellas que conducen a indagar las leyes formativas del mercado como producto social: leyes propias, en las que se estructuran las esferas de la producción y del consumo. Pero no nuevamente en las vastas proporciones de lo abstracto, sino en última instancia en las leyes que la propia Naturaleza impone a la producción y al consumo de un pueblo cuando no quiere limitar su economía a la metrópoli, sino que aspira también a colonizar, y no se quiere vivir sólo en un presente, sino en la seguridad de las generaciones venideras. Así, pues, la coexistencia aparential, puramente formal-cuantitativa, en la economía se muestra, una vez más, insuficiente.

Esta realidad mantiene hoy día una validez absoluta si se considera que la función estructuradora del mercado libre, incluso como producto social, está condicionada especialmente por un increíble proceso económico de gran dinamismo. El desarrollo técnico, la producción ingente, la industria pesada y la coyuntura de ventas capitalizan el problema de la inversión y dificultan más y más la tradicional concepción de una libre coexistencia dinámica entre los economistas. Véase el problema que plantea a la coexistencia económica de los pueblos el simple hecho de que hoy los Estados Unidos de Norteamérica posean una elevada participación en el producto social del mundo, totalmente desproporcionada a su territorio y a la densidad de su población... Además, aún no se ha hecho mención de las diferencias de estructuración económica que existen en el Este y el Oeste, lo que en realidad no añade eficacia alguna a la coexistencia.

En resumen, se incurre en un falso realismo considerando a la economía manipulada desde el *médium* de la coexistencia, como la gran ilusionista de la distensión. La economía—así lo ha señalado el Santo Padre—puede contribuir a ello, y ciertamente en

gran medida. Pero en este caso ha de considerarse exactamente como una fase del proceso vital de la sociedad humana; ha de verse comprendida en la integridad de los fines humanos, de la que ininterrumpidamente debe recibir los principios de su ordenación. Pese a toda la angustia de los realistas ante las llamadas ideologías, a todos nos alcanza, pues, con la economía una coexistencia en plenitud de valores.

Idéntica repugnancia ante esta coexistencia auténtica y la misma debilidad por la coexistencia cuantitativa, puramente formal e íntimamente desvinculada, muestran los realistas de la política. Esta gente muestra absoluta conformidad cuando el Estado expresa justamente su autoridad; pero cuando es materia de ideología y no de realismo, cuando en cada caso no se acentúa el poder. Porque—y así se ha declarado siempre sobre el contenido de la estructuración estatal—para los realistas es sospechoso no la esencia de la mera ideología en tanto que vacía de propia fundamentación objetiva, sino el oculto designio de una voluntad previa de poder. En conclusión, para ese realismo en su expresión más acendrada, el Estado es *solamente* poder, portador de poder y no otra cosa. La relación internacional es, por tanto, coexistencia puramente aparential, moderadora del poder y cuantitativa.

Esta relación internacional cuenta sólo con dos posibilidades del llamado orden político realista: la coexistencia en equilibrio de fuerzas y la coexistencia de bloques de potencias con sus satélites. La primera posibilidad parece quedar a nuestras espaldas y haberse agotado, sobre todo porque el moderno lema de la ininterrumpida ascensión del nivel de vida no es compatible con los gastos de armamento, siempre crecientes. La otra posibilidad se alza ante nosotros, porque los inmensos bloques de potencias creen poder acabar de una manera u otra con aquella incompatibilidad mientras manipulan en parte con el *standard* de vida, particularmente de los satélites, y en parte operan asimismo en los Convenios de desarme.

Pío XII, en su Mensaje sobre la coexistencia, ha deplorado expresamente el fracaso de la Unión Europea de Defensa. Nos es dado interpretar su sentimiento sólo como aplicado al ámbito de los principios de la vida política, ni de la política cotidiana. El Papa vió claramente en la Unión Europea de Defensa un posible punto de partida para superar la coexistencia puramente aparential, moderadora del poder y cuantitativa, de los pueblos. De las palabras pontificias se desprende con claridad que el Papa se man-

tiene como enemigo declarado de la Unión Europea de Defensa para gentes que quieren permanecer en aquella falsa coexistencia. Es más, quieren reintegrarla a su forma primitiva: el equilibrio de fuerzas con el peligroso juego de las alianzas mutables.

Como dice el Papa, se trata del juego político de los Gobiernos nacionales del siglo XIX, donde se politizaba el contenido en sí no político de la nación, y se libraba más o menos al Estado de toda relación trascendente, de manera que en la práctica esterilizaba también los últimos residuos de otras fuerzas políticas de Europa, conservados todavía en su tradición cultural y cristiana. La imagen física de Europa sufrió asimismo una deformación funesta en virtud de un simple reforzamiento de los rasgos del nudo poder y acaso de una civilización secularizada. La empresa toda de la reposición de aquella falsa coexistencia es—y así nos es dado interpretar al Santo Padre—imposible económica y militarmente; falsa por principio y un peligroso ejemplo del nacionalismo para el resto del mundo, grabando además con imagen desalentadora los explosivos confines que el nacionalismo creó y mantuvo con intransigencia.

Así, pues, ha de tacharse de seudorrealismo al restablecimiento de la coexistencia falsa y puramente aparental, en el equilibrio de fuerzas. No otra cosa acontece con el criterio hoy en boga de la coexistencia, con la construcción de bloques de potencias y sus satélites. En nuestro caso, hoy como ayer vivimos con nitidez increíble un proceso político como proceso de potencias. Con los mapas que hasta hoy incluso representaron en su mayor parte las zonas de población de sociedades (*Familien*) bien organizadas, sucede al igual que con el técnico que en su estudio traza nuevas líneas sobre el papel en blanco. Desplazamientos forzosos de grupos enteros de población, la desconexión política por medio de zonas neutralizadas y la creación de satélites señalan el camino de los bloques de potencias hacia una novísima coexistencia puramente formal. La llamada política realista estriba en que los satélites fomentados por el exilio se encadenan por mero interés material al bloque de potencias, consolidando con las neutralizaciones el *status hic et nunc* entre los bloques de potencias. Esto es, afianzamiento de los menos poderosos, en virtud de la debilidad asegurada de los más.

Pero esta construcción no actúa libre de inquietudes. Porque está gravada por una vigilancia indispensable, por el permanente peligro de la injerencia, por la amargura de tener que velar a

largo plazo por el sacrificio parcial y por la unión igualmente parcial de los interesados. En esta construcción jamás interviene una genuina coexistencia portadora de una auténtica y consciente ordenación humana.

Nos hallamos ante el fracaso del seudorealismo de una coexistencia puramente aparential, formal-cuantitativa, tanto en la economía como en la política. No cabe pensar “gratuitamente” en cuestiones sociales, si es cierto que la sociedad como conjunto, y todas y cada una de sus esferas, constituyen una escala de valores y un orden último, y, por tanto, a través de toda casuística cuantitativa y objetivamente vinculada a sus fines. Por lo demás, lo cierto es que los políticos “gratuitos” del realismo se aíslan de los valores objetivos, pero jamás de las valoraciones subjetivas más terminantes. Cobden y sus partidarios vivieron del éxtasis ante el cosmopolitismo de los primeros liberales, o sea ante un producto objetivamente impugnable del racionalismo y de la ilustración. El historiador norteamericano Edgar Robinson, último intérprete de la labor presidencial de Roosevelt—el político que con tanta amplitud facilitó a los soviets el camino de la política coexistente de bloques de potencias—, opina que Roosevelt practicó su asombrosa política de concesiones frente a Stalin, fascinado por un sentimiento anticapitalista y antiimperialista conceptualmente discutible, que en puridad le hizo ver en el comunismo soviético un sistema de gobierno favorable al hombre medio. Escalofría pensar que el juicio de Robinson sobre el caso de Roosevelt tuviera que aplicarse también a la participación de los seudorealistas en la política actual: la carencia de principios éticos y morales, al fallar la base de una “filosofía política”.

3. LA COEXISTENCIA COMO PLENITUD DE VALORES CRISTIANOS

Para nosotros, la coexistencia consiste en una plenitud de valores cristianos, tanto como fundamento y contenido de la coexistencia general entre los hombres, cuanto como criterio firme en el que poder atacar el problema de la coexistencia Este-Oeste. Cuanto de positivo se ha referido al tema, fué expuesto claramente en lo principal en la primera parte de este trabajo, o sea en la crítica de la coexistencia como clima de nuestro tiempo y en la de la solución económica y política al problema de la coexistencia a través del seudorealismo.

Hemos de arremeter con todos los medios contra el espíritu

contemporáneo de una coexistencia humana solamente aparential, sin íntima relación y dada meramente en la cantidad. El cultivo espiritual, la educación y formación y la ejemplaridad sostenida deben fortalecer en los hombres, ante todo, la conciencia de la realidad efectiva de la creación divina, que es, asimismo, su mundo redimido. El cimiento de la realidad social es, por consiguiente, la coexistencia de los hombres, en su íntima vinculación como personas, como réplica semejante y, sin embargo, siempre distinta de la imagen de Dios. De lo contrario—y así lo han mostrado nuestros argumentos—, la coexistencia se convierte en pesado lastre. El ateísmo teórico, y aún más el ateísmo práctico, constituyen hoy un peligro político, y, a decir verdad, el primer peligro político.

Es fácil predecir lo que sucederá en lo futuro si Occidente persiste en su debilidad espiritual y los planes de coexistencia del Este sólo se realizan en cierta medida. Si, en este caso, los occidentales tenemos acceso libre al Este, todavía caben posibilidades. Pero el Este podrá mostrárenos más que hoy gracias a la infiltración. Especialmente, las zonas neutralizadas se le mantienen abiertas, ya que el Este aceptará todo intento de limitación como pretexto de injerencia, y nuestros llamados políticos realistas sufrirán las protestas por los amenazados intereses culturales cristianos, como un lastre perturbador de la coexistencia. Así, pues, los occidentales deberán confiar en las propias energías internas de sus miembros. Pero si éstos continúan en su debilidad ideológica, Occidente nada espiritual tendrá que defender, y, sobre todo, nada propio que transmitir. Ante tales circunstancias, pensemos en que sería una ilusión considerar las zonas neutralizadas como puente posible entre el Este y el Oeste.

Hemos de ensanchar la cabeza de puente de la coexistencia en plenitud de valores cristianos y, sobre todo, fortaleciéndola en su intimidad. Europa tiene que ser. Tiene que ser la primera patria grande de la cristiandad, a la que fué conducida no a través de un transcurrir ciego de la Historia, sino gracias a la libre providencia de Dios, Señor de la Historia, desde que “el tiempo se hubo cumplido”. Europa debe ser, según consta en el mundo entero, todo, no gracias a un poder externo, sino en virtud de la fecunda adaptación de la humanidad cristiana a la idiosincrasia de toda especie de pueblos y de razas. Europa debe ser lo que todavía persiste, tras el telón de acero, en los hombres que aún defienden el glorioso patrimonio cristiano o que en su *anima*

naturaliter christiana sienten nostalgias de la dignidad y libertad cristianas del hombre en todas las esferas de la vida. Esta Europa, que tiene su apoyo no en un Occidente unido y fortificado en lo político, sino en un Occidente que ha de unificarse y fortalecerse intelectual y cristianamente, es la cabeza de puente hacia la coexistencia, a cuyo través pueden encauzarse todos nuestros esfuerzos restantes, sin permitir, por otra parte, el paso a nuevas concesiones.

Todo esto no es, desde luego, cristianismo medieval en pleno siglo xx, ni una ideología del poder guarnecida religiosamente, a la que han falseado algunos historiadores del universalismo católico de aquella época. Tampoco es “catolicismo político”, del que hoy se deriva un despreciable y falso supernaturalismo no para juzgar cristianamente un sistema social con ventaja sobrenatural, pero sí para sufrirlo en caso de urgencia. Pío XII hizo ya las debidas aclaraciones en la Navidad de 1945, y ante los nuevos cardenales en febrero de 1946: la Iglesia no fué nunca, ni tampoco hoy lo es, la portadora de un imperialismo; pero la Iglesia tampoco es un producto quietista en la Historia, sino que es—según el Papa—“el principio vital de la sociedad humana”. Es coexistente con la sociedad humana, cuya estructura fundamental fué creada por Dios y sancionada por Él cuando el Hijo de Dios adoptó una verdadera naturaleza humana. Así es la Iglesia, en la que pervive el Hijo de Dios hecho hombre, coexistente desde la intimidad con la sociedad humana. En virtud de su propio *Dasein*, la Iglesia custodia la estructura fundamental de la sociedad y la protege y defiende, sobre todo gracias a la responsabilidad cristiana de cada creyente para la ordenación divina en todos los ámbitos del vivir. Quien pretenda una coexistencia sin o simplemente contra la Iglesia, sucumbirá, en perjuicio de la cuestión, a un sentimiento anticatólico que, por desgracia, influye más de lo que gusta confesar sobre la alta política. Pero la misma Iglesia ha confirmado prácticamente la renovación de su coexistencia cuando, en su alocución del 6 de diciembre de 1953, el Santo Padre esbozó los principios de la tolerancia en el plano del orden internacional moderno: pero esta aportación ¿se hará valer universalmente como núcleo de una coexistencia?

Ma- toda clase de reflexiones sobre el tema nos retrotrae a la base y núcleo de la realidad social, a la coexistencia de los hombres en íntima vinculación como personas, como réplica igual y, sin embargo, siempre distinta de la imagen de Dios en la Humana-

nidad y en sus valores. Ello no significa una supervaloración de la fuerza jerarquizadora de la persona frente al apremiante poderío de los procesos objetivos de la economía y la política, promovidos por la técnica. No hay duda de que el liberalismo sobrevaloró la libertad de la persona en la estructuración humana. Pero su defecto consistió en que en aquella materia de la realidad social distinguió una separación material. Y ello condujo el mundo de los hombres a una magnitud puramente cuantitativa, a cifras de individuos de libertad e igualdad formales y huecas de contenido espiritual.

La división material parece vengarse por doquier en la naturaleza inanimada; en el mundo social del alma humana se ha vengado ciertamente. La imagen organizada del equilibrio social fué arrancada a la finalidad objetiva y suministrada a lo mecánico. Ello significó el desencadenamiento general de una tendencia hacia los valores divisorios cuantitativos y el fomento de la minimización de la unidad familiar, el socavamiento de la inmutabilidad de la dimensión media de la propiedad y la supremacía de la gran metrópoli. Y asimismo significó una valoración del principio de la subsidiaridad de la función sociológica el cambio de rumbo de la competencia de los representantes del orden, abandonando definitivamente la línea de abajo arriba y, por último, la desembocadura en el centralismo.

Pero si, en santo temor ante el orden creativo de Dios, mantenemos intacta la materia de la realidad social y aquella coexistencia fundamentante, personal e interna en la plenitud de valores humanos..., entonces la persona creada en autenticidad social no será abandonada a desarrollos defectuosos ni tampoco se le exigirá excesivamente en la función ordenadora, en esta era de la técnica. No puede originarse un vacío del orden allí donde, en definitiva, la tiranía de la sociedad destruye la libertad.

Esta depuración interna de la estructura social será decisiva en el intelectual para el destino de la coexistencia entre Este y Oeste. Porque en nuestras manos de occidentales está el fortalecer este destino en la plenitud de valores cristianos y—por utilizar la terminología de Theodor Litt—retrotraerlo de la sociedad “artificial” a la sociedad “natural”. Pero si no sucede así, viviremos la tragedia de que una sociedad todavía fuertemente “natural” se transforme a ritmo acelerado en “artificial”. Sin embargo, no es imposible que, con el tiempo, se anuncien en Occidente las fuerzas defensivas de una genuina Humanidad.

Con todo, empero, no cabe justificar hoy una actitud confiada respecto a la coexistencia Este-Oeste. Los occidentales seguimos obligados a alimentar una desconfianza y una depuración crecientes y a fortalecernos en la plenitud de valores cristianos. Nuevamente, pues, recae sobre los cristianos la gran responsabilidad. Pesimistas y optimistas enjuiciarán variamente los frutos del cristianismo en la estructuración de la sociedad humana. Pero sabemos que el resultado no es definitivo. El Señor mismo no lo tomó en consideración. Los cristianos debemos ocupar en la Historia el puesto que nos corresponde y ser "testigos" del Señor "hasta los confines de la tierra". Tal es la auténtica actitud del cristiano en la hora presente de Europa. Es indudable que el futuro pertenece también a nuestra responsabilidad; pero no está en nuestras manos. Porque está escrito: "A vosotros no os incumbe conocer los términos y los plazos que el Padre ha ordenado en su poder."

Gustav Gundlach, S. I.
Università Gregoriana.
ROMA (204), Italia.

DENUNCIA DEL TIEMPO FUTURO

POR

MIGUEL ARTOLA

El estilo no es nuevo. En todos los tiempos ha habido gentes inspiradas o fantásticas que han descrito con más o menos detalles, con mayor o menor acierto, la estructura y los sucesos del mundo futuro. Desde las lamentaciones de Jeremías, como antecedente más remoto—"Los cuerpos de los hombres muertos caerán como estiércol sobre la haz del campo, y como manojos tras el segador, que no hay quien lo recoja" (1)—a la presente literatura profética, puede seguirse una línea continua de ciertos y falsos profetas. Dejando de lado el análisis de sus características singulares, para considerar el sentido del fenómeno general, echamos de ver la posibilidad de agruparlos a todos ellos en dos grupos únicos, en cuyo seno todos tienen cabida. Y es que ante el hecho del futuro, descartado el indiferentismo que ni siquiera el suicida posee, no hay sino dos únicas posibilidades: esperar o temer. Hay, por tanto, profetas progresistas, profetas vocingleros que cansan el aire al anunciar las innumerables maravillas que deparará el tiempo futuro. Les precedieron y sucedieron otros, cuyo descanso y alegría se cifraban en la nostálgica mirada al pasado, cualquier pasado, que de su condición de tal extrae su carácter ejemplar.

Tan elemental planteamiento del fenómeno profético nos hace rozar dos cuestiones fundamentales, que hasta la fecha no han merecido la atención de ningún investigador que las ponga en claro. Y yo, desde luego, ni soy el escogido ni tan siquiera el llamado. Habría que dilucidar, en primer lugar, el mecanismo mediante el cual el hombre llega a formarse una imagen del pasado --y para el caso, tanto del futuro-- y determinar la igualdad o semejanza de esta imagen que el hombre crea y luego ama con la realidad, tal cual fué o tal cual había de ser. Es evidente la existencia de un *proceso de simplificación*, en el que siempre se pierde gran parte de lo que fué o se ignora gran parte de lo que será. Y esta parte perdida del pasado o ignorada del futuro es siempre también la más cuojosa. El que mira atrás admira la dulzura de

(1) *Jeremías*, cap. IX, vers. 22.

vivir, a que en cierta ocasión se refirió Talleyrand al hablar del Antiguo Régimen, al tiempo que ignora la a nuestros ojos intolerable suciedad de una época que, a pesar de todo, cuanto dejó escrito vivió realmente a espaldas de la Naturaleza. El que, por el contrario, otea el futuro piensa en los innumerables adelantos técnicos que sin duda le esperan individualmente a la vuelta de unos años o a la Humanidad a la vuelta de unos siglos, sin pensar en el precio que su espíritu y su libertad habrán de pagar en compensación.

El profeta negativo tampoco se libra de este proceso de simplificación, y como siguiendo la natural tendencia de los hombres a conformar los hechos a sus tesis, mejor que éstas a aquéllos, destacará con tintas deliberadamente negras cuanto dentro de la evolución lógica pueda suponer regresión en cualquier sentido.

Contar los sueños, esperanzas de la Humanidad, sería una curiosa historia por hacer; pero aún lo es más determinar el carácter positivo o negativo de las profecías de una época y los elementos determinantes y característicos que las integran. Y, entre todas las épocas, la más interesante, por natural egoísmo, será la nuestra. El hombre del siglo xx, de mediados del siglo xx, sueña así.

En primer lugar, en esto, como en todo, es el heredero de sus padres y abuelos. De entre todas las épocas, los pasados siglos xviii y xix son el paraíso de las esperanzas. La opinión de los pocos se ha extendido a los muchos, y todos sueñan con un mundo mejor, que no se cansan de anunciar los apóstoles de la Ilustración, del Liberalismo, del Progreso, de un progreso que ha tenido un principio, y gracias a ellos carece de final, pues a través de sucesivos estadios (cada uno de los cuales mejora al anterior) el hombre avanza indefinidamente hacia un mundo en el que la ciencia habrá abolido el trabajo; en que la medicina habrá suprimido la muerte y el dolor; en que la filosofía habrá eliminado la tristeza y la angustia, nueva torre de Babel que el orgullo de los hombres quiso levantar hasta el cielo, y que, al igual que entonces, resulta ahora imposible por la diversidad de lenguas que los hombres hablamos.

Durante más de doscientos años, el hombre colocó la Edad de Oro en el futuro, en un porvenir que cada generación pensaba si no alcanzar, al menos, como Moisés, ver muy de cerca. Wells será el mayor y último representante de esta tendencia.

Antes y después de estos años hubo y hay épocas en que la

profecía es de signo contrario, en que el tenebroso presente entenebrece aún más el futuro en la esperanza de los hombres. Desde el temor del Milenario a nuestros días se suceden, alternando con las precedentes, y en varias ocasiones mezclándose con ellas, las profecías tristes, agoreras, cuya expresión popular es aquel viejo refrán, que dice: "Cualquier tiempo pasado fué mejor."

En nuestro siglo (mejor aún en los últimos decenios), sin entrar de momento en el análisis de las causas que lo determinan, hay que señalar, de una parte, la súbita aparición de una extraordinaria serie de textos proféticos, y, de otra, el común carácter negativo de todos ellos. En la actualidad cabría hacer una más entre las muchas subdivisiones utilizadas en las literaturas al uso para incluir a la literatura profética.

Después de H. G. Wells, el último de los progresistas, se inicia el nuevo ciclo. Lo inaugura—1922-1924—Zamyatin, un ruso, un comunista. Es curioso anotar al paso la coincidencia de ser en Rusia donde se produce el primer intento moderno de divinización del Estado. *Nosotros*, que tal es el título de la primera de las nuevas profecías negativas, fué causa de la condena del autor, que tuvo la suerte de lograr escapar a Francia en 1931. Poco después, Aldous Huxley, una de las inteligencias más despiertas de Occidente, captó el angustioso problema del hombre sumergido y sometido a un Estado maquinista divinizado, y presentó en *Brave New World*—la aguda sátira de un porvenir que en cierto modo ya es presente—la imposibilidad de subsistir el hombre, en su auténtica esencia y realidad, dentro de un mundo al que, si Dios no lo remedia, nos aboca irremediamente el tiempo. Citemos por esta época, aunque sólo sea de pasada, la genial obra de Charlot *Tiempos modernos* (1925), en la misma línea de la crítica huxleyana y con conclusión semejante a la de aquél, si se exceptúa el final, en que razones sentimentales de todos conocidas truncaron el lógico desenlace de la obra. Zamyatin, Huxley y Charlot son los precursores del nuevo estilo. La tesis común que mantienen, tan sólo fué posible a gente de tan aguda sensibilidad para distinguir el curso y la organización de la Historia cuando aún no lo es. Su obra, coincide con la época de los ensayos y realizaciones socialista, comunista y fascista. El mundo progresa, y no parece que la socialización o la máquina puedan llegar a producir efectos negativos. Durante años, sus anuncios van a seguir olvidados de todos. Si sus obras no se olvidan, acháquese a lo que tienen de comicidad o de valor satírico, no a lo que tienen de anticipación.

Los grandes procesos de Moscú, la segunda guerra mundial, la cibernética, los sueros de la verdad, la bomba atómica, terminan con las ilusiones, y a partir de 1945 brotan con una frecuencia desoladora las obras anticipacionistas, cada una de las cuales ofrece un porvenir más negro que la anterior. Sin pretender citarlas todas, pues en este mismo momento en que comienzo su historia, desde luego prematura, se escriben cada vez más libros proféticos, mencionaré los más destacados.

Al frente de la nueva promoción de profetas hay que colocar a George Orwell. Luchó en España con las Brigadas Internacionales, y este pequeño contacto con el comunismo le bastó para escribir en muy poco tiempo una crítica demoledora de los Estados totalitarios del presente—*Animal Farm*, que en la Argentina ha sido editada con ilustraciones y formato de cuento de niños, y posiblemente la mejor entre todas las obras anticipacionistas publicadas hasta la fecha—, 1984. Huxley, aturdido por las explosiones de Hiroshima y Nagasaki, escribirá en su refugio en las montañas de California *Ape and essence*, dantesca descripción del mundo después de *la Cosa*, nombre con el que sus criaturas literarias designan a la explosión o explosiones de bombas, que, cambiando su constitución física, los transformaron en auténticos engendros poseedores de varias cabezas, brazos o piernas. En Suecia (impresionada sin duda por las noticias y publicidad en torno a los detectores de mentiras, sueros de la verdad y demás productos técnicos o aparatos destinados a privar al hombre de su voluntad e incluso de su más íntima personalidad, de cuya efectividad fueron prueba, entre otros, los ya citados procesos de Moscú, y más recientemente el resonante del cardenal Myscensky), Karin Boye escribe una novela, en que describe los efectos de la *Kallocaína*, terrible droga, que la libre imaginación de su autora permite hacer muy superior por sus efectos a todas las conocidas y tal vez—conserve la esperanza—a las por conocer. Un español—Pedro Salinas—, sin duda impresionado como Huxley por las posibilidades de las nuevas bombas—la vida no le llegó para oír hablar de las *H. Bomb* y *C. Bomb*—, pero sin poder superar su condición y carácter de poeta, escribirá la regocijante y profunda historia que nos contó en *La bomba increíble*.

En Alemania, Franz Werfel—*Ster der Ungeborenen*—y Walter Jens—*El mundo de los acusados*—añadirán aspectos inéditos a un futuro descrito con extraordinario lujo de detalles. Finalmente, hace apenas unos meses, Jean Doutreligne—*La grande bagarre*—y

Arthur Koestler—*Ere of longing*, recientemente traducida como *La época del anhelo*—han aportado sus no despreciables pinceladas al cuadro de conjunto. Y éstos no son todos. Omito algunos—entre ellos, todo el género de la *Science fiction*, cuya sola enumeración considero labor casi imposible, y que, desde luego, poco tienen que hacer en esta Historia; e ignoro otros, sin olvidar las obras que en la actualidad se escriben sobre el tema.

Con todo, es posible utilizar lo ya existente a modo de material histórico y construir con ello, trasladándose aún a mayor distancia, y viendo el futuro como si ya fuera pasado, la historia de mañana.

Empezamos con un mañana que, aunque su autor lo pretende, tal no es sino el presente, al menos en su realidad esencial.

HOY. ARTHUR KOESTLER. "ERE OF LONGING"

El mundo por los años 50 del siglo XX era así: A Occidente en América; los Estados Unidos, el gran baluarte de la democracia; Europa, dividida por un telón de acero del lado de acá, del cual Francia vivía un clima "últimos días de Pompeya", en tanto del otro lado la Confederación de los Pueblos Libres, nuevo nombre de la antigua Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, se preparaba a engullir los restos de la pequeña Península europea, aún no asimilados. Las Misiones norteamericanas en Europa, siguiendo un sistema que parecía iba a hacerse tradicional en ellas, preparaban cuidadosamente la "Operación Noe", por medio de la cual salvarían en el último momento a aquellos pocos millones de europeos que más tarde servirían para preparar el desembarco y la ulterior "liberación" de los países ocupados por la Confederación de Pueblos Libres. Mientras tanto, los agentes diplomáticos de la Confederación preparaban listas no menos cuidadosas de aquellos ciudadanos que habrían de ser eliminados a la hora de la ocupación, a fin de imposibilitar todo intento de resistencia u oposición. La nueva Pompeya en que se había transformado la Europa occidental ofrecía, a pesar de todo, un extraordinario atractivo sobre las gentes del otro lado del telón, y eran frecuentes los casos de lo que, según la terminología de la época, se decía "pasar a Capua". De entre los casos célebres de evasión ocurridos por los años 50 cabe destacar el de Leo Nikolaievich Leontiev—"héroe de la cultura y alegría del pueblo"—, cuya mujer se suicidó durante una estancia de aquél en el extranjero, con la esperanza de libe-

rarlo y que escribiese el "único libro sincero de su vida". La posterior historia de Leontiev, su vida como recitador de poemas revolucionarios en un cabaret parisiense y su posterior extradición, acusado de malversación de fondos y de denunciar a inocentes, tuvo escasa resonancia, y poco después se olvidó en el mundo, preocupado por la inminente invasión de los "confederados". Sin embargo, tampoco todo marchaba bien del otro lado del telón. Una nueva secta—"los liberados del miedo"—había descubierto que la única razón por la que los hombres aceptaban la tiranía era el miedo, de donde habían deducido que si se liberaban del miedo, la tiranía sería sustituida por la libertad. Y puesto que los objetos del miedo son los sufrimientos físicos y morales, el camino para la liberación consistía en inmunizarse al dolor por medio de flage-laciones y automutilaciones, así como no crear ningún afecto o lazo de ninguna especie con otros individuos.

Entre la Confederación y el resto del mundo existía un estado de tensión permanente, que se manifestaba por una sucesión de crisis semestrales, en que se creía inminente la guerra. Tal situación había llegado a constituir un hábito, y las personas vivían, a pesar de ella, con grandes esperanzas durante el medio año de tranquilidad y en una orgía de angustias durante los días o semediedo, de donde había deducido que si se liberaban del miedo, manas de cada crisis. Y la vida seguía. Las reclamaciones diplomáticas eran tan frecuentes, que todos los países habían adoptado unos formularios impresos de protesta.

MAÑANA. JEAN DOUTRELIGNE. "LA GRANDE BAGARRE" (2)

Berlín estaba por entonces dividido en cuatro gobiernos, los más importantes de los cuales eran el americano y el ruso. La noche de Pentecostés de uno de los años 50, el mariscal que gobernaba la zona rusa, después de una brillante recepción, que tuvo por marco la antigua residencia de un canciller hitleriano, desarrollaba la ofensiva inicial de lo que se llamaría andando el tiempo guerra mundial número 3.

Los americanos y sus aliados, reducidos desde el primer momento a la zona del aeropuerto de Tempelhof, hubieron de formar el cuadro como en épocas aún más pretéritas, sólo que esta vez se hacía en el aire. Después de sacrificar todos sus tanques y una buena cantidad de sus bombarderos y hombres de guarnición en aquella trampa, el general que mandaba la zona americana logró

(2) Jean Doutreligne: *La grande bagarre*. París, 1951.

retirarse sobre Francfort. Entre tanto, los rusos no habían perdido el tiempo, y una flota aérea había destruido los aeropuertos de Alemania occidental, y todas las grandes bases de aviación del continente habían quedado machacadas antes del alba. El mayor esfuerzo, sin embargo, se concentró sobre las Islas Británicas e Irlanda, donde, a las tres de la mañana, “una alfombra de bombas atómicas—varios centenares—o de bombas de hidrógeno (aún no se podía precisar nada) había liquidado las Islas Británicas e Irlanda en algunos segundos (3). El litoral del continente frente a las islas había sufrido, hasta una profundidad de 15 ó 20 kilómetros, los efectos mortíferos de las radiaciones, y al borde de esta zona mortal se señalaban fantásticos movimientos de pánico que amenazaron el desarrollo de las operaciones militares.

A la misma hora, en Estados Unidos, de resultas de un sabotaje hábilmente preparado por la Embajada soviética y las quintas columnas comunistas, habían volado todos los grandes centros atómicos del país, y junto con ellos las quince mayores ciudades. El balance de la operación se calculaba en los primeros momentos—cifras que jamás hubo ocasión de confirmar—entre los 27 y 28 millones de muertos.

La situación en este momento se encontraba, dentro de lo previsto, en el “Plan Grog”. La reacción proyectada consistía en cortar Europa en dos, en el punto límite del avance soviético, por medio de un bombardeo atómico en tapiz, que cubriese Europa, desde Dinamarca a Venecia, “con una zona de reacción de una profundidad de 125 kilómetros” (4). En tanto llegaban las escuadriñas basadas en América. los aparatos que quedaban en Europa aplastaban Berlín, donde no quedaban sino tres millones de alemanes, que perecieron entre las ruinas de su antigua capital.

Horas más tarde, una inmensa flota aérea procedente de Estados Unidos realizaba con perfecta sincronía, con objeto de evitar las reacciones en cadena, el corte de Europa en dos, a excepción de la zona Colonia-Maguncia, donde la previsión del alto mando ruso había concentrado toda su caza, logrando mantener abierto un boquete, por el que, poco después, introducía sus divisiones blindadas. La operación resultó un fracaso, y costó, aparte de las pérdidas militares, la vida de unos 30 millones de hombres de diversas nacionalidades. Los rusos bombardearon en represalia la Ciudad Eterna. Murieron en el bombardeo el Papa y la mayor

(3) *Ibid.*, pág. 36.

(4) *Ibid.*, pág. 41.

parte del Colegio Cardenalicio, que permanecieron fieles a su misión, juntamente con varios millones de italianos.

Tras el bombardeo atómico, el frente activo quedó limitado al espacio Mosa-Mosela, donde ambos combatientes concentraron todas sus fuerzas. Los sabotajes y las rebeliones eran incontables, y pocos días después, cuando aún se luchaba en Luxemburgo, los comunistas franceses proclamaban la República Popular Francesa con sede en Valenciennes, entregándose a continuación a una orgía de sadismo, torturando, saqueando, violando y destruyendo todo lo que no estaba incurso en la más exaltada demagogia.

Después de la guerra atómica, excesivamente onerosa, ambos Ejércitos se limitaron al uso de las armas clásicas. América y las bases soviéticas de Europa y Asia se bombardeaban ininterrumpidamente con millares de bombas cohete, que caían por todas partes al azar, causando en ocasiones millares de muertos.

El mando americano, con objeto de poner fin al continuo avance ruso, proyectó un nuevo bombardeo atómico en tapiz sobre la línea Aisne-Mosela, que la progresión de las columnas rusas obligaron a sustituir por el Rennes-Orléans-Suiza, y más tarde, la revolución de Italia y la Francia del Sur por el Biarritz-Perpiñán, acompañado de la retirada del Ejército a España, a la que el abandono estratégico, consecuencia de premisas políticas más o menos remotas, había mantenido en una situación de atraso, que hizo decir al jefe supremo de las fuerzas norteamericanas a su llegada a la Península: "Hay sórdidos cálculos políticos que son verdaderos crímenes" (5).

En España, los aliados recibieron la ayuda del Ejército nacional, que en su primer combate rechazó, en un asalto a la bayoneta, a las divisiones rusas que avanzaban sobre San Sebastián después de ocupar Irún y Fuenterrabía. Entre tanto, el G. C. G. se estableció en Toledo, y preparó para la siguiente noche el bombardeo atómico del norte de los Pirineos. La operación (un éxito indiscutible) coincidió con otra semejante, por la que los rusos atomizaron la faja de tierra comprendida entre Asturias y la desembocadura del Ebro. El Ejército español, cogido entre ambos bom-

(5) *Ibid.*, pág. 131. "Hemos negado a los españoles durante años—añadió— las máquinas de que tenían necesidad y de las que nosotros no sabíamos qué hacer, el trigo que quemábamos, las patatas que se pudrían, los productos de consumo que estábamos obligados a arrojar a la basura. Estábamos siempre dispuestos a prestar a los peores deudores, a entregarles nuestros motores, nuestro algodón, nuestros cereales; pero este pueblo debía perecer frente a nuestras riquezas, porque sus dirigentes no eran del gusto de algunos de nuestros jefes y porque su fe desagradaba a algunos de nuestros clanes" (*ibid.*, pág. 130).

bardeos, resultó aniquilado. Al día siguiente, los rusos descendían en grandes masas sobre Andalucía, a la sazón prácticamente indefensa, y aquella misma noche comenzaban la ocupación de las ciudades del centro de España. Naturalmente, hubo que emprender la retirada, esta vez sobre el Océano.

Tras la guerra venía la organización. Los rusos se entregaron a la faena de liquidar no sólo a sus enemigos, sino también a los partidarios de la víspera, a los que sabían "ávidos de poseer, irremediabilmente individualistas o anarquistas", llevando a cabo la promesa, muchas veces expuesta por el gobernador de Berlín: "Europa debería, también, volver a empezar desde la nada" (6). Las bombas atómicas, los motores, la represión, la habían casi reducido a cero. Los supervivientes—milicianos rojos y masas amorfas—fueron reunidos en las capitales, a fin de mejorar las razas eslavas y asiáticas, desapareciendo en dirección al Este. Las mujeres fueron ocupadas en enterrar a los muertos y en descombrar las ciudades. Meses más tarde comenzaron a llegar columnas de civiles, hombres y mujeres (ucranianos, polacos, húngaros, kalmukos, kirgisos, turcomanos, toda clase de individuos del oriente de Europa y de Asia), que se establecieron en *kolkhoses* instalados al efecto, y que fueron bautizados con nombres rusos. En la escuela no se enseñaba sino el ruso.

La guerra continuó aún durante varios meses, una guerra limitada al metódico bombardeo por cohetes, alternando con la liquidación de Moscú y Kiev en un afortunado *raid* americano. Existía un frente teórico de ambos lados del desierto del Sáhara, pero la guerra languidecía. Aprovechando la oportunidad, en Africa surgieron los Estados Unidos africanos.

VEINTE AÑOS DESPUÉS. GEORGE ORWELL. "1984"

A fin de caracterizar tan sólo los momentos fundamentales, habremos de dejar pasar veinte años. Veinte años más tarde, el mundo había cambiado mucho, pero siempre siguiendo las mismas directrices. En 1984, el mundo se había definitivamente escindido en tres grandes Estados: Eurasia, Oceanía y Estasia. "Con la absorción de Europa por Rusia y del Imperio Británico por los Estados Unidos, dos de las tres potencias principales estaban ya constituidas efectivamente. La tercera, Estasia, no apareció como unidad distinta hasta después de una década de luchas confusas. Las

(6) *Ibid.*, pág. 165.

fronteras entre los tres Estados son en algunos sitios arbitrarias; en otros, variables, según la fortuna de la guerra; pero siguen, en general, las trazas geográficas.

"Eurasia comprende toda la parte norte de los continentes europeo y asiático, desde Portugal hasta el estrecho de Behring.

"Oceania comprende las Américas, las islas del Atlántico, incluidas las Británicas, Australia y el sur de Africa.

"Estasia, menor que las otras y con una frontera occidental menos clara, comprende China, las islas del Japón, una porción importante, pero variable, de Manchuria, Mogolia y el Tibet" (7).

Entre las fronteras de los tres Superestados se extendía un cuadrilátero, cuyos vértices ocupaban aproximadamente Tánger, Brazaville, Darwin y Hong-Kong, que contenía alrededor de una quinta parte de la población del globo.

Desde 1959, los tres Superestados se encontraron en un estado de guerra permanente por la posesión del cuadrilátero central y del Polo Norte, según sistemas de alianza que variaban con mucha frecuencia, y en las que el equilibrio de fuerzas impedía alcanzar el final por la aniquilación de una cualquiera de ellas (8). En 1984, momento del que ahora hacemos la historia, Oceanía estaba aliada a Estasia y ambas en guerra con Eurasia. Hay que notar, sin embargo, que la guerra en ningún momento se extendía más allá del cuadrilátero mencionado.

Y ahora penetremos dentro de uno cualquiera de los tres Estados (9), y veamos los cambios ocurridos en estos veinte años. Tomemos por ejemplo Oceanía, y de Oceanía la ciudad de Londres, que por un destino milagroso ha conservado su nombre. El país está gobernado según un sistema dictatorial, a cuyo frente figuraba un ser que nadie había visto jamás, a no ser en el cine, la televisión o en los grandes carteles que cubrían la ciudad, y que recibía el nombre muy significativo de *Big Brother* (10). "*Big Brother* es infalible y todopoderoso. Todo éxito, toda realización, todo descubrimiento científico, todo conocimiento, toda sabiduría, toda felicidad, toda virtud son considerados como emanados direc-

(7) G. Orwell: 1948, pág. 224, 5.

(8) "Las fuerzas están demasiado igualmente repartidas y las defensas naturales son demasiado formidables. Eurasia está protegida por sus vastas extensiones de tierra; Oceanía, por la anchura del Atlántico y del Pacífico; Estasia, por la fecundidad y la habilidad de sus habitantes" (*ibidem*, pág. 225).

(9) En los tres Estados existían partidos—Angsar en Oceanía, el Neobolchevismo en Eurasia, el Culto de la Muerte en Estasia—que tenían la voluntad consciente de perpetuar la falta de libertad y la desigualdad.

(10) "Nadie ha visto jamás a *Big Brother*. Es una cara en los periódicos, una voz en el telecran (pantalla de televisión)" (*ibid.*, pág. 251).

tamente de su dirección e inspiración" (11). Se creía que no moriría jamás, y existían dudas acerca de la fecha de su nacimiento.

Debajo de *Big Brother* está el *Partido Interior*, unos seis millones de individuos, aproximadamente un 2 por 100 de la población de Oceanía. Viene a continuación el *Partido Exterior*, considerado como las "manos" del Partido si se compara el Interior con su "cerebro". Más abajo aún, las masas amorfas, denominadas proletarias, constituyen un 8 por 100 de la población (12). Finalmente, en el escalón más bajo, las poblaciones esclavas de las tierras ecuatoriales no constituían un grupo permanente y necesario de la estructura general. El país se gobierna por cuatro únicos Ministerios: el Ministerio de la Verdad, que se ocupaba de las diversiones, de la información, de la educación y de las Bellas Artes; el Ministerio de la Paz, que se ocupaba de la guerra; el Ministerio del Amor, que cuidaba del respeto a la ley y al orden; el Ministerio de la Abundancia, que era responsable de los asuntos económicos (13). El Ministerio del Amor, considerado el más importante, era, según un testimonio contemporáneo, "el único realmente espantoso" (14). No tenía ninguna ventana. Nadie entraba en él a no ser por un asunto oficial. De él salían las cohortes de la Policía del Pensamiento, encargada de descubrir el delito de pensamiento, y en él se organizaban igualmente los diarios *Dos minutos del odio*, dedicados a estimular la disciplina interna y a fomentar la psicosis de sitio, considerada como la más conveniente para el mantenimiento de la autoridad.

El año 1984 no fué el término de la evolución, sino un momento de su desarrollo. Por ejemplo, en el lenguaje el *Novlangue* no suplantó en el uso diario al *Ancilangue*, antiguo inglés, sino hasta pasado el 2000; pero ya en esta época era el idioma oficial utilizado en la prensa y en los documentos públicos. La causa de la creación de la nueva lengua no era sólo el deseo de crear un modo de expresión particular a los miembros del Partido (*Angsoc*), sino el hacer imposible la expresión de pensamientos y sentimientos contrarios a la ortodoxia y que podían ser causa del delito de *doble pensamiento*: "La invención de palabras nuevas, la elimina-

(11) *Ibid.*, pág. 207.

(12) Vivían en los suburbios y en los campos entregados a trabajos viles, abandonados a sus instintos, sin educación y sin otra vigilancia que la indispensable para eliminar de entre sus filas a los elementos que podrían llegar a formar un movimiento o constituir un peligro para el Partido. Por lo demás, como decía uno de los *slogans*, "los proletarios y los animales son libres".

(13) *Ibid.*, pág. 15.

(14) *Ibid.*, pág. 15.

ción sobre todo de las palabras indeseables, la supresión en las restantes de todo significado heterodoxo y, lo más posible, de todo significado secundario, cualquiera que fuese, contribuía a este resultado" (15). A más de la supresión de los vocablos poco ortodoxos, se consideraba como un fin en sí el empobrecimiento del lenguaje, y no se dejaba subsistir ninguna palabra de la que fuese posible prescindir (16).

Las relaciones entre los sexos habían sufrido enormes transformaciones, que merecen se les dedique un párrafo. El Partido no podía consentir que hombres y mujeres, especialmente sus miembros, se entregasen a una fidelidad y devoción distintas de la suya. De aquí el origen y creciente extensión del movimiento antisexo entre la juventud y la constitución de la Liga Antisexo de los Jóvenes, que se destacaba en las calles por sus uniformes y sus cinturones rojos con una banda, en que se leía el nombre de la Liga. Tácitamente, el Partido toleraba, o al menos castigaba levemente—cinco o seis años de trabajos forzados—, las relaciones con mujeres de una clase depravada y desheredada; lo que no consentía en ningún modo era el amor ni tan siquiera la atracción sexual entre miembros del Partido. "Todos los matrimonios—dice Orwell—entre miembros del Partido debían ser aprobados por un Comité asalariado, y aunque el principio no se hubiese establecido jamás con claridad, se negaba el permiso siempre que los miembros de la pareja en cuestión daban la impresión de encontrarse atraídos físicamente" (17). El único fin del matrimonio admitido era el de procrear hijos para el servicio del Partido, y siempre por parejas de las que existiese la certidumbre que se resultaban mutuamente desagradables.

Tal era la vida por los años de 1984.

EL ESTADO PERFECTO. A. HUXLEY. "BRAVE NEW WORLD" (18). ZAMYATIN. "NOSOTROS"

En primer lugar, es el Estado único. Aquellas anacrónicas divisiones que aún imperaban en el siglo XX han desaparecido. Hubo que hacer aún muchas guerras—*la gran guerra de los Descientos*

(15) *Ibid.*, pág. 360.

(16) Para más detalles acerca de los fines y medios del "Novlangue", véase el apéndice titulado "Los principios de la Novlangue", págs. 359 a 374.

(17) *Ibid.*, pág. 84.

(18) A. Huxley: *Brave New World*, versión esp. publicada en Barcelona en 1947.

Años, la guerra entre la ciudad y el campo (19)—; pero, al final, se llegó a la realización de aquel sueño multiseular, puesto que —según pensaran los hombres—acabados los Estados, acabadas las guerras. Fuera del Estado no había nada si se exceptúan las grandes “reservas” de salvajes no asimilados, mantenidos en territorios remotos, aislados por la “gran Muralla Verde que rodea al Estado único”.

El Estado único continúa manteniendo el sistema rígido que anteriormente se usara. A su frente, el sucesor de *Big Brother* era *Su Forderia* (Huxley), *el Benefactor* (Zamyatin). La jerarquización social ha avanzado mucho, y en esta época se produce desde antes de la formación de los seres en gigantescas fábricas estatales, donde son engendrados los futuros individuos de las categorías Alfa, Beta, Gamma y Delta en que se divide la sociedad, según los grupos Bokanovsky. Formados en gigantescas incubadoras, en que desde antes de su “nacimiento”—decantación—reciben una educación hipnopédica—repetición continuada durante el sueño de determinados principios morales—, “los niños Alfas van de gris. Trabajan mucho más que nosotros, porque son prodigiosamente inteligentes. La verdad es que estoy muy satisfecho de ser un Beta, pues no tengo un trabajo tan pesado. Y, además, somos mucho mejores que los Gammas y los Deltas. Los Gammas son unos tontos. Visten de verde. Y los niños Deltas, de caqui. No, no, no quiero jugar con los niños Delta. Y los Epsilones son aún peores. Son demasiado tontos para aprender...” (20). Modulan su espíritu de manera imborrable para toda su vida, y cuyo fin es, según palabras del director de una de las incubadoras, “hacer que cada uno ame el destino social, del que no podrá librarse” (21).

Cada casta vivía en un completo aislamiento con relación a las demás, alejados por el color de su piel y de sus vestidos uniformes: negro para los Epsilones, caqui para los Deltas y verde para los Gammas.

La alta dirección de la política corresponde a un Consejo de Inspectores, cuyos miembros, en número de diez, se dividen el gobierno del mundo según zonas geográficas.

Aun después de realizado el Estado único, el Consejo de Ins-

(19) Zamyatin: *Nosotros*. Ap. J. Pabón: “Bolchevismo y literatura”, pág. 120.

(20) *Brave New World*, pág. 34: “Cien repeticiones tres noches por semana durante cuatro años. Sesenta y dos mil cuatrocientas repeticiones hacen una verdad.”

(21) *Ibidem*.

pectores hubo de enfrentarse con numerosas disidencias internas. Las ametralladoras terminaron con ochocientos que practicaban la vida sencilla en Golders Green, por su oposición a las doctrinas económicas, cuya formulación hipnopédica era: "Vale más desechar que remendar. Cuanto más remiendo, más pobre me siento." Más tarde, la matanza del British Museum, en que fueron exterminados con gases de sulfuro de dicloretilo dos mil fanáticos de la cultura, llevó a los inspectores a la conclusión de que nada se conseguía con la fuerza, y que eran mejor los métodos lentos del acondicionamiento, de la ectogénesis y de la hipnopedia.

La diferenciación de castas fué otra conquista lenta. Primeramente se realizó en el año 473 de N. F. (nuestro Ford) un experimento en la isla de Chipre, que fué encerrada y recolonizada con una hornada de 22.000 Alfas preparada especialmente, a quienes se entregó maquinaria industrial y agrícola, y se les dejó la libertad de gobernarse por sí solos. El resultado fué una guerra civil en menos de seis años, como consecuencia de la igualdad de todos los individuos, que mató diecinueve de los veintidós mil, momento en que los supervivientes pidieron a los inspectores mundiales reasumieran el gobierno de la isla. Según palabras de uno de éstos, "la población óptima es como el iceberg: ocho onzas bajo el agua y uno encima" (22).

El progreso material producto de la ciencia llegó a ser tan extraordinario como para permitir la reducción de las jornadas de trabajo a tres o cuatro horas como máximo. Sin embargo, después de otro desgraciado experimento llevado a cabo en Irlanda, se acordó mantener las viejas jornadas para evitar el problema insoluble de las horas suplementarias de ocio.

El resultado fué el Estado perfecto, cuya característica más acusada era la estabilidad, la oposición a todo cambio en cualquier sentido (23), considerado como una añagaza a la estabilidad conseguida, oposición que se extiende a la ciencia pura, considerada como potencialmente subversiva.

Zamyatin nos describe aquellas realizaciones especialmente al tratar de las últimas realizaciones que precedieron a la estabilidad del Estado, de la extirpación de la imaginación, último obstáculo en el camino de la felicidad por medio de una triple aplicación de rayos X. Después de esto se llega a la plena realización

(22) *Ibid.*, pág. 177.

(23) "No hay civilización sin estabilidad social. No hay estabilidad social sin estabilidad individual" (*ibid.*, pág. 44).

de la felicidad, lograda a través del sacrificio de la libertad y de las consecuencias de ella derivadas (24).

Las vidas de los habitantes del feliz Estado mundial son exactamente iguales en ambos autores. Ambos coinciden en señalar la existencia de "reservas" salvajes fuera de las fronteras del Estado, salvajes alejados de los adelantos de la civilización. Dentro de las fronteras está todo científicamente regulado, desde el trabajo distribuido a cada individuo de acuerdo con su casta, hasta las diversiones e incluso el amor, que en ningún caso debe ser personal o permanente. Para superar los posibles momentos de crisis se creó el *soma*, maravillosa droga que produce el efecto del vino, o las drogas corrientes, sin tener, como éstas, consecuencias negativas o humillantes, cuyo uso fomentaban determinados textos hipnopédicos, como los siguientes: "Un centímetro cúbico cura diez pasiones" o "Un gramo te pone contento".

Y así se alcanzó la paz y la felicidad.

EL FIN DEL FUTURO. PEDRO SALINAS.

"LA BOMBA INCREÍBLE" (25)

Pasaron muchos años, tal vez siglos, y todo seguía igual en el Estado feliz y pacífico que ahora se llamaba el E. T. C. (Estado Técnico Científico), que Huxley y Zamyatin describieran en sus obras, hasta que un día... Hasta que un día, en la *Rotonda de la Paz*, nombre que, debido a un curioso fenómeno de inversión de términos, mencionan todos los autores citados, y que no era sino un Museo de la Guerra, apareció una bomba que, por sus peculiares características, el mencionado cronista califica de increíble, y describe con las siguientes palabras: "La forma, muy extraña, más bien oval que esférica, algo así como un huevo, pero más aplastada. El color no era el frío brillante del metal, sino tirando a cárdeno" (26). Sin embargo, su ominoso interés radicaba en un latido interno, perceptible al pegar el oído contra la vitrina de cristal en que yacía.

La bomba fué dejando una estela de muertos entre las personas que entraron más íntimamente en su contacto: el conserje de la *Rotonda de la Paz*, muerto de la impresión; el director del mismo, electrocutado accidentalmente al ser sometido a la prueba de

(24) "Felicidad sin libertad o libertad sin felicidad. No hay otro sentido. *Tertian non datur*" (*ob. cit.* J. Pabón, *ob. cit.*, pág. 120).

(25) Pedro Salinas: *La bomba increíble*. Buenos Aires, 1950.

(26) *Idid.*, pág. 21.

un *veritectógrafo* (27). Finalmente fué entregada, después de un plebiscito nacional, a una Comisión de científicos, presidida por el doctor Mendía, decidido partidario de desentrañar el peligro encerrado en la bomba, sin preocupaciones por la posibilidad de una posible explosión que aniquilase el país.

Aún entonces, a pesar de la identificación del Estado con los límites geográficos del mundo, persistían dentro de sus fronteras grupos no asimilados, "adeptos a creencias desacreditadas por la ciencia positiva, pero de tan buen arraigo que se resistían a morir" (28), y que por un milagro evidente practicaban "el antiguo culto de la religión católica, tolerado como todos, pero en vía de desaparecer ya" (29). A uno de estos grupos pertenecía Cecilia Alba, personaje que pondrá fin a esta historia.

Después del victorioso plebiscito, dos sabios del país se hicieron cargo de la bomba, y con exquisitos cuidados, por temor a una explosión, la trasladaron a unos inmensos y remotos laboratorios de pirobalística, cercados por una alambrada electrificada y controlados permanentemente por escuadrillas aéreas de vigilancia y protección. Una vez alcanzado aquel refugio de la ciencia, comenzaron las pruebas a cargo de grupos de investigadores, que se relevaban cada seis horas.

Los resultados, sin embargo, no correspondieron ni a los adelantos de la ciencia ni a la fe que hasta entonces se había tenido en ellos; pudieron clasificarse, sin duda ninguna, en el turno de lo impar y portentoso. Cuando dos ayudantes, no sin cierto esfuerzo, acarrearón la bomba hasta una báscula de precisión, se inauguró el asombro. La aguja ni siquiera se estremeció. Aunque se rehicieron las pruebas una y mil veces, la báscula, tan sensible a cualquier otra masa, permaneció muda cuando en su lugar recibió la bomba. "Como si en una pantomima de circo dos ayudantes hubieran fingido colocar sobre ella algo que se suponía llevaban en unas manos realmente vacías" (30). Lo mismo ocurrió en las restantes pruebas. "Golpeado con un percutor, no devolvía son alguno; tocado con ácidos, no daba reacción de ningún género; y aquel ruido, el tictac incesante, que el oído más lerdo percibía golpe por golpe, no lo acusaba ningún registrador de sonido" (31).

(27) "Portentoso ingenio, a tal punto de perfección desarrollado, que averigua sin fallo si un hombre miente o dice verdad" (*ibid.*, pág. 53).

(28) *Ibid.*, pág. 80.

(29) *Ibid.*, pág. 81.

(30) *Ibid.*, pág. 118.

(31) *Ibid.*, pág. 119.

La bomba no se reveló hasta el día en que Mendía, perdida su objetividad científica, la acuchilló en un momento en que su odio superó a su espíritu científico, causándose la muerte a continuación con el mismo cuchillo, feliz de haber logrado tan gran victoria final. Y entonces ocurrió lo más increíble: “De las bocas de las heridas salían, a par con el plañir, surtidores de burbujas rojizas, tan densas que parecían chorros de sangre... La bomba se fué abriendo. No es que estallara. Ni estampido horrísono, ni detonación descomunal; lo que le salía de dentro era un gemido de tal calidad que sólo en dolor y garganta de hombre podía originarse, porque inmediatamente se agrandaba, creciéndose a tal volumen, a tal desgarradora intensidad, que ningún pecho humano ni ninguna humana voz serían bastantes a emitirlo” (32). Lo que brotaba era el dolor de toda la Humanidad, los lamentos de cuantos murieron de muerte inicua en el tiempo pasado.

Las burbujas comenzaron a expandirse lentamente hacia los cuatro puntos cardinales, sin que ni muro ni puerta alguna bastase a detenerlas. Su efecto no era sensitivo o irritante, y tan sólo se manifestaba por el oído. “No sofocaban la respiración, sofocaban el alma” (33). Afectaban únicamente a los hombres y a las máquinas; pero bajo su manto multicolor seguían brotando las plantas y viviendo los animales.

Vencidos los hombres, desprestigiada la ciencia, no quedó sino la fuga, una inmensa fuga, en que todos los hombres y mujeres se unieron en una marcha común, a excepción de Cecilia, que, indiferente a las realidades de aquel mundo, emprendió el camino que remontaba hasta el origen de aquella perturbación, hacia la bomba. Después de varios días de marcha llegó hasta ella, y, obedeciendo a un mandato interior irresistible, se abrazó a todo el dolor del mundo para estrecharlo contra su pecho. “Apenas podía abarcarlo, pero en cuanto lo tuvo unido, apretándolo contra sí, se ablandaba, iba cediendo, mermando; su tamaño se ajustaba al afán de abrazar, como si saliera al encuentro del abrazo y lo hubiera estado esperando... Lo sintió igual que un corazón junto a su corazón, fundiéndose ella en él.” Y las bocas se cerraron y se hizo el silencio, y aquel misterioso cuerpo, bomba, objeto X, corazón, se fué como vino. Ni visto ni sabido.

A partir de entonces comenzó la nueva vida.

(32) *Ibid.*, pág. 153.

(33) *Ibid.*, pág. 157.

CONCLUSIÓN

El autor, por su misma condición, se ha permitido ciertas libertades con objeto de engarzar en una estas historias, momentos fundamentales del futuro, según los hombres de hoy. Y hablando desde hoy, y narrando ya la anécdota, distinguimos la trascendencia que cada una de estas historias oculta.

En primer lugar, la fundamental falta de imaginación del hombre, pues ahora como siempre se llama imaginación a lo que es simple habilidad matemática de multiplicar, resultando aquella tanto mayor cuanto mayor es el multiplicador empleado. Igual que en Julio Verne o H. G. Wells, en nuestro tiempo el hombre no sabe sino hacer más altas las casas, más rápidos los ingenios mecánicos, más mortíferas las armas, más eficaz la ciencia.

Y, a semejanza de la evolución provocada del mundo material, dan una impulsión al espiritual. La dictadura, cien mil veces más efectiva y rígida; una Policía cien mil veces más temible; una intervención de la ciencia y el Estado acrecida en igual proporción. Tal es el método seguido para trazar este cuadro del futuro.

Un pensamiento, un problema común, prueba indiscutible de la comunidad de los espíritus. La imposibilidad de subsistencia del hombre, del auténtico hombre, en el mundo que describen. Leo Nikoliavich huirá en busca de la libertad, que le permitirá escribir su única obra sincera. Winston Smith, la criatura que Orwell coloca en el mundo de 1984, no logrará subsistir si no es a cambio de la destrucción de cuanto en él recordaba el hombre, después de la terrible prueba de la sala 101, en que renuncia al amor. El *D-503*, de Zamyatin, se dejará extirpar la imaginación por igual razón, y la *T-330* será exterminada en la Campana de Oro. John *el Salvaje*, de Huxley, se verá abocado al suicidio. Tan sólo Cecilia Alba, la criatura católica de Pedro Salinas, estará por encima del mal, y logrará salvarse y salvar el futuro.

Finalmente, en cada uno de los autores estudiados y en todos los mencionados, una extraordinaria agudeza para discernir el sentido de la evolución, y en medio de la desesperación que anuncian, la esperanza de que su denuncia contribuya a evitarla.



ARTE Y PENSAMIENTO

SCHILLER, ARCANGEL DEL IDEAL

FOR

FERNANDO DIEZ DE MEDINA

A todos pertenece lo que piensas; solamente es tuyo lo que sientes. Si debe ser tu propiedad, siente, pues, el Dios que piensas.

SCHILLER.

PRELUDIO

Se dice que la tragedia del artista es no poder realizar su ideal. Pero la verdadera tragedia que sigue los pasos de muchos artistas —afirma Stendhal— es que lo realizan demasiado plenamente. Pues el ideal cumplido queda despojado de su misterio y maravilla y se convierte simplemente en un nuevo punto de partida hacia otro ideal.

Este es el caso de Schiller, el que quiso vivir lo eterno en lo fugaz. Siempre inconforme de la grandeza de sus sueños, satisfecho siempre por la elevación de su quehacer. Vida y obra cumplen en el gran alemán órbita análoga: van de ascenso en ascenso, rectas, llameantes, como espada de virtud. Si el hombre se educa bajo el sol de la perfección moral, el artista se baña en la luna trágica de la voluntad y del destino, maestros enmascarados de la vida. La fusión tan difícil, y por lo mismo tan extraña, de hombre y artista se realiza en él con naturalidad encantadora.

Es el poeta de la juventud. El revolucionario de las ideas. El tierno amigo de la Naturaleza y de los corazones.

Podemos aspirar a escribir como Goethe, a mandar como Federico el Grande, a ver la Historia con la visión mayestática de Mommsen; pero quisiéramos “ser” Schiller. Porque en el plano ético, en la escala de valores estéticos, no hay artista tan penetrado de su misión ennoblecedora ni alma tan consciente de su dignidad humana. Es el arquetipo del artista creador.

Más que un poeta alemán, es un genio universal. Su vida, corta y activísima, es un mensaje de fe. Romántico, rebelde, generoso, pinta el mundo, idealiza el arte. Juventud y madurez no se cansan de aprender su lección: fué un maestro de sana varonía. Luchó

sin tregua contra la injusticia y la ignorancia. Removió tantas ideas, sacudió tan hondo a los hombres, que uno de sus biógrafos pudo decir estas palabras que podrían servirle de epitafio: "A Schiller lo sorprende y abate la muerte en pie. Así acabó sus días este hombre a quien ni en energía ni en valerosa voluntad nadie ha llegado a superar."

Esta es la virtud mayor del gran poeta: supo ver, supo conmover. Transcribió el mundo con tal realismo y belleza, hirió las cuerdas del alma con tan fina pulsación, que todo aquel que ama su sueño y quiere dar sentido a su vida se va, anhelante, detrás del visionario maravilloso. Enseña, subyuga, eleva y apacigua. Transmutó el dolor en alegría. Pintó la tempestad de las pasiones con genio grave, sombrío; pero supo cruzarla con rayos fulgurantes de amor y de belleza. Y nos entregó la clave de toda juventud en este verso inmortal:

¡Volad, volad con alas temerarias!

Hablemos, pues, de Schiller: Arcángel del Ideal.

PÓRTICO

Tamayo, nuestro Tamayo, cuya cultura tanto debe a la "Alemania hiperbórea de los ojos azules", tiene dos septetos homeopáticos en su *Scherzo sinfónico*, en los cuales define a dos de los mayores genios germanos.

Dice de Goethe:

*Su horóscopo sin dolo
se trazó en rúbricas
olímpicas y lúbricas
D'Hermes y Apolo.
¡Hado sin nombre,
Si no era un dios por poco.
¡fué todo un hombre!*

Dice de Beethoven:

*¡Jamás dolor más noble
vibró en la fibra!
¡Así insonoro vibra
el alto roble!
¡Era Beethoven
dolor siempre sonoro
y siempre joven!*

No ha compuesto Tamayo un septeto especial para Schiller. Pero en sus *Nuevos Rubayat* hay un cuarteto que podríamos aplicar a este poeta. Dice así:

*Tendida como un arco el alma tuve
y un deseo como águila que sube.
Partió la flecha y se perdió en el aire.
Tendióse el ala y se escondió en la nube.*

¿Por qué he buscado la triple relación simbólica entre almas tan sublimes?

Beethoven es todo el arte; Goethe, el mundo todo. Entre mundo y arte, polariza Schiller su fuerza creadora. He aquí un pensamiento genial del autor de *Wallenstein*, que parece sintetizar la estética de los otros dos gigantes:

*Tan sólo por las claras puertas de la belleza
entrarás en el reino de la sabiduría.*

Toda la ciencia del dolor humano está en el solitario de Bonn. Toda la sapiencia de la persona, en el hombre de Weimar. Schiller, voluntarioso, idealista, transfigurador de la realidad, es el tercer hermano en la trinidad heroica de los semidioses alemanes. Sin la delirante sabiduría goethiana de la vida, sin el profundo *pathos* atormentado beethoveniano, no se comprende bien el genio dichoso y dolorido a un tiempo del creador del *Don Carlos*.

Beethoven: la voluntad. Goethe: la inteligencia. Schiller: el sentimiento. ¿Quién se alzó más alto y más lejos? Dícícelo. Yo quiero verlos así, unidos, no separados. Porque sólo en la aproximación de estas tres cimas augustas podemos comprender la grandeza y pesadumbre del genio tudesco, todo hecho de inteligencia, de voluntad, de sentimiento. El *Fausto*, el *Wallenstein*, la *Novena*, son los tres dramas representativos del espíritu moderno.

No hay genios solitarios. El grande es más grande todavía entre grandes. Así quiero ver a Schiller: resistiendo victoriosamente la presión de los dos titanes del siglo XVIII. Diurno, apolíneo el uno; nocturno, dionisiaco el otro. Dijérase las estatuas del Día y de la Noche talladas por la garra de Miguel Angel para ornar el sepulcro de quien creía en la belleza divina del mundo a pesar del sufrimiento y del dolor.

Algún día se hará el estudio comparado de las tres figuras ilustres. Se comprenderá su eterna vigencia, su perenne modernidad. He buscado el amparo de las sombras protectoras de Goethe y de Beethoven para hablaros de Schiller, porque juntos fueron los tres mayores revolucionarios en la historia de la cultura europea. Y para los tres rige este pensamiento schilleriano:

*Es poco probable que tenga tiempo de acabar en mí
la grande y total revolución de mi espíritu.*

Véamos ahora la vida y la obra de Federico Schiller.

¿De dónde viene Schiller? Viene de una edad de oro. Del siglo XVIII, siglo de las luces, acaso la centuria más dichosa que el hombre conoció porque creyó pisar el umbral de la verdad. Es la época radiosa de la Ilustración. El hombre se siente hijo de la razón, padre del progreso. No existen trabas a su genio ni límites para su ambición. El ideal del bienestar universal se impone. Ética y conocimiento se dan la mano. Ciencia y literatura se miran cernitales. El imperio de la conciencia, la armonía de la sociedad, el perfeccionamiento del hombre, son metas accesibles. Humanismo y Reforma desembocan en la sobrestimación del intelecto. Es el tiempo de la cultura activa, de la ciencia ufana, de la filosofía trascendental. Nunca el hombre se sintió más seguro de sí y de su porvenir. Época armoniosa a la que parecen aludir estos versos de Schiller:

*El reino de los espíritus y la máquina del universo
marchan hacia su meta movidos por una sola rueda.*

Escribir no era entonces sólo misión de belleza o particular regocijó. Había que convertirse también en paladín de la Humanidad, uno que aspira a elevarse y ayudar a elevarse a los demás. Los apasionados y rebeldes del *Sturm und Drang* son únicamente una expresión nacional de la conciencia europea, toda ella orientada a la mudanza. Vivir es pensar y luchar. Combate y pensamiento llevan a la felicidad. La Ilustración. ¡Qué panorama embriagador!

Y para coronar época tan hermosa, poetas, sabios, pensadores, tienen frente a sí al gran antagonista: el absolutismo declinante ya, pero todavía poderoso, inmenso, que les dejará ejercitar sus energías creadoras en la batalla por un mundo mejor.

Shaftesbury, nacido el siglo anterior, influye en el XVIII con su ética del hombre excepcional. La filosofía de Locke abre campo al liberalismo. Hume, escéptico moderado, estima que la verdad sólo se ha de encontrar en las matemáticas y en la experiencia. Diderot sistematiza el estudio de los conocimientos. Voltaire reduce la metafísica a moral: la conciencia es la verdad necesaria. Rousseau, filósofo sentimental y naturalista, influye en la joven Europa con sus ideas precursoras del socialismo teórico. Leibniz, llamado el "Padre de la Ilustración" por la amplitud y profundidad de su saber, plantea que habitamos el mejor de los mundos posibles. El idealismo crítico de Kant da nueva fundamentación

a los estudios filosóficos. Lessing y Winckelmann sientan las bases de la estética científica. Y la sombra de Goethe, poderosa y magnánima, se proyecta como prototipo de saber y producir.

Esta revolución espiritual sólo al finalizar el siglo conmueve la sociedad europea. La Revolución Francesa cierra una época y abre otra. Pero antes de ella el poeta puede cantar:

*Como el hijo maduro de los tiempos,
libre por la razón y fuerte por la ley.*

En ese siglo de las luces, llamado también el siglo de Federico; en esa centuria donde libran su mayor encuentro reacción y revolución; en ese paraíso de las ideas que ha de engendrar la tormenta política y social del XIX, ha de actuar Federico Schiller, criatura de Alemania, hijo de Europa, ciudadano del mundo por la universalidad de su genio y el vuelo tempestuoso de su fantasía.

H O M B R E

Corta fué la vida de Schiller. Nace en 1759, en Marbach; muere en Weimar en 1805. Sólo alcanza a vivir cuarenta y seis años.

Su niñez transcurre en Lorch; su juventud, en Ludwisburg y en Mannheim; después reside en Leipzig y en Weimar. Delicado de salud, fuerte de espíritu, sobrelleva un destino adverso que sólo en la última época se torna favorable. Estudia milicia, leyes, medicina. Es amigo de Goethe y de Humboldt. Profesor de Historia en Jena, se revela esteta en su revista *Las Horas* y crítico mordaz en *Genios*. Wieland, Winckelmann, Herder, Goethe son sus maestros. Abraza la historia, la filosofía, la estética, el ensayo con renovado vigor. Comienza poeta y termina dramaturgo. Polemista y reformador, se interesa en todos los problemas de su tiempo. Investigación y fantasía son los dos polos de esta mente lúcida; arte y estudio, sus metas memorables.

Alma idealista, desde la mocedad planta su pendón de lucha. Dice en su poema *Anhelo*:

*Has de tener fe y audacia,
que los dioses no dan esa.*

Luego, en *La canción de los jinetes*, ágil, rítmica, saturada de belicosidad, expresa su concepción heroica de la vida:

*Tan sólo el que la muerte desafía,
solamente el soldado es hombre libre.*

Bondadoso en la vida privada, intransigente en la amistad, se torna rebelde e impetuoso en cuanto concierne al arte y a la sociedad. Era tan inquieto, tan extremadamente sensible, tan desarmónico de temperamento, que Goethe, a pesar de profesarle profundo afecto, confiesa: "Estaba en constante movimiento y no conseguía fijarse. Yo tenía que hacerme una fuerza enorme de resistencia para soportarlo."

En 1790 casa con Carlota Lengefeld, compañera amante y comprensiva, que lo hace dichoso. A los veintitrés años publica *Los bandidos*, su primera obra dramática, que lo malquista con la corte y con los ricos. *El Almanaque de las Musas*, donde aparecen sus epigramas, y su revista teatral *Reinische Thalia*, le valen los primeros enemigos. Finalmente, ambas publicaciones fracasan. Schiller tenía—sostiene María Schmitt—un sentido trascendental, bíblico, de la justicia, unido a una rebeldía ingénita contra la imperfecta ley humana. Vive, pues, luchando con todo y contra todos, porque todo le parece mal.

Es el revolucionario del alma, como lo ve Prampolini. Su tono profético de maestro y apóstol, aunque a veces tendencioso, era siempre noble y elevado, apasionado. Elegido ciudadano honorario de la Revolución Francesa por la forma como cantó a la libertad, rompe con ella cuando del trance heroico pasa a la violencia corruptora.

"Si grande fué la intensidad de su pensamiento, acaso mayor el fuego de su espíritu", afirma otro de sus biógrafos. Podemos imaginarlo a través de sus obras y sus luchas como un atleta olímpico que quiere reducir el mundo a cenizas para reconstruir otro mejor sobre sus ruinas.

Su vida habla a la conciencia; su teatro, al corazón. Idealista y moralista vale cuanto poeta y pensador. El hombre es tan grande como el artista. Schiller mismo se define en dos frases geniales.

Dice sosegadamente:

Amo la gracia tranquila de la obra de arte perfecta.

Luego se indigna, para proferir:

*La oposición radical que alza todo mi ser
contra la época y contra todo lo mediocre.*

Es el escritor con mayor conciencia social de su tiempo. Demolidor, renovador, su pluma está al servicio de la Humanidad. De aquí su permanente actualidad.

Dilthey sintetiza magistralmente esta vida admirable: "Hay temperamentos que sólo saben marchar erguidos. Schiller es el hombre erguido, erecto, que se alza como una llama. Esta imperiosa majestad de su alma hace que sienta su potencia creadora. La impresión fundamental de su espíritu es la grandeza."

Esta vida transcurre en la gigantesca lucha del deber. Su trabajo activo y tenaz no decae un instante. Una dura firmeza embellece esta existencia consagrada al bien, a la verdad, a la belleza.

En su poema *Fiestas de Eleusis*, el poeta define este magisterio de la conducta:

*Y solamente por sus nobles hábitos
podrá ser poderoso siendo libre.*

Y en los versos fulgurantes del *Don Carlos* dice del marqués de Posa, personaje que es la sublimación del hombre Schiller:

*Su corazón palpita por la Humanidad entera,
por el mundo y las razas futuras.*

Así debemos recordar a Schiller: severo y bondadoso a un tiempo mismo. Tranquilo y profundo en sus sueños; vehemente, atormentado en sus luchas. Dulce para el amor y la amistad, riguroso en el estudio y en la crítica. Bañado en el oro de los días, recorriendo solitario bosques y colinas, o sumido en el ébano de la noche en pos de los enigmas de la incomprensible Naturaleza. Como hombre digno, respetable. Como artista imponente, venerable. La sustancia angélica de la poesía, en pugna con el arrebatado demonio del drama. Adalid del ideal, de la libertad, de la suprema dignidad el hombre, irradia el heroísmo de la virtud cotidiana, que es el más difícil de los heroísmos.

Afirma un pensador que la forma de la vida de Goethe es el círculo, una línea cerrada, completa, que abraza todo su ser, una eterna vuelta a sí mismo. Yo diré que la forma de la vida de Schiller es la flecha, una línea que sube, siempre en tensión de altura, que alza el espíritu y lo remonta más allá de sí mismo. La partida infinita.

POETA

Schiller es uno de los mayores poetas de la lírica occidental. Señoreó las formas poéticas: balada, oda, dítirambo clásico, poema

rimado. Majestuoso, elocuente en las descripciones, logra también el estilo ajustado y lapidario. Como cuando expresa:

¡También lo hermoso debe morir!

El vate alemán parte del naturalismo filosófico y va hacia el más alto idealismo poético moral. Es—cosa difícil—un cantor didacta y un mago del sentimiento. Dijérase que música y matemática rigen sus versos. La idea noble y la forma bella son conaturales a su espíritu. Para unos su poesía filosófica supera a su lírica amorosa. Para otros fué príncipe del poema descriptivo. ¿No es *El anillo de Policrates* una joya de poesía narrativa? Sus baladas frescas, de ternura indecible, transcriben los tesoros del reino emocional. En su *Canción de la campana*, en la que ha querido ver una representación simbólica del suceso humano, tiene el poeta hallazgos expresivos. Dice así:

*¡Firme como la tierra está la casa
ante el poder de toda desventura!*

.....
*El adorno mejor del ciudadano
es el trabajo.*

.....
*Que su boca tan sólo se consagra
a las cosas eternas y elevadas.*

¿No se dijo que poesía es imagen, símbolo, metáfora? Oíd estos versos de Schiller:

Y discurren los años como flechas.

.....
Y el suave oleaje de los trigos.

.....
Se desliza el verde juego de las centellas del río.

Cierto que unos versos fragmentarios no dan idea de la armoniosa arquitectura de un poema. Pero el poeta alemán es tan concentrado de pensamiento, de forma tan depurada, que aun módigo y breve deja entrever la potencia conceptora de su inteligencia, el juego rítmico de las imágenes. A través del verso aislado, aristado, que se desprende del poema-madre, su imaginación brilla siempre joven, hermosa siempre.

Escuchémosle. Aun así, distante, apenas entrevisto, aminorado en la traducción, es el arquero divino de la belleza. Canta en *Paseo*:

Salve azul, lleno de calma, que te extiendes sin medida

.....
Mientras la piedad eleva la piedra a vida más alta.

.....

*Bajo los mismos azules y bajo los mismos verdes
vagan juntas las remotas y las cercanas progenies,
¡y mira, para nosotros, también ríe el sol de Homero!*

En *Los dioses de Grecia* hace un elogio del mundo pagano tal vez no superado. Con frase alada nos habla de:

Las bellas danzas donde se revela el espíritu.
.....
La multitud serena de los dioses antiguos.
.....
¡Oh magníficos seres del reino de la fábula!
.....
*Maravillas extrañas y nunca comprendidas
que llegan a nosotros de aquellos viejos mundos.*

Dicen que oír a Schiller recitado en alemán es comprender cómo Orfeo, el citaredo, detenía a los ríos y apaciguaba a las fieras. Tiene la poesía embrujos y deliquios que alcanzan los remansos nocturnos de la música. Pero es en *Los artistas* donde el genio culmina. Su lectura, como apunta Humboldt, revela que Schiller estaba enlazado del modo más íntimo con el pensamiento en todas sus cumbres y profundidades. Es el canto de la vocación más noble y más hondo que ha escuchado el hombre. Este platónico que, como el padre de la filosofía, identifica el ideal con la belleza perfecta; este soñador para quien la Naturaleza misma es solamente una idea del espíritu que no cae jamás bajo los sentidos; este rebelde que con su *Himno a la Alegría* dió a Beethoven el tema final para la más grandiosa de sus sinfonías, llega en *Los artistas* a perfecciones increíbles. Y aun así, truncado, en lengua extranjera, sometido al destello fugaz del fragmento, vibra otra vez el milagro que hizo posible la columna jónica. Canta Schiller:

*Vuela el aire ligero de la vida del hombre
suave, como se comban las más hermosas líneas.*
.....
Y el pensamiento el grande y sublime extranjero.
.....
*Que el hombre liberado piense ahora en sus deberes,
que adore la cadena que sus pasos dirige.*

Toda su moral de hombre está en este verso:

Y el hermoso derecho de ser libres.

Todo su orgullo de artista en este otro:

Y en el canto se hicieron eternas las hazañas.

Schiller enciende todo lo que toca. La materia se vuelve espíritu al influjo de su lira. Nada de artificio ni rebuscas pirotécnicas. Todo sale puro, desnudo de su pluma, como la creación el día primero. El motivo más humilde luce igual que el más elevado tema: sólo hay vibración gozosa en su canto. Poesía es, para él, divinidad. Por ello pudo afirmar—y perdonémosle la exageración en gracia a su sinceridad—que sólo el poeta es el hombre verdadero y que el mejor de los filósofos, a su lado, no es sino una caricatura.

Es el cantor de la verdad, del sentimiento. Su poesía durará lo que el mundo dure, porque resplandece como la naturaleza clara y sencilla, aunque, como ella, sea también honda y misteriosa, incomprendible en sus últimos designios. Esta inteligencia “caviladora y poderosa en pugna con el mundo”, cuyo tono grave brota de una concepción filosófica y a veces sombría de la existencia, cuando coge la fina ballesta de los versos se transforma: su natural melancólico y heroico, reconcentrado, se reconcilia con el destino. Estalla en jubiloso amor a la vida. Se conmueve por la hermosura de todo lo creado. Se dispara a la lejanía del ideal. Su voz es el canto del mundo, transmitido en himnos poderosos de belleza y de alegría.

Schiller, poeta, es la pasión intrépida sujeta por una voluntad gigante. El coro de mil voces que, como en la polifonía de Bach, cubre con su juego dialéctico las excelsitudes contrapuestas del arte y de la vida.

Es el milagro.

EDUCADOR

Se ha dicho que mientras Goethe atiende principalmente a la formación de su persona, Schiller se desinteresa de ella para sumergirse en las grandes ideas. Es el auténtico educador de los hombres: menos le interesa el mundo que el espíritu. Si Goethe parte siempre de la Naturaleza, Schiller brota del orden moral. No aspira a dominar, sino a servir a la Humanidad. Pudo decir de su oficio de artista:

No conozco vocación más elevada y grave que aquella que tiene por objeto regocijar a los hombres.

O estas otras, llenas de contenido religioso:

El cristianismo, en su forma más pura, no es otra cosa que la belleza moral, la encarnación de lo santo y lo sagrado en la naturaleza humana; esto es, la única religión verdaderamente estética.

Buscaba—como lo ha visto el análisis diltheyano—“el ideal de una Humanidad en que se reconcilien lo sensible y lo espiritual, para lo cual predica la cooperación entre vida, arte y filosofía”. Quiere una “Humanidad bella”. Y esto le hace manifestar que el mejor camino para convertir al hombre sensible en hombre racional consiste en hacer de él, previamente, un hombre estético.

Sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* tienen vigencia todavía por la agudeza de sus planteamientos. Influidó por el idealismo kantiano, sostiene que la belleza es un camino que lleva a la verdad y que los artistas son los mejores educadores del género humano.

¡Poderoso y frágil Schiller, tan potente de pensamiento, tan delicado y tierno en la emoción interior!

Expresa un crítico que era el poeta de las ideas, “un espíritu plasmador que aspiraba a comprenderlo todo y organizarlo en formas armónicas”. Aunque idealismo y materialismo se destruían en su mente, pudo vencer del conflicto secular, del pesimismo heroico que nos insufla el combate contra el destino, merced a su alma enérgica, que revertía a su propio centro.

Los artistas—dirá en otro pasaje—se sienten violentamente replegados sobre sí mismos, y rechazan los objetos que los rodean.

Por alta que vuele su imaginación, no pierde el sentido de lo concreto esa pedagogía activa del mundo real que no suele ser patrimonio del soñador. Y el poeta Schiller, el cantor armonioso del alma y del paisaje, el dramaturgo inflamado por la libertad y la ambición, es también el magister sosegado que nos recuerda que el hombre es, ante todo, una responsabilidad. Entonces afirma:

La causa responsable de la pérdida del héroe es menos el destino que el hombre.

Este cuerpo vencido por la enfermedad y la extrema sensibilidad nerviosa, y este espíritu azotado por la adversidad, no sucumben como Nietzsche o Schopenhauer al pesimismo radical. Schiller fué protagonista de una doble y trágica lucha: con el mundo que rechazaba sus ideales elevados y con la Naturaleza que le impedía el pleno disfrute de la dicha de vivir. No obstante, él es un profesor de carácter, un maestro de idealismo. Jamás se rendirá.

Conoce profundamente a los hombres. Por boca del rey Felipe profiere estas palabras, que valen para siempre:

¿Hay algo que se olvide tan fácilmente como la gratitud?

Mas a poco trecho el idealista vence del escéptico con estas otras, que constituyen su credo moral:

La mayor felicidad: la fe en la virtud del corazón humano.

Hoy es fácil hablar de justicia social. Pero considérese la época en que actuó Schiller, precursor y airado reivindicador de los derechos del pueblo; la audacia con que desafió al absolutismo; el valeroso espíritu civil que opuso a clases poderosas, impávidas, que podían aniquilarlo. Su genio lo salvó. Luchador infatigable, tuvo la pasión de las buenas causas.

Fustiga, polemiza, hace política de gran estilo sin intervenir en militancias partidistas. No transige con la iniquidad ni con el vicio. Parece un profeta escapado del Antiguo Testamento, para imprecicar a una sociedad descompuesta ya en su estructura moral.

Como Sócrates, como Goethe, obedece a su *daimon*. Dice sibilamente:

Yo obedezco, con pasividad, a una fuerza que me es extraña.

Y la verdad es que su vida, toda esa fuerza, le manda distribuir energías entre los deberes del hombre y los anhelos del artista. Fué revolucionario y reconstructor; manejó la piqueta social con la misma eficacia que el puntero del maestro. Pudo demoler, pero supo también crear. Cuando los déspotas piensan que la ley es su capricho, el poeta los apostrofa:

El objeto y el fin del gobierno es el ciudadano.

Schiller fué un educador eminente: enseñó los ideales preclaros del espíritu. Si por su formación cultural es un clásico, por su imaginación romántica es un moderno. Lo veremos, pues, siempre como epigono de un mundo que se derrumba y como profeta de otro que nace.

Pensador, filósofo, crítico, moralista, reformador, esteta, cultivó tantas disciplinas que su obra, en conjunto, es una brújula. Poseído por un *pathos* ético, quería rehacer el mundo sobre bases mejores. "Todos sus dramas y poesías—anota Klabund—obedecen a una necesidad moral." Fué un soldado de la verdad. Un defensor de la conciencia jurídica de los pueblos. El campeón de su libertad política, sin aspirar al poder.

Pedagogo del intelecto, educó con su pluma y con la propia conducta. Diré, pues, que fué un griego del tiempo heroico y un europeo eminente del siglo de las luces.

DRAMATURGO

Abarcar el teatro de Schiller sería materia de un libro más que de una conferencia. Tal es su amplitud y grandiosidad. Me limitaré a rozar el tema.

Hay quienes piensan que el poeta alemán no tuvo experiencia de la escena; que sus personajes son desmedidos; los monólogos, excesivos; que el lenguaje exagerado degenera en una "retórica schilleriana" perniciosa; que las ideas se inflaman al calor de las pasiones y tornan tendencioso lo que pudo ser libre y natural. No estoy con ellos.

Es posible que el hombre de hoy, en cierto modo deshumanizado, frío, cruel, morboso, ahito de sensaciones más que de sentimientos, no guste de los dramas de Schiller. Es posible. También lo es que Esquilo y Shakespeare no son representables en la mayoría de sus obras, lo que no impide que sigan siendo los mayores trágicos de la Humanidad. Y es que el artista—en este caso el dramaturgo—debe ser medido en su circunstancia y en su medio.

Creo que el romanticismo no ha dado teatro de mayor proyección filosófica, de más hondo contenido humano que el de Schiller.

El drama schilleriano—apunta un crítico—"descubre la pugna de los caracteres heroicos a través de la Historia. Convierte la lírica en símbolo y expresión del más alto contenido ideológico de su tiempo y crea un lenguaje imperecedero de imágenes para la filosofía trascendental". Es que el gran alemán quiso llevar el drama a la más alta representación de la vida humana. Abarcó no sólo el retrato de grandes personajes, la pugna de pasiones, sino también el flujo de las fuerzas históricas, la tensión encontrada de épocas e ideas. De aquí que, a pesar de ser el cantor de la individualidad heroica, sea asimismo un poeta del pueblo, un intérprete de las masas.

Schiller—expresa Dilthey--nos hace comprender el mundo histórico por medio de grandes y tajantes relaciones antitéticas. "Es cruel, como la Naturaleza misma, en sus dramas histórico-idealistas. La vida no es el supremo bien para él, sino el sacrificio voluntario por una idea moral. Es un poeta trágico que aporta

un nuevo modo de valorar la vida: el modo heroico, guerrero, movido por la conciencia de la propia fuerza del hombre, de la necesidad interna de libertad frente al mundo.”

Pero ¿no es Schiller, por ventura, el genuino dramaturgo?

La peripezia humana no tuvo mejor intérprete. Nadie analizó con más penetración los conflictos desgarradores de la conciencia; la lucha del hombre con el mundo y con los hombres. Sus obras son vastos frescos de vida que exploran zonas ocultas al historiador y al crítico. Maestro en el juego escénico y en el desenvolvimiento de la acción, da la sensación de un novelista moderno ansioso de suscitar expectación. Sabe narrar, sabe despertar las fibras íntimas del alma. Su lenguaje a veces declamatorio, sus monólogos extendidos, no reflejan solamente la retórica romántica; si bien se mira, los hombres de hoy seguimos siendo analistas y grandilocuentes cuando las pasiones nos acosan. Schiller quiere explicar la vida y el destino a través de la riqueza y complejidad del hecho humano: de aquí la extensión y profundidad de sus parlamentos. Es persuasivo, elocuente, reiterativo, porque no busca sólo deleitar, sino enseñar y prevenir.

Piensan algunos que sus caracteres son entidades metafísicas, encarnación de ideas abstractas. *Wallenstein* sería el poder; *Fiesco*, la ambición; *Guillermo Tell*, la libertad; *Don Carlos*, el amor a la Humanidad. Otros creen que sus protagonistas y antagonistas son personajes reales, verdaderos y nada más. Claro está que la Historia no los conoció tan deslumbrantes; pero ése es el hechizo del poeta: elevar tema y sujeto, embellecer el relato, dar aliento y vibración simpática a la arcilla creadora.

El drama schilleriano es drama para el tiempo. Brota de las profundidades del corazón, se desenvuelve en la vastedad multipiana del mundo y regresa siempre al reino del sentimiento, allí donde hombre y destino resuelven su pelea.

Una fuerza moral. Un magisterio de la inteligencia. Un sacerdocio de belleza. ¿No se diría la augusta herencia de Sófocles?

Oigamos al poeta alemán:

*En vano piensa el hombre realizar actos libres;
al obrar, es siempre el juguete de fuerzas ciegas.*

.....
El artista queda pagado con la gloria.

.....
Breve es el dolor, eterna la gloria.

.....
Un alma grande sufre en silencio.

¿Qué tratan los dramas de Schiller, qué dicen al hombre? En *Los bandidos* estalla la protesta encendida contra el absolutismo. *Don Carlos* glorifica el sacrificio por un gran ideal. *La conjuración de Fiesco* es el conflicto entre libertad y ambición. *Cábalas y amor* denuncia los vicios de la nobleza corrompida. *La doncella de Orleans*, tragedia romántica, sublima el milagro de la fe. *Guillermo Tell*, drama épico, de masas, retoma el poderoso tema de la libertad. *La novia de Mesina* revive la tragedia griega: la fatalidad cruza sus aires. En *María Estuardo* la política y la rivalidad femenina conducen al derrumbe final. La trilogía de *Wallenstein* es la tragedia de la ambición y de la lucha por el poder, el triunfo y la caída del héroe. *Demetrio*, drama inacabado, reitera el conflicto de una conciencia: el luchador heroico se enfrenta al impostor.

No son muchas obras, pero son todas significantes. Un drama schilleriano no se olvida nunca. Es un trozo ardiente de vida. La energía interior de sus personajes deslumbra; la belleza de su estilo cautiva. Sus protagonistas son amigos ideales. Veamos uno: el Marqués de Posa en el *Don Carlos*, prototipo del buen amigo, idealista sublime que inmola su vida por la redención de Flandes. Símbolo del reformador social, pregonera así su fortaleza moral:

La virtud lleva su precio en sí misma.

Y antes de morir, recomienda al Infante de España:

Que cuando llegue a hombre, respete los sueños de su juventud.

Veamos otro: Fiesco, el conspirador contra los Doria. Primero soñador, generoso; luego, ambicioso. Quiere extirpar la tiranía y de pronto se siente ganado por “el sol deslumbrante del Poder”. El monólogo de la escena II del acto III, de corte y grandeza hamletianas, dice así:

Obedecer, reinar, monstruoso abismo que da vértigo. Quien pudiera medir, sin sentir vértigo, la distancia que separa del infinito al último serafín... sólo éste mediría la profundidad de esa sima... ¡Oh, ser Príncipe un instante! Toda la esencia de la vida se halla concentrada aquí; que no vale ésta por lo que dura, cuanto por lo que contiene.

Pero sin duda el personaje cumbre es Wallenstein, carácter tan complejo y elevado como Fausto. Pensaba Schiller que sólo un gran tema es capaz de remover el fondo profundo de la Humanidad. A través de la figura enigmática del caudillo de la Guerra de los Treinta Años aborda el problema del hombre y su destino en

su máximo esplendor. Aquí están ambición y castigo, ascenso y caída, la lucha con el mundo y con la propia conciencia, la guerra y la política, el amor, la amistad, la traición, el interés, la intriga. Un ensayista lo retrata así: "Era Wallenstein una voluntad, un alma dominadora. Sólo era feliz viviendo y obrando en la conciencia de poder. Se rodeaba, como todo carácter mayestático, de soledad y de silencio. Jamás necesitó de consejo; toma sus decisiones por sí solo. Gran organizador de ejércitos, sabe siempre cómo obrar y cómo dirigir."

Hay en el *Wallenstein* versos que, destinados al caudillo germano, anticipan proféticamente la proeza napoleónica. Son éstos:

Soy el hombre del destino.

.....

A todos los conduce con una sola rienda.

Es él, dentro de muchos millares de hombres.

.....

Ha unido su destino a las estrellas

y se asemeja también a ellas en su camino,

prodigioso, misterioso, eternamente incomprendido.

La eterna juventud del genio schilleriano se remoja sin descanso. Cada nuevo drama es una nueva forma de plantear y resolver el asunto. Si la verdad teatral consiste en crear personajes, no los hay más humanos ni más veraces. Si radica en describir conflictos de ideas y pasiones, nunca corazón y conciencia lidiaron en palenque más sublime. El poeta abarca historia, sociedad, costumbres con ojo penetrante. Añádase aún la apropiación de lenguaje, la elevación moral de pensamiento, el tono lírico que clarifica los pasajes trágicos, los nítidos contrastes psicológicos, la verdad del diálogo, la naturalidad de los caracteres, y se comprenderá por qué Schiller es el dramaturgo del alma y del mundo.

Quiso el gran poeta formar al pueblo alemán por medio de la escena. Baste recordar su famoso ensayo *Del teatro como institución moral*. Por eso hará del protagonista un símbolo, del símbolo una lección trascendente de humanidad. Vislumbra en las vidas una relación profundísima entre libertad y destino: tan pronto se inclina por la una como por el otro. La presencia de este terrible misterio en el acaecer humano lo obsesiona. Sabe que somos criaturas del Dios que rige el mundo, y del semidiós que nos labra por dentro. Adivina lo angélico del pensar, lo demoníaco de la acción. Es un revelador del espíritu.

Recordemos todavía al cantor de la vida doméstica, de las cosas

sencillas, de la gracia femenina. Tuvo culto caballeresco por la mujer; la evocó con ternura y encendida admiración. Si debe pintar también caracteres malignos, se complace con mayor frecuencia en describir mujeres superiores: fuertes como las pide la Biblia, honestas como lo manda el deber, nobles y abnegadas como las exige el hogar. ¿A cuál elegir? ¡Son tantas, tan hermosas y ejemplares! Acaso ninguna iguale a la virtuosa y tierna Leonor, la bella esposa del conjurado Fiesco, que se empeña vanamente en arrancarlo de la política para conservarlo como soberano de su hogar. En boca de Leonor pone el poeta estas palabras sutiles, que repetirán las mujeres felices:

*Sécase bien pronto en las agitadas regiones del poder
la flor delicada del amor. El corazón del hombre es
estrecho para contener las dos divinidades poderosas
que se aborrecen mutuamente.*

Goethe, venturoso y poderoso, fué un renovador de ideas. Schiller, desdichado y exaltado, lo es de las pasiones. Este hombre que ilumina la Historia y subyuga el teatro con su genio idealista puede ser llamado con justicia el primer dramaturgo de la época moderna.

ALLEGRO

¿Cómo debemos ver a Schiller, poeta de la rebeldía y el entusiasmo? ¿Cómo imaginar al humanista que preconizaba una cultura basada en la moral y la belleza? ¿Cómo comprender al hombre, al artista, al luchador?

La grandeza heroica del visionario alemán fluye de la totalidad de su vida y de su obra; no se la puede percibir por aspectos aislados.

Creo que Dilthey en lo psicológico y Jagermann con el lápiz, son los que con mayor fidelidad trazaron su imagen. Permitid que los siga para intentar un esbozo del personaje.

Imaginad una hermosa cabeza desafiante, en actitud de águila joven. La frente remontada. Ojos grandes, penetrantes, bajo el severo marco de las cejas que se pliegan allí donde nace la nariz altanera. El cabello, alborotado, cae en graciosos bucles sobre los hombros. La camisa entreabierta insinúa el pecho libre. Toda ella respira un aire de energía y libertad, de osadía y altivez. En esta fisonomía inteligencia e imaginación libran batalla permanente.

Es el guerrero del destino, siempre erguido contra el mundo, replegado en sí mismo. No se detiene en lo presente y circundante, porque su mirar alado se dispara a horizontes lejanos: el centelleo del ánfora griega bajo el cobalto de las islas ilustres o la llamarada de los amaneceres en un tiempo que nadie conoce todavía.

Esta voluntad augusta se encamina a grandes cosas. Es un espíritu que vive conmovido. Es un meditar tenso que abarca la vida toda. Una imaginación voraz, insaciable, sometida a múltiples tensiones. Se trata de una fuerza impetuosa que pretende dominar la materia, transmutarla en arte fuerte y activo. El rostro varonil, modelado en líneas nerviosas, habla de un enérgico plasmador de ideas, de un soñador apasionado y trémulo.

Un Prometeo retador arde en sus ojos. Un serafín caído duerme en su pecho.

Goethe pudo ser más inteligente, pero Schiller era más noble. Y muchas veces la intuición de éste cubría en relámpago los largos aprendizajes de aquél. Si en el primero buscamos al maestro, para el segundo reservamos el doble laurel del amigo y del artista; el que hace sentir la belleza radiante de la vida a través del tenso y doloroso camino del pensar.

Federico Schiller, sí: el Poeta de la Conciencia, el Cantor del Ideal. Apolíneo, gozoso, como flecha que sube en el mar de la juventud. Nocturno, misterioso siempre si se lo ve caer en las colinas de la madurez.

No es únicamente el vate melodioso que propone la meta soñada:

*Tender las alas de oro
hacia donde se dirige la sonora alegría,
donde la silenciosa tristeza se recoja,
donde la pensativa meditación habite,
para abarcar en un callado triunfo
el imperio sin límites que el espíritu tiene.*

Yo lo veo cruzar con planta dura y ágil el sendero del Tiempo. No es sólo de Alemania: al mundo pertenece. Hijo de las musas, sangró su corazón en límpidos rubíes para ennoblecer el mundo de los hombres. Amó, soñó, luchó, padeció con rapto de héroe. Y sus alas de arcángel proyectan una sombra sagrada en la memoria de las generaciones, porque fueron hechas con la fiebre olorosa en que se tallaron los dioses antiguos, y con el lino impoluto que anuncia las razas futuras.

¡Salve, Germania inmortal! El genio de Schiller te redime de tus yerros y caídas. Que la trompa bélica enmudezca para siempre. Y que tus escuelas vuelvan a enseñar lo que predicaron tus pensadores y tus artistas: Paz, Justicia, Libertad.

Fernando Díez de Medina.
Casilla, 13.
LA PAZ (Bolivia).

EXPERIENCIA ANSIOSA Y VOCACION RELIGIOSA (*)

POR

JUAN J. LOPEZ-IBOR

El carácter de llamada que se supone implícito en toda vocación hace pensar en una inclinación íntima, directa e irremediable, que lleva a cada individuo a elegir una determinada profesión. El ideal de los psicotécnicos sería contribuir a una solución definitiva de este problema, contraponiendo un registro de caracterogramas a un registro de profesionogramas, de tal modo que con facilidad se pudiera establecer una correlación entre ambos. A padres y pedagogos preocupa también hallar una fórmula que permita preparar precozmente a los adolescentes para lo que ha de ser su profesión futura.

El clínico español Huarte de San Juan ya se formuló la misma pregunta con una sagacidad y penetración inusitada para los tiempos en que escribía su libro *Examen de ingenios*. Pero aunque tal deseo sea loable, y aunque se monte sobre un principio que posee una cierta dosis de verdad, hay en todo este planteamiento más de error que de mentira. Porque las profesiones no son formas de vida tan concretas que puedan reducirse a esquemas, y mucho menos lo son los individuos. Pensemos en cualquier profesión, por ejemplo, la de médico. ¡Qué gran variedad de formas profesionales internas nos ofrece! Se dirá que en la Medicina es consustancial el deseo de ayudar al doliente; pero en esto se comete un grave error cuando se traslada esta fórmula al plano psicológico. He oído decir a un gran cirujano: "El enfermo es nuestro enemigo." Evidentemente que, a pesar de esta exclamación tan brutal en apariencia, él ayudaba a sus enfermos con su pericia quirúrgica; pero en el análisis de su conducta se revelaba más agresión que compasión o amor, aunque tampoco éste se hallaba ausente. Las profesiones, pues, no tienen una forma psicológica única que resulte la adecuada para ejercerlas más o menos airoosamente. Incluso una inadecuación puede ser creadora en el ámbito profesional. Velázquez tuvo grandes cualidades como pintor, pero su vocación era

(*) *El presente estudio tiene por base el texto de una ponencia en el Symposium de psiquiatras, psicólogos y teólogos celebrado en Solbad Hall (Austria) del 5 al 11 de septiembre de 1954.*

otra: la de ser un noble, un caballero español. Procedía de familia noble venida a menos, y su niñez debió de pasar en ese anhelo por la tierra perdida. Ortega y Gasset ha ensamblado estos dos hechos: capacidad para pintar y vocación de nobleza, en una interpretación profunda y maravillosa de su modo de pintar. Su pintura fué escasa y distante, y en toda ella transparenta la cualidad de lo noble. Sin embargo, fué terriblemente revolucionario para su tiempo. Abandonó la temática clásica (pintar una historia, escenas bíblicas o mitológicas) e inventó una nueva forma de realismo aparential, que es la forma más pura de pintar. Por eso se dijo que fué un "pintor para pintores". He aquí, pues, por qué caminos maravillosos toma cuerpo una vida a soslayo de una vocación.

No resulta cierto, tampoco, suponer que la presencia de una vocación se halle determinada por la posesión de unas capacidades. Grandes vidas han cuajado, precisamente, en la lucha contra esas incapacidades que limitaban o amputaban, al parecer, un ángulo de su perímetro vital. Aparte de que no es tan fácil el análisis de las capacidades, en cuanto se quiere poner en relación con su aplicación profesional. Henos, por ejemplo, ante un niño con una superlativa capacidad de calcular. ¿Qué va a ser después? ¿Para qué le va a servir ese pequeño cerebro electrónico que parece tener incrustado en su propio cerebro? No es forzoso que sea matemático. He visto alguno que ha sido gran financiero y otro que quedó en débil mental y que pronto hubo de ser internado en un manicomio. La relación, pues, entre profesión e individuo no es una relación estática, como las piezas de un mosaico. Se trata de un proceso dinámico que va cristalizando en el curso de la vida, pero que en modo alguno es una función lineal.

La razón es bien clara. La vida se nos da, y en esa dación vienen incluídos los dones o talentos con que venimos al mundo; pero no se nos da hecha. Lo esencial de la vida humana es el estar haciéndose, y este proceso no tiene más límite que el de la muerte. Lo importante es, pues, la existencia en cada vida de un proyecto vital. Esta expresión "proyecto vital" necesita un esclarecimiento desde el plano psicológico. Para entrar de bruces en el problema diríamos que la pulpa de la cuestión estriba en saber si el proyecto vital se elabora en el plano consciente o inconsciente. Y precisando más, si dentro de la zona extraconsciente procede del *ello* o del *super-yo*, empleando, provisionalmente, la carta topográfica de la personalidad establecida por el psicoanálisis.

Es evidente que la vida es un tejido de decisiones conscientes,

pero también lo es que éstas emanan muchas veces de planos más profundos de la personalidad. Las motivaciones inconscientes, prevalentemente instintivas, contribuyen a formar la trama vital; pero no es cierto afirmar que el esquema de la vida procede de ahí. Toda vida es una apertura hacia el futuro. Pero ¿qué es el futuro en el plano psicológico más que un esquema o una idea? Futuro es posibilidad, pero la posibilidad es una categoría ideal que en cuanto aparece como posibilidad en el plano psicológico ya tiene tendencia a realizarse, puesto que ya presiona sobre el presente imprimiéndole una dirección. La vida humana pertenece, pues, a aquel tipo de realidad que existe en tanto mantiene sus poros abiertos al mundo irreal de lo posible. Es una realidad muy peculiar, de carácter fronterizo. La frontera no se constituye de un modo vago e indefinido, sino que tiene para cada individuo su coeficiente personal.

Aun los actos más triviales de la vida se hallan socavados por el poro de la posibilidad, que es el hiato que circunda todas las manifestaciones vitales. El juego de la posibilidad no es más que el juego de la libertad. Y con ello aparece el gran tema. Cada vida es un proyecto vital, pero si éste fuera rígido la libertad quedaría anulada. La rigidez de los proyectos vitales aparece en las enfermedades, sobre todo en las mentales. Toda enfermedad constituye una limitación en el proyecto vital. Una psicosis grave llega en su reducción a límites insospechables: aquellas en las que impera el mundo del automatismo orgánico. El proyecto vital se halla, por consiguiente, siempre inacabado y siempre amenazado. Cuando vemos una vida terminada, tenemos la impresión de una línea continua que se ha desarrollado sin dudas ni titubeos. Lo que al propio sujeto viviente pudieron parecer movimientos inseguros, decisiones arriesgadas, al biógrafo le parecen momentos o actos ineludibles de la vida que se estaba haciendo. La muerte que la termina impregna de inercia a la vida, aun antes de acabar. En la vida de los enfermos esa inercia de la muerte adquiere relieves inconfundibles.

Pero la vida transcurre, envuelta en esas amenazas, sin que el sujeto esté continuamente en situación de alerta. Incluso hay vidas que se desarrollan sin haber conocido ninguna escaramuza, ni ninguna sorpresa, como una sinfonía pastoral. Parecen vidas prefabricadas. Niños adaptados desde su primer momento, que eligen la profesión que sus padres tienen, la mujer que ellos le preparan, etcétera, etc.

Alguna problemática interna deben de tener, pero de tan escasa capacidad de oscilación, que apenas se revela al exterior. En punto a la vocación profesional hay que tener presente que muchas se realizan y se cumplen bajo el signo de lo cotidiano. Es demasiado doloroso vivir la vida en un continuo espasmo.

En muchas vidas no ocurre así. Hay crisis, hay espasmos vitales, y de éstos quiero ocuparme más detenidamente en relación con el problema de la vocación religiosa.

La crisis vital por excelencia es la crisis de angustia. Mucho se ha escrito sobre angustia y existencia en estos últimos años; pero renunciemos a un planteamiento filosófico u ontológico del problema e intentemos mantenernos en el terreno de la realidad psicológica. La observación nos demuestra que existe una angustia normal y una angustia morbosa. Es posible que el análisis de esta última nos proyecte alguna luz sobre la verdadera entraña de la angustia normal. En la angustia morbosa el sujeto se siente presa de una situación de ánimo cuya característica fundamental es la amenaza, la inseguridad, el peligro. Es una peligrosidad difusa la que le envuelve; pero no sólo le envuelve, sino que también le impregna. Está fuera de él y dentro de él. He dedicado muchas horas al análisis de las vivencias angustiosas de los enfermos y he llegado a la conclusión de que, cualquiera que sea la máscara con que se presente, en el fondo es siempre *el espectro de la nada* el que aparece ante el angustiado. Hablo de la nada en el plano psicológico. Y ¿qué es la nada, desde este punto de vista? La nada es *la anulación del yo*; quizá esta expresión no sea suficientemente reveladora de la vivencia. No se olvide que se trata de lo que *por dentro* vive el enfermo. Y, por dentro, percibe que su vida—su existencia concreta—es algo tan fino y débil que se reduce a la expresión “yo vivo”, la cual contiene ya un pleonasma inútil, puesto que el “yo” sólo existe para él en cuanto vive. La vida, que parece tan rica a través de la conducta exterior o de las complicaciones interiores, resulta que se halla apoyada en un tenue punto arquimedeeo—la vivencia del yo—que en la crisis se siente amenazado con desaparecer. La *nhilización de la vivencia del yo*, que no ocurre más que en el coma profundo, vivida por dentro—lo cual no llega a tener lugar en una súbita pérdida de conocimiento—es una experiencia atormentadora, a la que llamamos crisis de angustia. En otra parte he demostrado que, en principio, casi todas las máscaras con que se reviste la angustia morbosa pueden reducirse a dos: el miedo a la muerte y el miedo a la locura, que son dos formas a través de las

cuales se expresa el proceso psicológico de la nihilización de la vivencia del yo.

La perspectiva vital cambia, por consiguiente, en la crisis de angustia. Los objetos del mundo pierden valor e importancia ante el angustiado. El mundo amenaza con borrar-se. Cada objeto o suceso del mundo en torno adquiere una significación para el sujeto. Precisamente la significación se halla irradiada desde el centro personal que es toda vida humana. En el angustiado el mundo se relativiza y las cosas cambian de significado. Resulta impresionante ver formular este principio a un campesino casi iletrado, como tenemos ocasión de oírlo constantemente en la consulta médica. "Nada me atrae, todo está cambiado: mujer, hijos, campo, no son para mí la misma cosa."

La arquitectura del mundo cotidiano se quiebra en la crisis angustiosa y comienza a poblarse de fantasmas, que son las fobias. Un objeto determinado pierde su vulgaridad para convertirse en un objeto mágico. El mundo del angustiado se privatiza y se torna mágico.

¿Qué significa esa conmoción frente al mundo del hombre normal? Significa, en el fondo, un proceso de *des-racionalización del mundo normal*. Examinemos desde este punto de vista lo que llamamos vida cotidiana. ¿En qué consiste? En hacer y proyectar en virtud de la experiencia pasada. Pero pasado, presente y futuro se enlazan por una relación racional y lógica, aunque no sea lógica pura, sino vital. Es lógico que uno pueda preparar una lección o conferencia para el día siguiente o un viaje para el futuro. Es lógico que se preocupe por sus hijos o por sus impuestos. La vida cotidiana constituye una trama sólida, de la cual tenemos un plano como el de una ciudad y nos movemos por ella como por la ciudad en la cual habitamos. Lo que no ocurre es que nos demos cuenta de que esa ciudad está montada en el aire, como un avión misterioso que nos conduce inexorablemente a la nada de la muerte. Cuando el hombre normal y sano se da cuenta de esta inexorable situación de viajero hacia la nada, se angustia.

Pero ¿qué hace el yo para no angustiarse a pesar de esa fragilidad de su montaje? No hay más que una evasión posible: la creencia. La necesidad de creer es ineludible. Se satisfará de una manera u otra, pero es tan necesaria a la vida del yo como el agua a las células del organismo. El neurótico se defiende de la angustia mediante la creencia en el mundo mágico de las fobias.

El espasmo de la angustia lo que hace, pues, es remover íntima-

mente las seguridades vitales, en las cuales se halla inserta la vida cotidiana, para abrirle hacia la presencia del mundo suprasensible. Claro es que una vida bien ordenada supone la coexistencia, íntimamente enlazada, entre ambos mundos. El hombre que juega al billar o al balón puede preguntarse, en un momento determinado, para qué lo hace; para distraerse, se contestaría. Pero ¿por qué el hombre necesita distraerse? Esta es la pregunta pascaliana. Porque le amenaza el vacío del aburrimiento. La nada de la angustia y el vacío del aburrimiento no existen si el hombre sabe traspasar el solipsismo ingente en el cual se forjan. El solipsismo roto lleva, quiérase o no, a ponerse en presencia de la realidad sobrenatural.

Hace pocos años murió en Madrid un destacado profesor de filosofía, Manuel García Morente. Por la profundidad de su conocimiento, y por su extraordinaria capacidad pedagógica, ejerció una influencia considerable en la Universidad española hasta el año de la guerra civil de 1936. Su posición filosófica era próxima al idealismo alemán, con gotas de bergsonismo. Durante la guerra, estando en Madrid, sufrió una gran desgracia familiar: su yerno, a quien quería mucho, ingeniero joven y con espléndido porvenir, fué asesinado en el Madrid rojo. A pesar de sus simpatías republicanas, emigró a París y allí experimentó un profundo y maravilloso proceso de conversión religiosa, del cual ha dejado un diario publicado en la biografía del P. Iriarte, S. J. Manuel García Morente se convirtió al catolicismo y abrazó el estado religioso. Como sacerdote, volyió a explicar filosofía en Madrid, a partir de 1940.

Morente vivió muchos años de su vida viviéndola como si el proyecto vital que la informase fuese una exclusiva creación suya. Estando en París sufre una crisis en la que se le aparece claro que en la vida hay algo que se escapa. Una parte es obra de uno mismo. ¿Y la otra? A esta antinomia no se encuentra más que una solución: "Algo o alguien distinto a mí hace mi vida y me la entrega, la adscribe a mi ser individual. El que alguien o algo distinto a mí haga mi vida, explica suficientemente el porqué mi vida: en cierto sentido, no es mía."

He aquí cómo aparece en un filósofo un conocimiento—que ya debiera tener o del que algo debería haber oído—que se ilumina con una luz nueva. Multitud de hechos, de conocimientos, llegan a nuestra mente todos los días; pero sólo algunos adquieren el carácter de verdades personales porque nos revelan las entrañas de nuestra propia existencia. Morente explica también en esas páginas

su método de trabajo filosófico: toma una idea como punto de partida y examina sus pros y sus contras. En aquella ocasión también baraja su tesis—el conocimiento filosófico que tenía de su existencia aprendido como una lección de filosofía, y su antítesis—: la nueva verdad existencial que se le revelaba. Dice: “En seguida advertí—y esto es lo estupendo y extraordinario—que mi corazón no estaba con las tesis, sino con las objeciones, y que las puerilidades eran de mi agrado más que las supuestas sapiencias de una estricta determinación causal.. Baste decir que, al llegar la noche, había sufrido una pequeña crisis de mi dispositivo intelectual.”

El dispositivo intelectual se halla, pues, a merced de los estados de ánimo; éstos conceden carácter a las verdades que eligen porque las transforman en verdades operantes para la vida. Así se llega al verdadero saber, que flota por encima de meridianos y paralelos históricos.

He aquí cómo en una crisis vital lo trascendente aparece con nueva luz. No es un descubrimiento. Buena parte del occidente europeo cree y vive en una atmósfera cristiana; pero la situación actual, incluso en los ambientes religiosos, es que la creencia en Dios y sus verdades reveladoras no adquieren, como dice Reuss, el suficiente carácter de realidad ni de valor.

Tomemos bajo la lupa del análisis un hombre medio de los que nos rodean. La vida cotidiana está montada sobre un proyecto cismundano. Sabe que existe la muerte, el más allá, Dios, la revelación, etc. Incluso conforma su vida, en buena parte, a los preceptos morales que ha aprendido en su niñez. Pero lo que en ella tira y domina son los valores cismundanos; el triunfo en su profesión, su carrera académica, incluso si se quiere algo tan loable como el porvenir material de sus hijos; pero sus antenas para la realidad del otro mundo se hallan, si no recogidas, sí al menos en mal estado. En un momento determinado viene una crisis y, entonces, el acento en la escala de valores se desplaza.

Con crisis o sin ella existen personalidades cuyo proyecto vital consiste en la impregnación de este mundo de las llamadas que provienen del otro: éstos son los que tienen vocación religiosa. ¿Podemos asignarles una determinada estructura personal? Oír una llamada no basta, sino que se necesita ser *testigo* de ella en el desierto del mundo. *Vox clamantis in deserto*.

Porque en el fondo de la crisis vital se necesita oír la voz del espíritu. Muchos sufren o pueden sufrir una crisis vital. Pero no

todos la elaboran de la misma manera. En la elaboración es donde aparece el coeficiente personal. La crisis vital, como tal, se mantiene en el plano del hombre anónimo; pero representa el punto arquimideo que le sirve para saltar al *plano personal*. Van Gogh, cuando estaba en el asilo de Remy, en 1881, escribía a su hermano: "Je suis étonné qu'avec les idées modernes que j'ai, moi, un ardent admirateur de Zola et de Goncourt et des choses artistiques, j'ai des crises comme en aurait un superstitieux et qu'il me vient des idées religieuses embrouillées et atroces, telles que jamais je n'en ai eues dans ma tête dans le Nord." Establecer la claridad en "esas ideas religiosas, embrolladas y atroces" es la tarea espiritual. En este momento aparece clara en la vocación religiosa la acción de la gracia; pero esa unión de gracia y persona rebasa los límites del análisis psicológico. Constituye la expresión de la fórmula más misteriosa de la libertad que lo apetece todo, negándose a sí misma.

Lo primero que exige una vocación religiosa es una cierta madurez en el desarrollo de la personalidad. "Cuando he llegado a hombre, escribe San Pablo a los cristianos de Corinto (I Corintios 13/14), he dejado allí lo que era de niño." ¿Qué distingue al hombre del niño? La disponibilidad sobre sí mismo. El niño vive incrustado en su mundo narcisista; el desprendimiento de sus apetencias es tarea larga y difícil. Pero tal distancia no puede crearse en vacío. En el desarrollo del proyecto vital no se abandonan porque sí las fases anteriores de la vida, como el riñón abandona su orina segregada, sino en virtud de la atracción del futuro, de la imagen del yo o de la propia personalidad, en cuya busca y captura se halla el secreto de toda vida. La disponibilidad ha de ser extrema con respecto a la vida instintiva; la vocación religiosa exige convertir en cotidianidad esa renuncia que a algunos les parece heroica. La distancia interior con respecto al mundo de los instintos es extrema. La estructura personal debe poder ofrecer esa creación de un espacio y una distancia interior. Con frecuencia se habla de personalidades armónicas y disarmónicas, pero se confunde el uso de los conceptos. La armonía no procede de una determinada distribución cuantitativa del polígono interior de fuerzas, como lo expresa la idea de la *diátesis* griega, entre otras razones porque las fuerzas de la personalidad no son acciones en vacío, sino con contenido. El científico podrá hacer abstracciones para su mejor uso de los utensilios descriptivos, pero la vida en realidad no es así. El asceta rompe el equilibrio interior de fuerzas. La unidad, pues, no procede de un equilibrio cuantitativo, sino del blanco hacia

el cual sale disparada la flecha de la vida. Lo importante es que la meta esté dentro de las posibilidades, aunque sean necesarios desgarraduras interiores y dolor para conseguirlas. La idea de la diátesis y de la armonía vital es la de una vida eufórica, sin dolor. Un modo de vida narcisista...

Precisamente esto ha de evitar el que abraza la vida religiosa: ser una personalidad narcisista. Su negación personal consiste en esta negativa del hombre instintivo, del hombre viejo, para buscar el *hombre pneumático*, el hombre nuevo. No importa, pues, que la personalidad sea inarmónica o que esté al borde de la psicopatía en el lenguaje psiquiátrico. Digo al borde, porque transponer sus fronteras es comenzar a perder grados de libertad, y, por consiguiente, de madurez psicológica y de capacidad para realizar una vocación. El abandono del narcisismo no se hace sin crisis ni sin dolor. La maduración de la personalidad es un modo de desarrollar el gran teorema de la angustia originaria del ser. Esa angustia desarrollada que apenas se manifiesta en el plano vivencial es la fuerza psicológica capaz de ordenar las tormentas instintivas. La fuerza inhibidora de la angustia se canaliza en esta dirección. Si la vida instintiva produce angustia no es porque se reprima, sino porque instantáneamente despierta la idea de pecado. La manifestación de la sexualidad, la satisfacción libidinosa, en cuanto penetra en la conciencia, se acompaña del sentimiento de desorden. El ser humano es inseguro desde que nació. Cualquier actividad en cuanto es suya crea la conciencia de responsabilidad y, por tanto, de pecado. Cuanto más libidinosa sea una satisfacción resulta más desordenada a los propios ojos del ser y, por tanto, más pecaminosa. En la estructura personal del sacerdote debe darse esta posibilidad de inclinar la balanza de un lado y de absorber e integrar la sexualidad no sólo no entorpeciendo la maduración personal, sino, al contrario, favoreciéndola e imprimiéndole una determinada línea evolutiva.

La vida humana suele medirse por el rasero de las realizaciones. En la vida profesional, el baremo está en los éxitos y en el rendimiento. El proyecto vital está, pues, muy determinado por los contenidos, que siempre son contingentes y temporales. La vida del sacerdote no puede medirse con arreglo a este baremo. La imagen de su vida es la vida de Cristo: por un lado, habrá, pues, en ella, psicológicamente hablando, una especie de despersonalización. Pero no se trata de eso, sino de ser él en Cristo. No es un rendi-

miento, sino asimilar un esquema, una imagen vital. Tal asimilación no puede lograrse más que en profundidad.

En el descenso hacia las capas interiores de la persona nos tropezamos con la vivencia del yo; el yo es, en verdad, un lugar vacío, una abstracción psicológica. Lo que existe es el “yo-mismo”, el *selbst*, el cual ya no está vacío, sino que existe como una continuidad en la que se encuentran asimiladas todas las experiencias de la vida pasada. Ese “yo-mismo” es el que en el sacerdote ha de sufrir un proceso de elaboración para que sea la *imago-Dei*. Cuando Jung habla del proceso de individuación describe este mismo camino. Ahora bien: esa instancia tan plástica y transparente que llamamos el “yo-mismo” es el lugar donde se halla el secreto de la persona, donde el alma toca al cuerpo, podríamos decir en sentido figurado. Allí se elabora la fórmula personal.

El sacerdote recibe por su propia vida espiritual, y precisamente en sus años de preparación, un adiestramiento peculiar de su visión interna que le permite adivinar, y a veces palpar, los contornos de las recónditas realidades interiores. En él debe existir esa posibilidad de desnudar al “yo-mismo”, de quitarle la máscara y de darle una forma a imagen de Dios. La imagen de Dios en nosotros es el alma. El sacerdote realiza una vida en la que las calidades de lo humano del hombre—un alma unida sustancialmente a su cuerpo—aparecen traslúcidas. Este proceso de asimilación le convierte a él en testigo de la presencia de Dios en el mundo. Y esa experiencia le capacita también para descubrir ese núcleo en las demás vidas personales, por dura que sea la costra que las cubra. No es la compasión ni otro género de inclinación que pueda tener su fuente en el “Ello” lo que le mueve—aunque se hable de sexualidad sublimada—, sino la búsqueda de la presencia de la imagen de Dios en los demás, o sea, la caridad.

Juan José López-Ibor.
General Goded, 19.
MADRID.

EL DESOCUPADO :: EL PESCADOR

DOS CUENTOS DE

JORGE C. TRULOCK

EL DESOCUPADO

—¿Hay trabajo, señor?

—¿Trabajo?

—Sí, señor, trabajo.

El desocupado era un muchacho joven, de edad indecible: veinte, veinticinco, treinta años. Quizá no tuviera edad, ninguna edad. Acaso fuera simplemente un hombre, un hombre joven, sí, pero sin edad. Mejor con una edad irrepresentable. Vestía correctamente, con toda la corrección que puede gastar un desocupado. ¿Corbata? Realmente llevaba corbata, o, al menos, desde cierta distancia, se veía algo ligeramente coloreado sobre el pecho; desde la barbilla hasta donde ese algo se entraba debajo de la chaqueta. La chaqueta desvaída de color y los pantalones de diferente tela hacían el perfecto traje para el desocupado. Todos los parados llevan atuendos similares. Al caer en desgracia el ocupado y hacerse, del día a la noche, un desocupado, lo primero que hace es buscar, ¿un uniforme?, para estar dentro de esos dulces cánones previamente organizados.

—Trabajo, ¿para qué?

—Para trabajar..., para comer.

—El trabajo es difícil de encontrar. La comida es difícil de encontrar. Todo es difícil de encontrar. ¿Usted no sabe? Usted no sabe lo difícil que es encontrar algo. ¿Usted ha encontrado algo... alguna vez?

—Yo, señor..., no, no...

El capataz, el patrón, no era más que el organizador. Nadie sabía cómo era. Los patronados, los albañiles, los carpinteros; todos, aun haciendo un gran esfuerzo, eran incapaces de decir media docena de palabras con cierto sentido acerca del modo, manera, carácter, etc., del patrón. Usaba...; ni sé qué usaba. Llevo seis meses trabajando con él y todavía soy incapaz de distinguirlo entre diez personas. Pasa alrededor de los obreros, observa los tra-

bajos, da pequeños consejos, pequeñas órdenes, pero nadie le mira; todo lo más, desde lejos, alguno lo ha visto.

—¡El patrón!

—¡El patrono!

—¡El!

El desocupado se quedó quieto, absorto, delante del patrón. Sin mirar a nada, con la vista perdida entre los ladrillos, los perros, los cubos, los patronos.

—Vuelva mañana, ahora todavía no sé si hay un hueco. De todas formas hay que consultar, siempre hay que consultar. Las arcas del dinero no son estirables, no veden, son de hierro. Hay que contentarse con lo que nos dan. Después de todo, yo tengo que consultar, que preguntar a los superiores, sobre la conveniencia de admitir... ¿Un peón?...

—Sí.

—... Por mí, usted podría empezar a trabajar ahora mismo. Cualquiera podría hacerlo. El echar una mano, siempre se agradece. Por mí, todo el mundo podría empezar a trabajar hoy mismo.

—Claro.

—No afirme usted tanto... a todo. Yo no soy partidario de los peones que afirman todo, poco consecuentes. Amigo, la consecuencia, el ser consecuentes, es una de las grandes virtudes que debe poseer un buen peón, un peón consecuente. La consecuencia..., ¿qué le diría yo sobre ella?, además de ser una gran virtud que enriquece al hombre, al peón, a usted, hermano; además de todo esto, que no es poco, entronca directamente con las más puras esencias de la Revolución Francesa, de la gloriosa, la definiría yo en una sola palabra.

El peón seguía mal el hablaje de su posible patrono; sin gran interés, como por obligación. Su vista continuaba perdida entre las mil cosas de una obra.

—Claro... El ladrillo es un gran material, es un material hasta noble; noble en su hechura, en su conformación; noble en su contenido, en su color, en su aspereza; es el material más noble que he conocido. ¡Déjeme usted de piedra! La piedra mata, la piedra salta como un demonio... ¿Quiere usted que le hable sobre mis preferencias en cuanto a materiales de construcción?

—Sí, ya lo creo; no es mala idea. Así conoceré sus posibilidades y sus conocimientos como peón.

—El ladrillo y sólo el ladrillo, lo demás son tonterías...; la piedra, ¡bah! El ladrillo es noble en todo..., etc.

—Estuve la mañana recorriendo, pateando. Estuve en seis obras, y nada. Que mañana. Que pasado. Que al otro quizá. Que no desesperara. Que es usted joven. Que yo, a su edad...; vamos, que yo, a su edad, estaba enfermo y ni siquiera podía mendigar trabajo; en cambio, usted, joven, fuerte, no debe entristecerse; tiene toda la vida por delante para trabajar. El trabajo edifica las casas, el trabajo levanta el espíritu. El holgazán es la lacra de la sociedad. Yo decía que sí a todo: a mí qué más me daba decir que sí o que no.

—Claro.

—Es aburrido; la vida es aburrida, todo es aburrido. Las mismas obras, las mismas caras feas. Las casas, abortos de casas. Los obreros, abortos de obreros. Los patronos, abortos de patronos. Todo es igual. ¿Qué desea? Trabajo. ¿Qué desea? Trabajo. ¿Qué desea?... Al final ya no decía nada; por lo menos ya no pedía trabajo. ¿Qué desea? Nada: ver, observar cómo trabajan los obreros. Yo ya tengo trabajo; tengo un trabajo horroroso; un trabajo que no puedo con él. Ahora he salido a descansar; a ver trabajar, que es lo que más descansa.

—¿Qué toma?

—Tinto.

—Sobre todo, ver trabajar las excavadoras. Son monstruosas: una dentellada y medio camión de tierra. Lo que más descansa es ver trabajar a las excavadoras. Usted se sienta en una lomita cercana, lía un pitillo, lo enciende, da la primera chupada y después mira cómo trabaja la excavadora. Mira despacio, poco a poco, sin entusiasmarse, sin darle importancia, y verá cómo todos los músculos se extienden. Al rato, el pitillo se ha apagado, y usted está en la gloria, como en el otro mundo; vamos, que está como soñando. Y la excavadora sigue convulsa arrancando tierra y llenando camiones.

—¿Qué va a ser?

—Blanco.

—El hombre se ha espabilado mucho, no hay duda. ¿Usted nunca ha visto una excavadora? ¿No? Pues el truco es muy sencillo: es como una mano que se va para abajo, y luego, metiéndose en la tierra, se levanta lentamente lamiendo el talud. Es un espectáculo como para pagar.

—Y del trabajo, ¿qué vas a hacer?

—Mañana, por lo pronto...; pues no, porque ya es viernes. Luego que si tal, que si cual..., sábado..., y ¡domingo!...; el lunes. Sí; el lunes volveré a la carga. Para ese día ya se habrá despejado el asunto. Los lunes siempre son buenos para empezar. Es el mejor día para empezar. Por algo la semana empezará en lunes, ¿no te parece?

EL PESCADOR

En la isla, desde la altura; arriba de un monte, desde una altura enorme para una isla, y al lado del mar, se veía a los pies, nada más terminar la falda de la montaña, en cuanto las piedras, esas piedras caídas y ahora fijas en posiciones inverosímiles; en cuanto esas piedras dejan tan difíciles posturas, se veían. digo, a los pies de todo esto, las ligeras y blancas casas del puerto.

El puerto parecía aburrido, parecía que siempre estaba dormido, dormido día y noche. Con la luz, las velas no pescadoras, las velas blancas de los balandros, iban de aquí para allá sin ningún interés manifiesto desde lo alto. Abajo, junto al mar, quizá una mujer, un reflejo, una ligera brisa en la quietud del aire, fuera motivo de tanta correría marítima. Las velas dormidas, los hombres dormidos, los perros, los carros, todos dormidos, iban lentamente, sin prisa, de un lado a otro, dormidos para un espectador desde la altura. Desde la altura también se podrían haber visto mecerse en olas los campos de cereales; pero lo cierto es que no había campos de cereales en los alrededores del puerto. Desde otras alturas, según testimonio de lugareños, los cereales, el trigo, el centeno, la avena, son visibles. En el fondo, en la bajura, el puerto dormía, duerme constantemente para un espectador montañés.

El pescador, cansado, trabajador de toda la noche, amarró el bote en el pequeño muelle, en el mollet. Un cabo a la argolla del muelle; un cabo al flotador, al corcho, sujeto al profundo muerto del mar. Cargó los aperos de pesca, los sedales finos, las poteras de múltiples púas, etc., y saltando de bote en bote llegó a las piedras del muelle. Ya en tierra se fué hacia su casa pensando en el descanso, en la mujer, en la casa..., en muchas cosas.

—¿Qué tal la noche? ¿Pescaste?—dijo una mujer.

—Poco..., algo muy extraño—dijo el pescador.

—Déjame ver.

El pescador abrió la cesta, y la mujer pudo ver una masa informe de carne marítima oscura.

—¿Qué es?

—No sé...; es extraño.

La mujer del pescador oyó la voz de su marido desde la casa. Cuando llegó a ella estaba esperándole en la puerta.

—¿Qué tal fué, hombre?—dijo su mujer.

—Vaya, mujer, algo extraño. Solamente uno y raro—dijo el pescador, destapando la cesta y sacando el animal—. Un bicho entre calamar y sepia, pero sin pluma, como los pulpos... Algo muy extraño. No sé de dónde habré podido sacar esto tan difícil...; no va a quererlo nadie. Al museo debía de ir.

—Alguien lo comprará... Miguel, el de la taberna... Se lo puede dar a los clientes como pulpo, y nadie se entera de nada.

—Es extraño—siguió el pescador—, no tiene pluma y se parece al calamar. Me costó trabajo sacarlo. Se revolvía como algo difícil, y le había enganchado bien, con tres pinchos. Pero el animal se revolvía como un demonio... Dame comida, tengo hambre.

El hombre se echó en la cama, esperando la comida. Al llegar la mujer de la cocina con el potaje, se lo encontró dormido.

Era la mañana entrada y la isla dormía. Dormitaba soñolienta, desperezándose lenta, muy lentamente. Para un espectador desde lo alto, el puerto pasaba la duermevela de la vida. Unos puntos móviles, allá en el vacío, que apenas se movían, daban al dormir del pueblo un sueño inquieto. Una tenue y débil desazón, que desde la altura hacía pensar en mínimos y celulares movimientos, en traslados internos del gran cuerpo.

—¿Qué es eso, madre?—dijo el hijo del pescador.

—Un bicho, un animal raro, hijo. Anda, vete al muelle a jugar... Vas a despertar a tu padre.

“Voy a dar una alegría a Toni. Vendo el animal, y cuando despierte se lo digo.” La mujer cogió el bicho, lo metió en un saco y se fué a la calle.

Miguel, el de la taberna, le compró la pesca. Tres kilos, a veinte pesetas, sesenta en total.

María, al dar la vuelta a la esquina del muelle, oyó la voz de Toni, de su marido.

—¡María! ¡María!

—¡Voy!—chilló la mujer.

—Oye, María, tráeme el bicho...

—¡A la cama!... Por Dios, cómo te voy a llevar el bicho a la cama... Lo he vendido.

—¿Lo has vendido? ¿A quién?

—A Miguel, por sesenta pesetas.

—Vaya, hija mía, podías haberme preguntado.

—Pero ¿no lo ibas a vender?

—No sé, me parece que no lo hubiera vendido. Era un bicho raro, y muy hermoso. Quizá no lo hubiera vendido. Antes lo hubiera enseñado a la gente. Miguel ya lo habrá partido para comerlo. Es una pena. Mi animal por sesenta pesetas, y comiéndoselo los veraneantes. Debiste haberme consultado antes. ¡El trabajo que me costó atraparlo! La gente ya se habrá comido la mitad, y la otra estará en trocitos. ¡Mi bicho raro! ¡Mi animal! Ya casi comido. ¡Adiós, animal raro del mar!

—No te pongas así, hombre. Si lo llego a saber... Lo hice con buena intención... No sabía... Perdona—dijo la mujer.

—Ya no hay remedio; déjalo..., no te preocupes. A lo mejor hoy pesco otro.

Desde cualquier altura de cualquier isla, desde cualquier alto de cualquier tierra, deben de verse cosas parecidas. Desde un monte se ven cosas idénticas que desde otro monte. Desde un sitio se ve lo mismo que desde otro. Todos los paisajes son iguales. Desde las alturas, con sólo fijarse un poco, se ve en el valle, se ve en los valles, en todos los valles del mundo, los hacinamientos de hombres. Las repulsivas reuniones humanas. Todo, con un ligero vaho, con una ligera baba envolviendo a los hombres, y a sus casas, y a su iglesia, y a su Ayuntamiento, y a su cuartel. Abajo, entre esas babas, desperzándose durante toda la vida, el hombre sueña en cosas mejores, en mejoras humanas, en porvenires limpios, suaves, dulces...; todo entre las babas, esas babas que no dejan moverse con facilidad, que estorban al hombre en sus movimientos.

—Según parece lo cogió a poca profundidad—decía un hombre, señalando lo que estaba comiendo—. Tiene una luz muy potente; iba mirando y lo vió en un claro de arena: echó la potera, y ¡zas!, casi al momento lo enganchó. Toni no es mal pescador, no. Le mata el orgullo que tiene. “Yo soy el mejor pescador, yo soy el mejor pescador.” Y quizá sea verdad; pero eso no se debe decir. Después de todo, allá él.

—Miguel, ponme un trozo del bicho, a ver a qué sabe eso...

¡Hum, no está malo!... ¡Qué cosas tiene Toni! ¡Qué cosas pesca! Un día lo mismo nos trae un pez espada o un tiburón. Su oficio es ése; pero qué cosas nos trae. Y ¿dónde está el héroe?

—No sé, no se le ha visto el pelo. La mujer, cuando me lo trajo a vender, dijo que estaba durmiendo. No vendrá, ya sabes que se le ve poco. Estará durmiendo, y luego se irá otra vez al mar. Es un buen pescador...

Un pescador desde la altura, un bicho raro, un animal extraño desde el alto de un monte, ¿qué son? ¿Qué representan? Desde lo alto, un pescador es algo mínimo que apenas se mueve; el animal, un trozo de materia indecible. Mirando desde la montaña, cualquier cosa no representa nada: un objeto flotando en el vaho del vacío, un objeto oscuro y nebuloso. En el vacío, un objeto puede ser un pescador, un cadáver, un pez; en el vacío, un objeto quizá sea un gran pescador, quizá sea simplemente un trecho de vacío más compacto, un hombre muerto, cualquier cosa.

Toni se levantó estirándose y, como en un barco dando bandazos de babor a estribor, salió del cuarto.

—¡María! La comida, la cesta...

—Yá está todo preparado. En la puerta.

—¿En la puerta? Ayer también me lo dejaste en la puerta. ¿No podías variar un poco? Un día dejas las cosas en la puerta; otro, en el comedor. Pero varía un poco, mujer, que si no... ¡es tan aburrido!

—Bueno...—dijo María, mustia.

Toni, sólo por aquello de una de cal y otra de arena, besó a su mujer cariñosamente.

—Hasta luego.

—Cuidado, Toni. Hasta luego..., que se dé bien la pesca.

Toni, al salir de la casa, cogió al hijo un momento en brazos, luego siguió su camino al mar.

Desde la altura, el mar era un plato oscuro y monstruoso, una gran oscuridad tapando el abismo.

Desde la orilla se veían las pequeñas olas espumosas junto a las piedras.

Desde la altura, un pescador es un insensato que se monta en un bote mínimo y se larga a buscar comida.

Abajo, en el puerto, un pescador es Toni, es Manuel, es Juan, es un hombre moreno que vive con su familia de la pesca, que sale todos los días al mar para poder vivir... ¡Hasta cuándo!

LA REVOLUCIÓN MEXICANA, ACONTECIMIENTO CULTURAL

POR

JAIME DELGADO

REVOLUCIÓN EN LAS IDEAS

El movimiento liberal mexicano, que informa más de los dos primeros tercios del siglo XIX, tiene dos momentos característicos, de los cuales el segundo, de sentido antirracionalista, da paso directamente a la etapa positivista. Esta, en realidad, fué preparada por los liberales de la Reforma, y abarca en la historia de México desde 1867 hasta 1910, pero con dos fases sucesivas que Leopoldo Zea ha caracterizado de este modo: combativa la primera, constructiva la segunda.

Estas dos fases del positivismo mexicano pueden verse marcadas con suficiente claridad en Gabino Barreda, el hombre que introdujo en México la filosofía positiva, y no hay entre ellas transición violenta, al igual que sucede con el cambio o evolución que va desde la Reforma al Positivismo. Esta evolución es, por otra parte, perfectamente lógica. Porque terminadas las luchas que precedieron a la implantación del liberalismo y alcanzado así el orden, ante México se abría la posibilidad de lograr el progreso. Fué, en efecto, el propio Juárez quien inició la nueva época al encargar a Barreda la reforma de la educación pública, cuyo contenido está expresado en la Ley del 2 de diciembre de 1867. Y no hay que olvidar que Barreda ya había declarado antes—en su *Oración cívica*, pronunciada en Guanajuato el 16 de septiembre de ese año—su trilogía fundamental: “Libertad, orden y progreso”, que él explicaba así: “La libertad, como medio; el orden, como base, y el progreso, como fin.”

Con esta divisa no podrá extrañar ya la alianza de Juárez con el Positivismo. Aquel caudillo, en efecto, adoptó para su gobierno, una vez vencido Maximiliano, el lema de paz y orden, y es lógico que encomendase a un positivista el restablecimiento del

orden social. En consecuencia, en el momento en que México iniciaba su reconstrucción, estabilizaba la economía y fomentaba el desarrollo industrial, el Positivismo era la doctrina que defendía y orientaba esa reconstrucción. Por otra parte, es aquél el instante en que se desarrolla la clase media, y el Positivismo—como señala Zea—viene a ser la expresión ideológica de la burguesía mexicana.

Pero Gabino Barreda había heredado de su maestro Augusto Comte la actitud frente a la concepción individualista de la libertad. Según él, pues, los principios liberales extremistas sólo conducían al desorden. Así, los derechos de la persona estaban limitados por las leyes del orden social, y únicamente en el caso de hacerla compatible con la seguridad social, la libertad individual tendría sentido. De ahí que Barreda, conocedor de la realidad mexicana, oriente todo su programa hacia la destrucción de la anarquía y asigne al Estado una función fundamental: la de guardián del orden público.

Para la consecución de estos fines, Barreda confiaba plenamente en la educación. Así lo afirma claramente en carta a don Mariano Riva Palacio del 10 de octubre de 1870: “Una educación—dice—en que ningún ramo importante de las ciencias quede omitido; en que todos los fenómenos de la Naturaleza, desde los más simples hasta los más complicados, se estudian y se analizan, a la vez teórica y prácticamente, en lo que tienen de más fundamental; una educación en que se cultive así, a la vez, el entendimiento y los sentidos, sin el empeño de mantener por fuerza tal o cual opinión o tal o cual dogma político o religioso, sin el miedo de ver contradicha por los hechos esta o aquella autoridad; una educación, repito, emprendida sobre tales bases y con el solo deseo de hallar la verdad, es decir, de encontrar lo que realmente hay y no lo que en nuestro concepto debiera haber en los fenómenos naturales, no puede menos de ser, a la vez que un manantial inagotable de satisfacciones, el más seguro preliminar de la paz y el orden social, porque él pondrá a todos los ciudadanos en aptitud de apreciar todos los hechos de una manera semejante, y, por lo mismo, uniformará las opiniones hasta donde esto sea posible. Y las opiniones de los hombres son y serán siempre el móvil de sus actos. Este medio es, sin duda, lento; pero ¿qué importa, si estamos seguros de su eficacia? ¿Qué son diez, quince o veinte años de la vida de una nación, cuando se trata de cimentar el único medio de conciliar la libertad con la concordia, el progreso con el orden? El orden intelectual que esta educación quiere

establecer es la llave del orden social y moral que tanto habemos menester" (1).

Pero las consecuencias de este sistema educativo no fueron, ciertamente, las que había soñado el ilustre padre del positivismo mexicano. En primer lugar, por el contrario, la educación positivista no fué tan neutral ni aséptica como Barreda pretendía, ni logró, en consecuencia, la unión social que se buscaba. El sistema, en efecto, benefició tan sólo a la clase media, a la burguesía, cuyo derecho al poder y a los privilegios justificaba y defendía. Y esta clase social trataría, después de su victoria, de imponer a toda la sociedad sus ideas y utilizaría la filosofía como instrumento al servicio de su poder político. De este modo, en definitiva, se explican las tesis de un Macedo o de un Manuel Ramos, que identificaban a los hombres superiores con los económicamente poderosos, ya que la riqueza era signo también de superioridad social y moral.

Estas teorías, que vinculan a México con el proceso histórico general del mundo hispánico en el siglo XIX (2), constituyen, por otra parte, la base de la dictadura ideológica y política de Porfirio Díaz. Para ello, el positivismo mexicano de Barreda, que modificaba el comtiano teniendo en cuenta la realidad histórica, social y política de México, recibió una inflexión spenceriana, necesaria para justificar la libertad de enriquecimiento y el acceso al poder de la burguesía, y, por otra parte, el gobierno de un dictador, ya que éste impondría el orden público, que era la condición previa e imprescindible para la implantación de la libertad política.

Orden y progreso fueron, pues, los dos pilares básicos del régimen porfirista. Orden político y progreso económico, que contaron con dos seguros medios de realización: el positivismo y la dictadura, los "Científicos" y Porfirio Díaz.

* * *

Conocido su ideario, a nadie asombrará saber que el positivismo tuvo que enfrentarse, aun en pleno período de triunfo, con una fuerte oposición procedente de dos campos fundamentales: el

(1) Para el estudio del positivismo mexicano hay dos obras fundamentales de Leopoldo Zea, a quien sigo en este esquema: *El positivismo en México* [México], El Colegio de México [1943] y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (idem id., 1944). Véase también Patrick Romanell: *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México. 1910-1950* [México], El Colegio de México [1954], págs. 52-65. La cita de la carta de Barreda, en Alfonso Rubio y Rubio: "La filosofía mexicana actual. Los antecedentes: el positivismo y la generación del Centenario" (en *Revista de Indias*, Madrid, XIII, núm. 52-53, abril-septiembre 1953, pág. 311).

(2) Véase mi ensayo "Algunas ideas sobre el constitucionalismo hispanoamericano", de próxima publicación en *Revista de la Universidad de Madrid*.

pensamiento católico y la ideología liberal. En cuanto al primero, tres preladados figuran en primera línea: don Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán; don José de Jesús Díaz de Sollano, obispo de León, y don Emeterio Valverde y Téllez, también obispo de León, quienes resucitaron el tomismo en México y llevaron a cabo—especialmente el último de ellos—una labor bibliográfica y crítica de gran envergadura.

El liberalismo, por su parte, actuó contra la filosofía positiva desde tres puntos de partida distintos: el de los jacobinos o exaltados, el de los liberales moderados y el de los krausistas. Entre éstos últimos, que siguen a Krause a través de Sanz del Río, sobresale Hilario Gabilondo por la polémica que sostuvo en defensa de la *Lógica*, de G. Tiberghien, krausista belga, que al fin se impuso como texto oficial en la Escuela Nacional Preparatoria. En cuanto a los liberales medios, José María Vigil es su principal figura y el intelectual que más dura crítica hizo, quizá, a la escuela positivista, a la cual llamó la *anarquía positivista*. Vigil, en efecto, señaló la incongruencia que suponía tratar de fundamentar el orden en una doctrina cuyos tres pensadores fundamentales—Comte, Stuart Mill y Spencer—no habían podido ponerse de acuerdo entre sí. Por otra parte, el positivismo, que carecía de carácter científico y era una doctrina empirista y sensualista, era también contrario a las instituciones y libertades mexicanas (3).

Pero el ataque al positivismo, como doctrina filosófica y como realización política, no tuvo consecuencias hasta cumplida la primera década del siglo xx. Fué en 1910, en efecto, cuando se produjeron dos acontecimientos trascendentales. El uno, en el orden de las ideas, fué doble. Por una parte, un golpe de escepticismo batió al sistema ideológico vigente desde el interior de su propio recinto; por otro lado, nuevas ideas se agitaron fuertemente contra el positivismo. En cuanto al segundo acontecimiento, fué una conmoción políticosocial de gran envergadura, que liquidó la etapa porfiriana e inauguró el México actual: se llama la Revolución Mexicana.

En el aspecto intelectual, el positivismo recibió el golpe definitivo, desde su mismo seno, cuando don Justo Sierra, el servidor más honesto y sabio de la Administración porfiriana, pronuncia su discurso—año 1908—en honor de Gabino Barreda y cuando, dos años después, vuelve a hablar en la inauguración de la nueva Universidad mexicana. En aquellas dos ocasiones Sierra falló la condena-

(3) Alfonso Rubio y Rubio, *obra cit.*, pág. 315. Zea: *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, págs. 112-118 y 159-186.

ción del positivismo como doctrina oficial y proclamó la urgente necesidad de restaurar los estudios filosóficos. Pero, frente a lo que se ha venido afirmando generalmente, y en especial por los contemporáneos del viejo maestro, éste no dió entonces un viraje repentino a sus ideas. Porque Justo Sierra—como escribe Agustín Yáñez—“buscó en el positivismo un método científico. Y rechazó—ya desde 1874—el contenido doctrinario del sistema, tachándolo de exclusivista y dogmático”. “No parece aventurado—continúa—atribuir la búsqueda del método científico al empeño de acrisolar los datos de la intuición emocional, hasta cerciorarse de que no eran caprichos de un subjetivismo sentimental o sensibleros, términos por él opuestos a los de “sensible” y “sentidor”, en certera caracterización filosófica; es decir: se ponía en guardia contra los espejismos románticos, contra la improvisación consuetudinaria, contra el inveterado verbalismo y el tropicalismo, principalmente en materia política, pedagógica y de crítica literaria e histórica. Buscaba lo objetivo.” Y aun como método, Sierra había demostrado ya sus divergencias con la doctrina vigente al pronunciarse por la historia en vez de por la sociología, como remate del sistema y al reclamar contra el olvido y la exclusión de la filosofía.

Hizo, pues, crisis en Sierra su anterior fe en la ciencia, cuyas falibilidad y deficiencia afirmó terminantemente. “Dudemos—dijo—; en primer lugar, porque si la ciencia es nada más que el conocimiento sistemático de lo relativo, si los objetos en sí mismos no pueden conocerse, si sólo podemos conocer sus relaciones constantes, si ésta es la verdadera ciencia, ¿cómo no estaría en perpetua evolución, en perpetua discusión, en perpetua lucha? ¿Qué gran verdad fundamental no se ha discutido en el terreno científico o no se discute en estos momentos?” Y en el discurso inaugural de la Universidad insiste: “Pedimos a la ciencia la última palabra de lo real, y nos contesta y nos contestará siempre con la penúltima palabra, dejando entre ella y la verdad absoluta que pensamos vislumbrar toda la inmensidad de lo relativo.” Hay, pues, algo más: está el espíritu. “Partidarios ardientes del método positivista en la enseñanza—había dicho Sierra en 1874—, no lo somos de la filosofía de la Escuela. Creemos en la existencia del espíritu.” Y he aquí, en 1910, el nuevo son de estas palabras: “¿Será que la ciencia del hombre es un mundo que viaja en busca de Dios?” (4).

Fueron, en definitiva, los mencionados discursos de don Justo

(4) Agustín Yáñez: *Don Justo Sierra. Su vida, sus ideas y su obra*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1950, págs. 189-190. *Zea: Apogeo y decadencia...* cit., págs. 252-254.

Sierra los que hicieron el primer impacto directo en la ideología oficial del porfirismo. Para México, desde entonces, se abrió—como dice Alfonso Rubio—un “escepticismo de transición”. Pero esta vez no cayó en el vacío ni quedó ahogado por el coro estatal. Vino, por el contrario, a respaldar con su autoridad la línea doctrinal de una nueva generación de intelectuales que ya habían dado públicamente fe de vida. Por eso ha podido escribir Alfonso Reyes, aludiendo a Sierra, que “el educador adivinaba las inquietudes nacientes de la juventud y se adelantaba a darles respuesta. Salía al paso de aquel sentimiento de angustia e insuficiencia con que irrumpía la nueva generación y le ofrecía “la verdad más pura y más nueva”. ¿Quiénes formaban esa juventud y cuáles eran sus inquietudes?

En el año 1906, un grupo de jóvenes intelectuales fundó una revista que fué el órgano de expresión de su intento: “romper el cerco de una cultura que ya no les satisfacía”. Y ya en el mismo título de la publicación—*Savia Moderna* se llamaba—aparece explícito el espíritu que animaba a sus fundadores—Ricardo Gómez Robelo, Alfonso Cravioto y Luis Castillo León—, que fueron los primeros en manifestar las inquietudes de la nueva generación, es decir, en hacer públicas las diferencias que la separaban de su antecesora. Un año después, en 1907, otro grupo de jóvenes fundó la Sociedad de Conferencias, antecedente inmediato del Ateneo de la Juventud, fundado en México el 28 de octubre de 1909.

Para Pedro Henríquez Ureña, el año 1907 fué decisivo, ya que en su decurso el grupo rebelde eliminó todo lo que en él pudiese haber de reminiscencia positivista, afirmó su ideal de restaurar la filosofía y sus derechos y dió evidentes muestras de sus aspiraciones humanistas con su constante atención a los clásicos griegos. Al mismo tiempo, la nueva generación demostró un gran interés, desconocido en el pasado más inmediato, por el mundo latino y especialmente por las letras y la cultura españolas. “Al amor a Grecia y a Roma—escribe Zea—se vino a sumar el amor por las letras y cultura españolas. A diferencia de la generación positivista, que despreciaba lo latino, considerándolo como una desgracia racial, el nuevo grupo trató de reforzar las despreciadas cualidades de la raza latina: la imaginación. Imaginación, libre examen, creencia en lo maravilloso del espíritu humano, tales fueron los ideales de la nueva generación. Al ideal de un mundo práctico como el sajón, se opuso el ideal de un mundo teórico y soñador como Grecia. Al orden que se apoya en el dogma religioso

y filosófico se opuso el libre examen de Grecia, fuente de toda cultura y de toda evolución científica y filosófica.” Era lo que, concretado al plano filosófico, expresaba el propio Henríquez Ureña, uno de los más prominentes del grupo, con estas palabras: “Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón, que fué nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (¡oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James y a Croce” (5).

Pero fué 1910 la fecha cumbre. En ese año el Ateneo de la Juventud organizó, con motivo de la conmemoración del centenario de la Independencia, una serie de conferencias, que se celebraron en los meses de agosto y setiembre. Pues bien: la última de aquellas conferencias estuvo a cargo de José Vasconcelos y versó acerca de “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas”. En ella, el joven filósofo, aun admitiendo los aciertos del sistema barradiano, hizo una dura crítica al positivismo por su limitación, por su anquilosamiento y por su fracaso. La repetición de un viejo pensar—afirmaba Vasconcelos—“nos pone en incertidumbre, en inquietud y como nostálgicos; porque, no importa cuán grandes sean las expresiones del misterio insondable la humanidad vuelve a sentir, periódicamente, la necesidad de preguntar otra vez, de escuchar por sí misma, de interpretar por su cuenta”. A la nueva generación le había tocado “vivir en un tiempo en que, lejos de comentar sin fruto el pasado, los espíritus ahondan con impulso propio el misterio fecundo, edifican la novedad que ha de ser nuestra expresión, y de esta manera el ideal se realiza, obra en el alma, esclarece el exterior”. Por otra parte, el positivismo era incapaz de comprender ciertos tipos de conocimiento y se limitaba a la ley de los tres estados, el teológico, el metafísico y el positivo, en la cual el paso de uno a otro significaba un progreso. “Mas no reflexiona el positivismo—comenta Vasconcelos—que el sentido poético es una manera de interpretación que no corresponde a un período determinado, sino a la naturaleza misma del entendimiento, que usa la analogía en sus investigaciones fre-

(5) Zea: *Apogeo y decadencia...*, pág. 256. La cita de Henríquez Ureña en Alfonso Reyes: *Pasado inmediato y otros ensayos*, México, El Colegio de México, 1941, pág. 47. También en Rubio, *ob. cit.*, pág. 320, y en Romanell, *obra cit.*, pág. 71.

cuentemente con más eficacia que cualquier otra forma de raciocinio, y con ella desarrolla especialmente el arte, poder transformador que perfecciona y exalta la representación." Y el sentido poético, al que Comte llamó teológico, "sigue prestando servicios utilísimos al desenvolvimiento de la civilización en lo más positivo y fundamental de su desarrollo" (6).

Por lo demás, los ideales filosóficos de la generación del Centenario abrían nuevos caminos al saber, resucitando la preocupación metafísica y concediendo preferente atención a la esfera de lo espiritual, desdeñada por el positivismo. Y junto a esto, un nuevo ideal moral es levantado frente a la ética positivista. "Al orden finalista del positivismo se ha opuesto una evolución creadora y libre de toda finalidad. A una moral egoísta por finalista se ha opuesto una moral desinteresada por lo ilimitado de sus fines. A una concepción social limitada a proteger intereses de grupo, se opondrá una concepción más generosa y menos limitada." Ideas que Antonio Caso, otra de las personalidades más señeras del grupo, resumirá después en el título de uno de sus mejores ensayos: "La existencia como economía, como desinterés y como caridad" (7).

Fué, pues, una honda conmoción ideológica, una verdadera revolución cultural, la llevada a cabo por los intelectuales del Ateneo de la Juventud. Ahora bien: esta revolución en las ideas vino a coincidir con la fermentación políticosocial que dió por resultado la caída de Porfirio Díaz. ¿Qué relación cabe establecer, por tanto, entre ambos movimientos? Porque los jóvenes del Ateneo expresaban, sin duda, además de una posición cultural contraria a lo existente, una situación social de descontento. "El descontento que sentía la sociedad mexicana contra un orden que llevaba ya cerca de medio siglo de duración; un orden que había ido reduciendo las libertades en provecho de un grupo cada vez más estrecho. El positivismo, que había justificado un orden deseado por la sociedad mexicana, no justificaba ya la permanencia del mismo, una vez que la sociedad mexicana no estaba ya interesada en él. El positivismo había dejado de ser solución y se había convertido en obstáculo. La situación de crisis social presentada por los posi-

(6) Las citas de Vasconcelos en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, 1910, págs. 138-139 y 142-143 (apud Zea, *ob. cit.*, págs. 263 y 265).

(7) Zea, *ob. cit.*, págs. 269-286. La concepción moral de la nueva generación está expuesta en la conferencia de Antonio Caso "La filosofía moral de don Eugenio M. de Hostos", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, ya cit., páginas 27 y sigs. Véase también José Gaos: *En torno a la filosofía mexicana*, México, Porrúa y Obregón, S. A.; Colec. México y lo mexicano, núm. 7, t. I, 1952, páginas 61-66, y Romanell, *ob. cit.*, págs. 33 y sigs.

tivistas mexicanos había desaparecido; la nueva crisis la planteaban sus propias tesis [...] Lo realizado conforme a la doctrina positivista no satisfacía ya, ni a la burguesía mexicana ni a las clases sociales que habían tomado conciencia de sí mismas: las de los campesinos y obreros. El orden sostenido no era ya el orden de la burguesía mexicana, aunque lo fuese de una parte de ella, ni era el que deseaban los explotados hombres del campo o de las fábricas. La primera deseaba un cambio político, los segundos un cambio social; ambos estaban conformes en el primer cambio, a reserva de disputar sobre el segundo" (8).

Pues bien: quizá al principio los intelectuales del Ateneo se preocupasen tan sólo del movimiento cultural, y así parece indicarlo Henríquez Ureña cuando dice que el Ateneo fué, en el orden de la inteligencia pura, el preludio de la gigantesca transformación políticosocial que iba a operarse en México. Lo mismo, por otra parte, deja entender Alfonso Reyes acerca de esta apoliticidad del grupo ateneísta, cuando escribe: "Los muchachos de mi generación éramos—digamos—desdeñosos. No creíamos en la mayoría de las cosas en que creían nuestros mayores. Cierto que no teníamos ninguna simpatía por Bulnes y su libro *El verdadero Juárez*. Cierto que no penetrábamos bien los esbozos de revaloración que algún crítico de nuestra historia ensayaba en su cátedra oficial hasta donde se lo consentía aquella atmósfera de "Pax Augusta". Pero comenzábamos a sospechar que se nos había educado—inconscientemente—en la impostura. A veces abríamos la historia de Justo Sierra y nos asombrábamos de leer, entre líneas, atisbos y sugerencias audaces, audacísimos para aquellos tiempos, y más en la pluma de un ministro. El Positivismo mexicano se había convertido en rutina pedagógica y perdía crédito a nuestros ojos. Nuevos vientos nos llegaban de Europa. Sabíamos que la Matemática clásica vacilaba y la Física ya no se cuidaba bien de la Metafísica. Lamentábamos la paulatina decadencia de las Humanidades en nuestros programas de estudio. Dudábamos de la ciencia de los maestros demasiado brillantes y oratorios que habían educado a la inmediata generación anterior. Sorprendíamos los constantes flaqueos de cultura de los escritores modernistas que nos habían precedido, y los académicos, más viejos, no podían ya contentarnos. Nietzsche nos aconsejaba la vida heroica, pero nos cerraba las fuentes de la caridad... Sabíamos que los autores de nuestra política—acaso con la mejor intención—nos habían descastado

(8) Zea, *ob. cit.*, pág. 260.

un poco, temerosos de que el tacto de codos con el resto de la América Española nos permitiera adivinar que nuestro pequeño mundo, de hecho aristocrático y monárquico, apenas se mantenía en equilibrio inestable. O acaso temían que la absorción repentina de nuestro pasado—torvo de problemas provisionalmente eludidos—nos arrojara de golpe al camino al que pronto habríamos de llegar: el de la vida a sobresaltos, el de las conquistas por improvisación y hasta la violencia, el de la discontinuidad en suma—única manera que reservaba el porvenir, contra lo que hubieran querido nuestros profesores evolucionistas y spencerianos” (9).

No hubo, por tanto, una explícita ni organizada intención política en los intelectuales del Ateneo de la Juventud. No todos sus miembros, por otra parte, tenían el mismo credo político, ya que Antonio Caso, por ejemplo, seguía siendo porfirista, según cuenta Vasconcelos, y no cambió de ideas hasta después del asesinato de Madero. Mas esto no fué obstáculo para que la acción intelectual por ellos desarrollada pudiera constituir ese prelude de la revolución políticosocial de que habla Henríquez Ureña. Porque no hay que olvidar que el positivismo fué en México la doctrina oficial de un determinado régimen político, la “base ideológica—como dice el citado escritor dominicano—de las tendencias políticas en el poder”. Y como, según se ha visto, la nueva generación postulaba un pensamiento antipositivista, al minar las bases intelectuales del porfirismo preparó la caída de éste.

En consecuencia, aunque la adopción de la nueva filosofía no tuviera un carácter señaladamente político, esa nueva filosofía fué necesaria para combatir y destruir el orden sustentado por el sistema filosófico anterior. En este sentido, puede afirmarse que la Revolución Mexicana no tuvo un sistema filosófico único, como lo había tenido la revolución liberal triunfante en 1867, pero no que careciese de una base ideológica previa o de una filosofía en sentido amplio—la antipositivista—, que la preparó y fundamentó. Esto, claro es, no quiere decir que los intelectuales de la generación de 1910 fueran los caudillos de la Revolución, pero sí que ellos fueron sus mentores, sus teóricos y, en muchos casos, sus directores políticos también, hasta donde las circunstancias—no siempre fortuitas, como en el caso de Vasconcelos—se lo permitieron (10).

(9) Alfonso Reyes: *Pasado inmediato*, ya cit. Véase Alfonso Rubio, *ob. cit.*, páginas 319-320.

(10) La posición política de Antonio Caso, en Vasconcelos: *Ulises criollo*, 4.^a edic., México, Botas, 1935, pág. 464. En lo referente a las relaciones entre los intelectuales del Ateneo de la Juventud con la Revolución Mexicana, Zea no ha visto bien el problema. Reconoce, en efecto, por un lado, que para des-

Habr  de concluirse, pues, que la revolución ideológica precedió a la revolución política y le dió fundamento teórico, gracias al cual la Revolución Mexicana fué un acontecimiento cultural y no un mero movimiento militar y político, por amplias y brillantes que fuesen sus manifestaciones bélicas y aun concediendo toda la hondura que realmente tuvieron a las transformaciones pol ticosociales que implicó. Porque, aun en su aspecto social, la Revolución tuvo una inspiración intelectual que no se puede desconocer, a menos de incurrir en el absurdo, o en la evidente exageración demagógica, de conceder al instinto una virtualidad organizadora y constructiva que est  muy lejos de poseer.

Por eso, porque para México tuvo alcance hist ricocultural, la Revolución de 1910 puede ser llamada Mexicana por antonomasia y descubrir a los mexicanos extensas zonas de su realidad cultural que antes les eran desconocidas. Y por eso ella "inició la rehabilitación del pensamiento de la raza", como ha dicho Vasconcelos, e hizo posible el *descubrimiento* de México por los mexicanos y la *recuperación* de México para los mismos mexicanos. De ahí que si la Revolución fué preparada por pensadores y realizada por políticos, ella misma fuera capaz de hacer posibles, como frutos suyos, a pensadores, políticos y artistas, que hallaron materia de pensamiento, acción e inspiración en la realidad que la propia Revolución les mostró (11).

LA REVOLUCIÓN, TEMA LITERARIO

"La Revolución—ha escrito Octavio Paz—es una súbita inmersión de México en su propio ser. De su fondo y entraña extrae, casi a ciegas, los fundamentos del nuevo Estado. Vuelta a la tradición, re-anudaci n de los lazos con el pasado, rotos por la Reforma y la Dictadura, la Revolución es una búsqueda de nosotros mismos

truir el orden porfiriano fué menester una filosofía que apoyase el cambio, pero niega, por otra parte, que existiese esa filosofía. Además, afirma que los intelectuales del Atenco no fueron los teóricos de la Revolución, aunque concede que acaso lo fueran en el aspecto político, si bien nunca en el social. De acuerdo en este último punto, distingo, en cambio, en el anterior. Porque hubo miembros de la generación del Centenario, tan destacados como Vasconcelos, que sí fueron teóricos políticos y que incluso ejercieron una acción política directa. Queda al margen, por el momento, lo relativo al problema de si la Revolución hizo posible a los pensadores o éstos a aquélla (véase *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, pág. 261). Romanell, *ob. cit.*, pág. 75, incurre en el mismo error que Zea, a quien sigue siempre.

(11) Vasconcelos, *ob. cit.*, pág. 165. Romanell, *ob. cit.*, pág. 77. Sólo en el sentido que indico puedo estar de acuerdo, pues, con algunas de las afirmaciones de Zea, cuya tesis general no comparto (véase su libro *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, S. A.; Colec. México y lo mexicano, núm. 2, 1952, págs. 24-30).

y un regreso a la Madre. Y, por eso, también es una fiesta: la fiesta de las balas, para emplear la expresión de Martín Luis Guzmán. Como las fiestas populares, la Revolución es un exceso y un gasto, un llegar a los extremos, un estallido de alegría y desamparo, un grito de orfandad y de júbilo, de suicidio y de vida, todo mezclado. Nuestra Revolución es la otra cara de México, ignorada por la Reforma y humillada por la Dictadura. No la cara de la cortesía, el disimulo, la forma lograda a fuerza de mutilaciones y mentiras, sino el rostro brutal y resplandeciente de la fiesta y la muerte, del mitote y el balazo, de la feria y el amor, que es raptó y tiroteo. La Revolución apenas si tiene ideas. Es un estallido de la realidad: una revuelta y una comunión, un trasegar viejas sustancias dormidas, un salir al aire muchas ferocidades, muchas ternuras y muchas finuras ocultas por el miedo a ser. ¿Y con quién comulga México en esta sangrienta fiesta? Consigo mismo, con su propio ser. México se atreve a ser. La explosión revolucionaria es una portentosa fiesta en la que el inexistente, borracho de sí mismo, conoce al fin, en abrazo mortal, al otro mexicano" (12).

He aquí una bella y acertada interpretación de la Revolución Mexicana. Pero esas palabras son susceptibles de una más honda lectura que nos dé un más íntimo y profundo significado de aquel acontecimiento. Así leídas, quieren decir que la Revolución Mexicana entraña una transformación total en el ser nacional de México: una transformación que implica, fundamentalmente, la pugna del país por encontrarse a sí mismo, por hallar su expresión nacional auténtica. De ahí, en consecuencia, que el movimiento político-social no sea más que un aspecto de otro más hondo y amplio que alcanza a remover toda la cultura mexicana.

Se produjo primero, sin duda, en el orden temporal la subversión política, económica y social, fundamentada y preludiada—según se vió más atrás—por una previa revolución ideológica. Ahora bien: una vez estallado, el movimiento comenzó a dar sus frutos culturales, manifestados sobre todo en el arte y en la literatura, que fueron como el desenvolvimiento último o las últimas consecuencias del pensamiento que lo había producido. De ahí que sea imprescindible, o al menos muy conveniente, estudiar antes, para entender su desarrollo cultural posterior, el proceso de la revolución político-social (13).

(12) Octavio Paz: *El laberinto de la soledad*, México, Cuadernos Americanos, 1950, págs. 145-146.

(13) Véase mi estudio "La Revolución Mexicana", en *Estudios Americanos*, núm. 38-39, Sevilla, noviembre-diciembre 1954, págs. 403-437.

La Revolución es, en definitiva, un modo de ser, de pensar y de actuar, y por eso se distingue en la historia de México de cualquier otro movimiento revolucionario y ha podido llamarse mexicana por antonomasia. Así, pues, los escritores de México no podían permanecer ajenos a esa crisis de su pueblo y vertieron en sus obras—tanto novelas como poesías—el acontecer mismo revolucionario, en el que supieron ver la raíz y los caracteres del ser nacional y de sus manifestaciones en todos los aspectos espirituales y materiales. Sólo así se comprende, por ejemplo, el significado poético de González Martínez y los versos delicados y angustiosos del místico y erótico Ramón López Velarde.

La poesía de López Velarde aparece, en efecto, en el momento crucial de la Revolución. Su primer libro, *La sangre devota*, se publica en 1916, y tres años después, *Zozobra*; en 1921, por último, *El son del corazón*, aparecido muy poco después de la muerte del poeta, que le sorprende a los treinta y tres años de edad. Pues bien: en López Velarde se evidencia ese regreso a la Madre, que es la Revolución, según Octavio Paz. Su poesía está siempre, en efecto, “en el materno regazo—de la amorosa tierra”. Es un volver la inspiración a la tierra propia:

*Al fin te ve mi fortuna
ir, a mi abrigo amoroso,
al buen terruño oloroso
en que se meció tu cuna.
Los fulgores de la luna,
deseñidos oropeles,
se cuajan en tus broqueles,
y van, por la senda larga,
orgullosos de su carga
los incansables corceles.*

.....
*Surge la ciudad nativa:
en sus lindes, un bohío
parece ver que del río
el cristal rompen las ruedas,
y entre mudas alamedas
se recata el caserío.*

.....
*Por las tapias, la verdura
del jazmín, cuelga a la calle,
y respira todo el valle
melancólica ternura...*

La poesía ha regresado a la casa solar, bajo un cielo cruel y sobre una tierra colorada, donde se pueden cantar las vetustas cosas y las añejas ilusiones soñadas sobre el brocal de un viejo pozo:

*El viejo pozo de mi vieja casa
sobre cuyo brocal mi infancia tantas veces
se clavaba de codos, buscando el vaticinio
de la tortuga, o bien el iris de los peces,
es un compendio de ilusión
y de históricas pequeñeces.*

Y con la vuelta al terruño, a la provincia, a la patria chica, el reencuentro con la patria grande, con México, en el que el poeta llega a un entrañable entendimiento de su país:

*Suave patria: permite que te envuelva
en la más honda música de selva
con que me modelaste por entero
al golpe cadencioso de las hachas,
entre risas y gritos de muchachas
y pájaros de oficio carpintero.*

*Patria: tu superficie es el maíz,
tus minas el palacio del Rey de Oros,
y tu cielo, las garzas en desliz
y el relámpago verde de los loros.*

*El Niño Dios te escrituró un establo
y los veneros del petróleo el diablo.
Sobre tu Capital, cada hora vuela
ojerosa y pintada, en carretela;
y en tu provincia, del reloj en vela
que rondan los palomos colipavos,
las campanadas caen como centavos.*

.....

*Suave Patria: te amo no cual mito,
sino por tu verdad de pan bendito,
como a niña que asoma por la reja
con la blusa corrida hasta la oreja
y la falda bajada hasta el huesito.*

.....

*Patria, te doy de tu dicha la clave:
sé siempre igual, fiel a tu espejo diario;
cincuenta veces es igual el ave
taladrada en el hilo del rosario,
y es más feliz que tú, Patria suave.
Sé igual y fiel; pupilas de abandono;
sedienta voz, la trigarante faja
en tus pechugas al vapor; y un trono
a la intemperie, cual una sonaja:
¡la carreta alegórica de paja!*

La Revolución modeló, en efecto, a sus escritores y artistas, quienes iniciaron entonces, gracias a ella, el cultivo de lo propio y vernáculo. Fue como un darse cuenta, por primera vez, de los valores espirituales y psicológicos de su pueblo, que yacían antes soterrados bajo una densa capa de cultura importada, de imitación servil a lo europeo, que el régimen porfiriano había superpuesto a lo propiamente mexicano en su originalidad mestiza. Porque desde entonces los escritores de México, conscientes de su propia libertad ante las formas extranjeras, libres de la impregnación y del des-

lumbramiento de esas formas, se entregaron a la tarea de crear otras nuevas para expresar su propia cultura. Y así nació, de cara a la realidad y ahondando en ella, la novela de la Revolución.

Novela de la Revolución se ha dicho, y no novela, o literatura, revolucionaria, porque si bien las obras de este género lo son por su tema, no todas, ciertamente, pueden llamarse revolucionarias por su espíritu, ya que muchas de estas novelas expresan la desilusión, la requisitoria y aun el desafecto a la ideología general que aquel movimiento significa. Pero hay que advertir, por otra parte, que ninguna de ellas sintetiza por sí sola toda la Revolución. Por el contrario, todas las novelas son parciales, partidista o temáticamente, y fragmentarias, nunca totalizadoras, y ni aun combinadas o añadidas llegan a dar una visión del conjunto revolucionario. Es que la Revolución es, en realidad, inabarcable y múltiple, variada y compleja en hombres, ideologías, tendencias e intereses. ¿Cómo señalar, por ejemplo, una línea común entre Zapata y Carranza, entre Madero y Orozco, entre Villa y Angeles? (14).

Es posible, no obstante, señalar unas características comunes, valederas para la mayor parte de estas novelas. Casi todas ellas, en efecto, se presentan más como crónicas o Memorias que como verdaderas novelas. Son casi siempre—en frase de José Luis Martínez—“alegatos personales en los que cada autor, a semejanza de lo que aconteció con nuestros cronistas de la Conquista, propala su intervención fundamental en la Revolución, de la que casi todos se dirían sus ojos”. Por otra parte, a todas las une el tema, la Revolución, ya sea en forma de relato más o menos biográfico de un caudillo, ya protagonizando en la masa, en el pueblo, la narración de los acontecimientos, o ya, por fin, adoptando la perspectiva autobiográfica o prefiriendo, aunque en menos casos, el relato objetivo. De ahí que todas las obras de este género presenten una homogeneidad que las hace diferenciarse notablemente de las escritas antes y después; a lo cual contribuye también, en buena medida, el hecho de producirse casi todas, en líneas generales, a raíz de dos sucesos importantes: la reedición de *Los de abajo*, de Mariano Azuela—tres veces en España y una en Buenos Aires—, y la aparición, en Madrid, de *El Águila y la Serpiente* y *La sombra del caudillo*, de Martín Luis Guzmán: acontecimientos que tuvieron lugar entre los años 1928 y 1930.

Pero en la aparición de la novela mexicana de la Revolución

(14) Véase Manuel Pedro González: *Trayectoria de la novela en México*, México, Botas 1951, págs. 92-93.

y en la técnica de esta novelística no cabe desconocer la posible influencia del arte de la pintura. Excepción hecha de *Los de abajo*, que es posible influyese en la obra del pintor José Clemente Orozco, la escuela mexicana de pintura mural, comenzada hacia 1920 y ya universalmente reconocida diez años después, dejó su huella en la novela. Ya se ha dicho que ésta comienza a producirse entre 1928 y 1930, y para entonces ya la pintura era una "expresión colectiva", un movimiento artístico vigoroso y dotado de un impulso creador no interrumpido desde una década atrás. Durante ese período, los pintores mexicanos habían sabido dar a la Revolución forma y color, imperecedera expresión plástica del alma popular, protagonista del movimiento. Sencilla y dramáticamente Orozco, con mayor barroquismo y bastante falsedad Diego Rivera, habían elevado a la masa revolucionaria a la altura del Arte. Pues bien: estos pintores, con la temática de la Revolución como fundamental motivo inspirador, descubrieron a los nuevos novelistas las inmensas posibilidades que aquel movimiento contenía; les enseñaron su propia creación, resultado social del desarrollo histórico mexicano, es decir, la epopeya de la Revolución.

La pintura, por otra parte, lleva su influencia sobre la novela al plano de la técnica. "Como la pintura—escribe Manuel P. González—, la novela revolucionaria se escribe a base de masas, de pueblo y para el pueblo. Es una novela en la que se prescinde de todos los convencionalismos atingentes al género—héroe, heroína, enredo amoroso, argumento, etc.—para elevar a ese personaje indefinido y amorfo que es la masa a la categoría de protagonista." Esto hizo la pintura y esto hizo también Azuela en *Los de abajo* y *Las moscas*. Cabría preguntarse, en último término, si los escritores derivaron sus obras directamente del acontecer histórico o si fueron los pintores y Mariano Azuela quienes les indicaron la técnica (15).

En cualquier caso, sin embargo, es interesante señalar la coincidencia. Y lo es también, igualmente, continuando por este camino de las comparaciones entre pintura y novela, anotar una curiosa diferencia relativa a los personajes que aparecen en los murales y en las obras literarias de la Revolución. Si se repasan éstas, se comprobará que en ninguna de ellas—exceptuando el caso de *La negra Angustias*, de Francisco Rojas González—aparece como protagonista la mujer, y que, cuando aparece, es presentada siempre como un componente más de la masa revolucionaria, inmersa en

(15) Manuel P. González, *ob. cit.*, págs. 99-102.

el mundo caótico, agitado y envilecido de las más bajas pasiones humanas; es decir, sin representar nunca, o las más veces, un contrapunto de ternura en la atmósfera de horror que casi siempre se describe. Recuérdese, en cambio, la pintura, concretamente la pintura de Orozco, con los manchones blancos, serenos, doloridos y piadosos de las mujeres envueltas en sus rebozos, que tienen el valor de ropajes clásicos. Mariano Picón-Salas lo ha visto con agudeza:

“Junto a los paredones de fusilamiento—escribe—, erguidas con suprema piedad contra el muro blanco, comparecen envueltas en doliente rebozo aquellas hembras del pueblo, *las soldaderas*, a las que el arte de Orozco diera valor de símbolo universal. Representan frente al tumultuoso drama histórico—revolución, desborde de las masas—, aquella final consolación humana, lo que siempre subsiste contra la discordia de los hombres. Son las Ifigenias que vinieron a enterrar sus muertos y a seguir a sus soldados, con su leve y constante pasito indígena, por entre espinosos caminos de cactus, sobre suelos ocre, bajo cielos violáceos de espanto. Espigas que se sostienen contra la siega de muerte; cariátides sobre cuya inmovible eternidad transcurre el drama del mundo, mientras los hombres son arrollados por la *hybris*. Y en un extraño equilibrio de ritmos, a la fuerza desatada de esos conjuntos masculinos de Orozco, a ese como inmenso torrente de pasión que crea la unidad del grupo revolucionario y aportó a la vida burguesa de nuestros días la presencia de los monstruos y de las máquinas diabólicas, se opone la actitud estática; la calmada vigilancia de estas figuras femeninas. Sofí como el “coro” griego que pide tregua y piedad mientras ocurre la catástrofe. Van ellas con su atado a la espalda detrás de la tropa insurrecta; encienden la vela de la plegaria o parecen sostener como columnas aquel agitado lienzo de muro donde el trágico fresquista ha contado una historia de guerra, de injusticia y de odio. Los grandes manchones blancos de las mujeres de Orozco, la luz de sus túnicas junto a las sombras de los frenéticos desfiles masculinos, representan a la vez la compasión y la eternidad; el alba que debe abrir después de una noche de rencores” (16).

Pero volvamos a la literatura. Se trata, pues, en la novela de la Revolución, de un fenómeno incorporativo, mediante el cual un tema tan complejo y abigarrado, pero tan popular y nacional como la propia subversión, pasa a la literatura. Es, en realidad, un aspecto

(16) Mariano Picón-Salas: *Gusto de México*. México, Porrúa y Obregón, S. A., Colec. México y lo mexicano, núm. 9, 1952, pág. 15.

tan sólo de un hecho general y más hondo, que abarca a todas las facetas de la creación artística del hombre. César Garizurieta acertó al describirlo: "Cuando estalla la revolución—escribe—se rompen todas las normas sociales, políticas, jurídicas y también las estéticas. Los sentimientos del pueblo no temen a los rurales de la gramática que arrestan a indefensos sustantivos, a los generales de la sintaxis que fusilan a los pobres adjetivos y a los escandalosos gerundios y a los jefes políticos de la ortografía que persiguen a las tres clases de verbos. En este aparente desorden, el pueblo hace su arte; nacen la canción y el corrido, brotados de su más pura expresión, como agua virgen, del corazón del propio pueblo. Desaparecen las colombinas, los pierrots, princesas y condesas que heben champán o coñac Martell; es el pueblo que hace sus propias y anónimas canciones; aparecen amores reales en los maizales; se desafía con valor a la muerte; se paladea en la lengua el tequila junto a la acogedora fogata que tiñe el cielo de rojo; el campesino sueña un mundo mejor en la pirotecnia del trueno verde de la marihuana. Su canción es la realidad del mundo que vive y de sus ensueños rampantes en la tierra. El arte nace ahí en su forma prístina, nutrido con las esencias espirituales y las mejores vivencias nacionales; es la ruta que las artes deben seguir, no queda otro camino; todo lo que el pueblo siente en su paisaje interior y exterior se canta en "La Valentina", "La Cucaracha", "La Adelita"; se canta y se baila con música que hace el pueblo, sin mixtificaciones" (17).

La historia revolucionaria se hace, pues, tema literario. Pero la Revolución pasa a la novela sin truculencia, sin apelación al melodrama, aunque sí con todo su escalofriante dramatismo. Los escritores saben captar la realidad tal como es, con la hiriente veracidad con que los mismos acontecimientos se la presentaron a sus ojos. Así quedan plasmados en las páginas el dolor y la muerte, la vida con sus alegrías y sus tristezas, la ferocidad de la guerra, el culto al valor, el desprecio absoluto, inconsciente o lleno de indiferencia, con que el hombre se inmola, quizá tan sólo por fanfarronería o por una necesidad de autoafirmación personal. Toda la agitación revolucionaria, en suma, queda retratada en las novelas sin adulteraciones ni fantasías, con una sencillez, un realismo y una eficacia descriptiva que hacen pensar en la mejor novela picaresca.

(17) César Garizurieta: *Isagoge sobre lo mexicano*. México, Porrúa y Obregón, S. A., Colec. México y lo mexicano, núm. 8, 1952, págs. 79-80.

Sin embargo, a pesar de los aciertos parciales, puede y debe afirmarse que la gran novela de la Revolución está todavía inédita. Y esto no por falta del novelista genial que pudiera llevarla a feliz término, sino porque los escritores—empezando por el propio Azuela—se han dedicado, hasta ahora, a *los de abajo*, es decir, a expresar la acción y los sentimientos de los personajes que actuaron en la Revolución guiados tan sólo por el apetito y la ambición. Pero la Revolución tuvo también *los de arriba*, y de la acción, las ideas y los sentimientos de éstos puede y debe salir—ahí están un Vasconcelos o un Martín Luis Guzmán para escribirla—la obra literaria maestra, la gran novela que espera todavía la Revolución Mexicana (18).

Jaime Delgado.
Almagro, 10.
MADRID.

(18) Esta es la tesis del maestro Vasconcelos, expresada en el prólogo a mi obra *La novela mexicana de la Revolución*, todavía inédita. El propio Vasconcelos, según información personal al autor, está preparando esa gran novela, precisamente con el título de *Los de arriba*.

LA PINTURA EN NUEVA YORK: FLEISCHMANN

POR

DARIO SURO

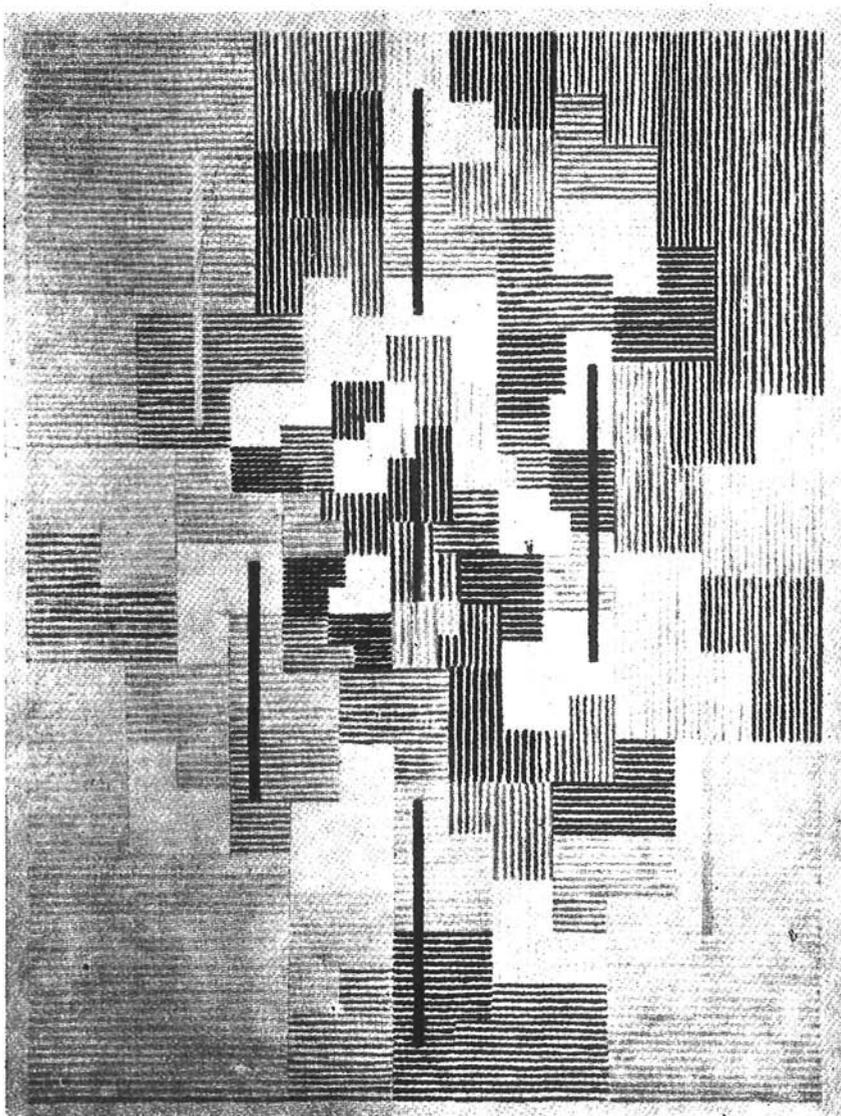
Las obras expuestas por Fleischmann en la Rose Fried Gallery (28 marzo-23 abril, 1955) han dado a conocer en Nueva York a uno de los más importantes pintores abstractos contemporáneos que tiene Alemania, después de Hartung, sin dejar de reconocer las exploraciones de Baumaister y las aportaciones de Winter y Werner en el expresionismo abstracto alemán.

Si Picasso ha cerrado las puertas a la pintura figurativa realizada desde las cuevas de Altamira hasta nuestros días, Mondrian inaugura —no como precursor, sino como creador absoluto de una nueva manera de ver y de pensar en pintura— toda una época de ilimitada duración visual. Las obras expuestas por Fleischmann en la Rose Fried Gallery son un extraordinario ejemplo del camino abierto por Mondrián en el siglo XX.

El idioma de Mondrian no me parece “peligroso de adoptar”, como ha señalado James Johnson Sweeney en el catálogo de la exposición “Jóvenes Pintores Europeos”, celebrada en el Guggenheim Museum el año pasado, si el pintor que sigue a Mondrian lleva la personalidad de un Glarner o de un Fleischmann. Yo diría que su idioma es difícil de adoptar, pero no peligroso. El camino de Mondrian es el más abierto y, al mismo tiempo, el de más porvenir. No basta ser original para recorrerlo: es necesario ser intenso. Lo importante de la creación artística no es la originalidad de la idea, sino el grado de su intensidad. Intensidad para mí es profundidad, es decir, perdurabilidad de la imagen creada..

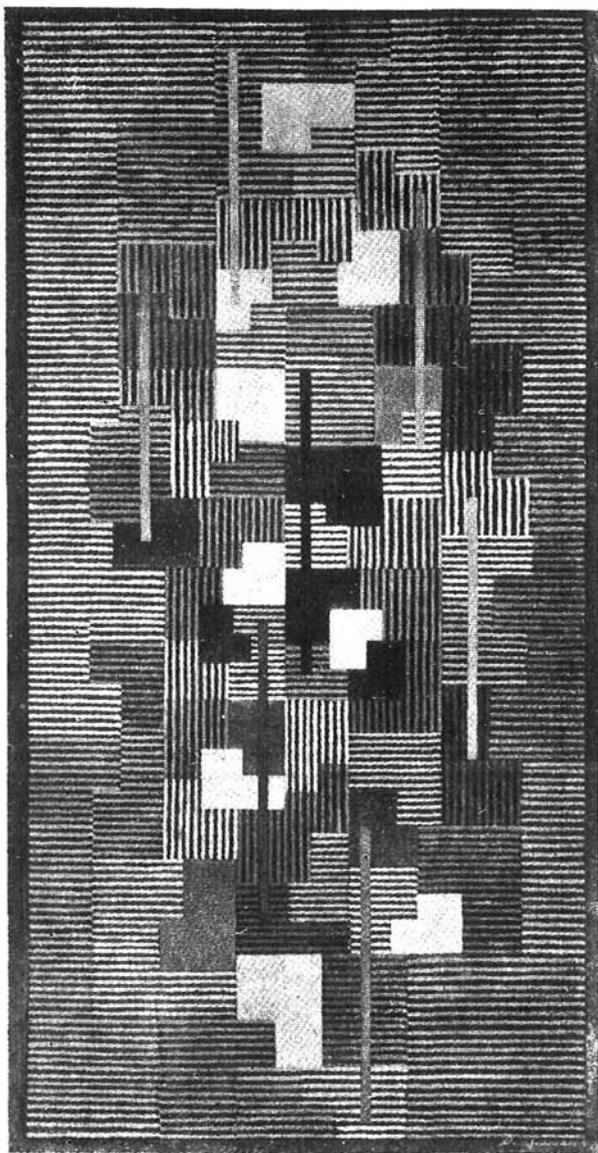
¿Hasta qué punto se es original en pintura? ¿Es original Picasso? ¿Es original Mondrian? Ni Picasso ni Mondrian son pintores originales. Ningún gran pintor ha sido original. Como tampoco lo ha sido ningún gran poeta. ¿No sería ridículo pensar en un Dante y en un Shakespeare “originales”?

En pintura nos estremece la profundidad filosófica de un Rembrandt, la frialdad hermética de Velázquez o la dura geometrización escultórica del mundo de Piero. Nunca he visto la peligrosa originalidad de los pintores americanos, la originalidad manual, en aque-



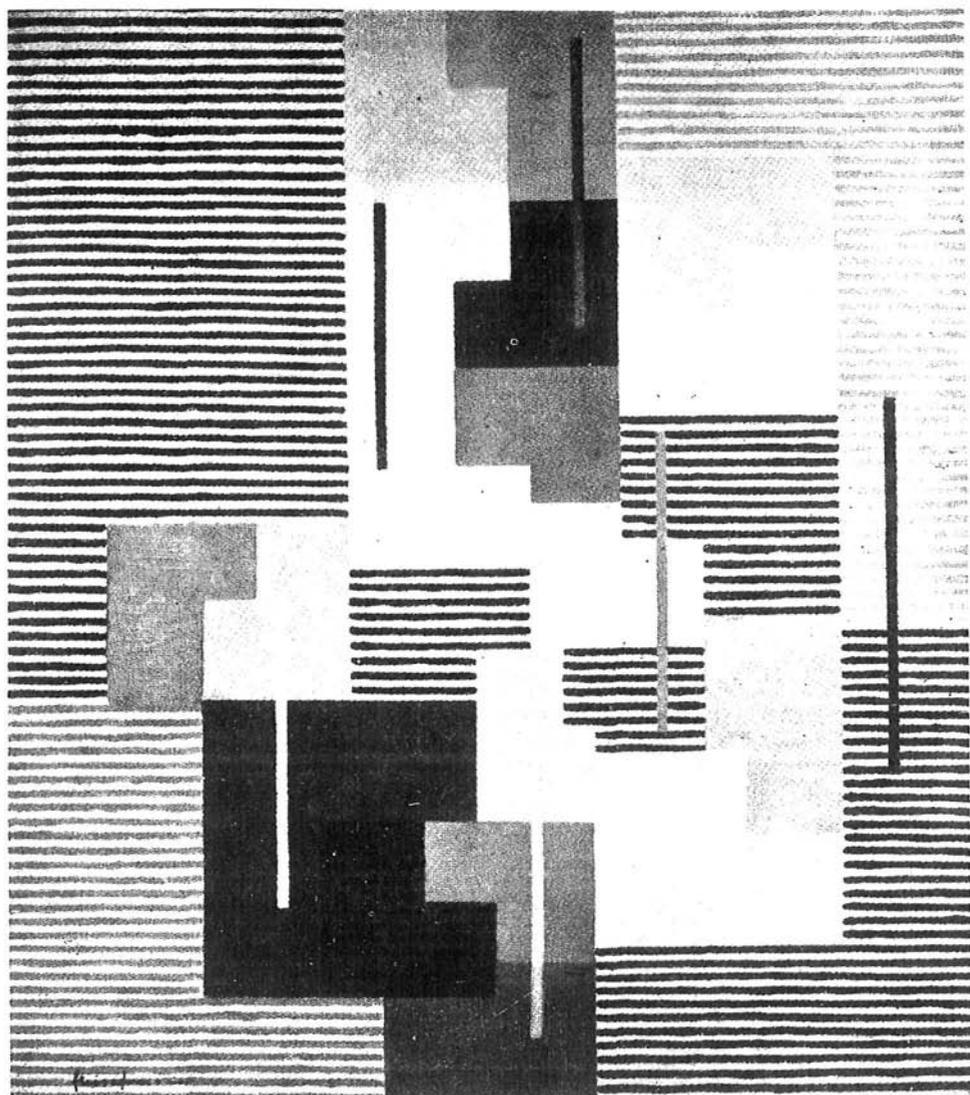
FLEISCHMANN

Composición (1952)



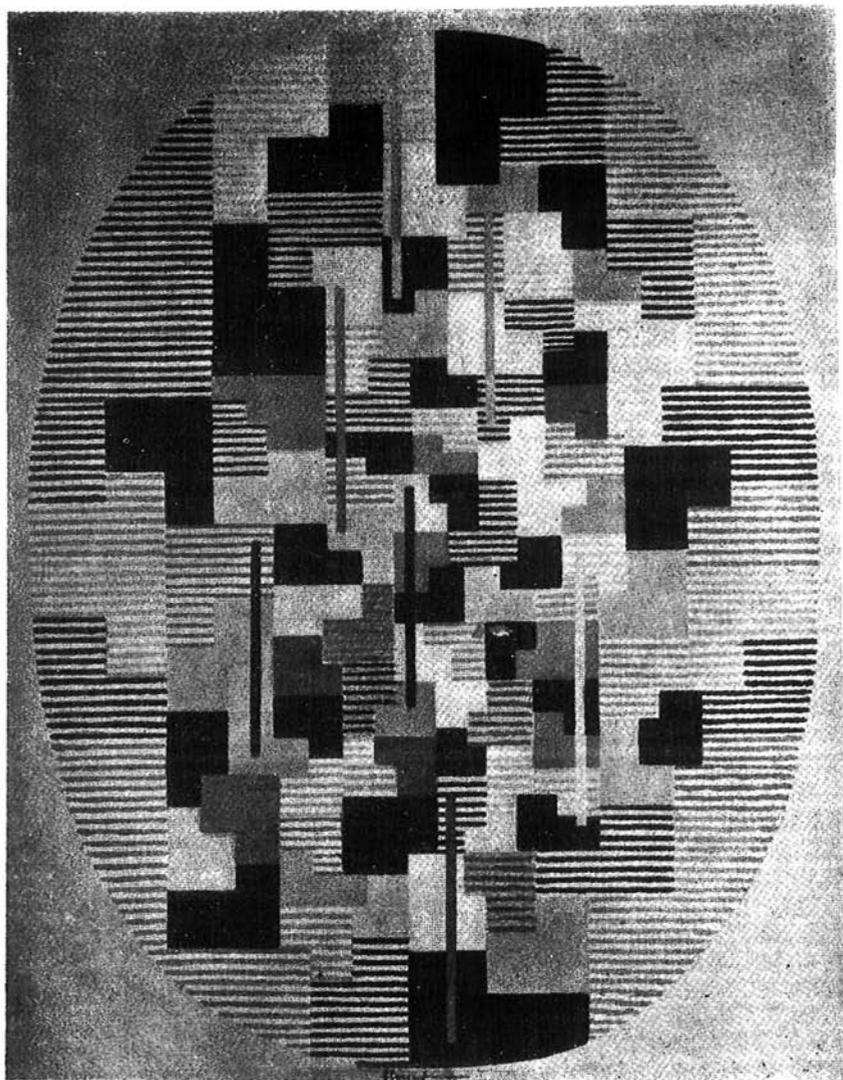
FLEISCHMANN

Composición (1952)



FLEISCHMANN

Composición (1953)



FLEISCHMANN

Composición (1955)

llos pintores, y en nuestros días no la he podido ver en Picasso o en Mondrian. La originalidad tiene en los Estados Unidos su mejor museo: el Dime Store. Ahí reposan las obras de los hombres originales de este país.

El arte siempre viene de atrás para poder caminar hacia adelante. Eugenio d'Ors había señalado con énfasis en España que "todo lo que no es tradición es plagio". No hay duda de que Mondrian asimilara los toques rectangulares de Seurat y el cubismo temprano de Picasso. La existencia de Mondrian la encontramos mucho antes de Mondrian. El arte geométrico de los pueblos primitivos, como el arte decorativo de los griegos y romanos, nos confirman lo anterior. Pero no basta que las esencias existan. Es necesario elevarlas a categorías. Mondrian elevó el rectángulo, como principio estético, a un sitio de importancia, comparable en pintura, al que ocupa desde sus orígenes en arquitectura.

Los pintores que con más éxito han seguido los principios estéticos dejados por Mondrian son, a mi parecer, Glarner y Fleischmann. Guardando cada uno su personalidad, ambos son diferentes, y los dos completamente diferentes a Mondrian. Solucionan cada uno, a su modo, el problema de las formas rectangulares planteado libremente por Mondrian. Si Mondrian separa los rectángulos, Glarner los relaciona y Fleischmann los divide. El problema de Mondrian es un problema de separación; el de Glarner, de relación, y el de Fleischmann, de división. Los tres se mueven en el mismo universo, pero sus movimientos son absolutamente distintos.

El verdadero problema de dividir lo dividido lo soluciona Fleischmann con sus complicadas—pero claras—composiciones rectangulares.

Se vislumbran en ellas las raíces alemanas de Fleischmann. Si en Bach encontramos una incesante preocupación por dividir el tiempo, en Fleischmann hay una inquietante preocupación por dividir el espacio. Todo el arte de Fleischmann está repleto de una insistente preocupación por dividir calculadamente el espacio, por dividirlo líricamente. Me refiero, naturalmente, a una división matemática creada por un estado de voluntad artística absoluta. Por un estado de ánimo. Y ¿no es, después de todo, para un pintor un estado de ánimo un estado de emoción; y un estado de emoción, un estado pictórico, esto es, un estado o condición de la pintura? Lo mismo que para el poeta hay un estado poético o un estado de la poesía y para el filósofo un estado filosófico o un estado de filosofía.

La imagen creada por Fleischmann es producto de la división del espacio, es la imagen del espacio dividido. Alguien me preguntó en la Exposición de Fleischmann, con verdadera ironía—cuando yo le hablaba de la división del espacio—: “Pero ¿qué soluciona Fleischmann con dividir el espacio?” Algo irónico también, le respondí: “La misma solución que encontraba Miguel Angel cuando dividía el espacio de la Capilla Sixtina.”

Es lamentable que la crítica de Nueva York haya aplaudido a Fleischmann desde “afuera”, diciendo, por ejemplo, el crítico del Herald Tribune que las obras de Fleischmann “daban la impresión de paisajes”. Art Digest hace un comentario parecido, y nos habla, por otra parte, de las composiciones cubísticas de Fleischmann. Otros han visto más bárbaramente la procedencia de Fleischmann de Braque o de Picasso.

De todos modos, la obra de Fleischmann se ha impuesto en los Estados Unidos. Los críticos que viven “afuera” y los pintores “originales” han aceptado la idea intensa de Fleischmann. Pero, desgraciadamente, el público, con su mentalidad de Dime Store, nunca la podrá aceptar. Acepta a Rembrandt o a Velázquez, como historia, como argumento, con cierta comparación visual de cinematógrafo o de televisión. Acepta los sujetos y los objetos pintados por Rembrandt o Velázquez, pero jamás comprenderá la intensidad filosófica del primero o la fría intensidad del segundo.

Darío Suro.
661 W. 180 St. Ap. 46.
NEW YORK 33 (N. Y.), U. S. A.



“LA JORNADA” Y OTROS POEMAS

FOR

JOSE ANGEL VALENTE

PREMIO “ADONAI” 1954

LA JORNADA

*Hay días amables como cosas usadas,
como trajes holgados de costumbre,
como días de sol en que la vida
nos canta a flor de labios.*

*Pero hay días, tal vez,
en que nos duele saludar nuestra piel,
contemplar nuestra piel que amarillea
como algo distinto;
días en que el estar
pesa como una piedra,
en que la vida tiene
pozos, hondas cavernas donde todo resuena,
volviendo desde el fondo a nuestro pecho,
hiriéndonos de frío desde lejos.*

*Hay días como tortugas, como arañas,
como charcos con cosas de ojos tristes,
después de haber llovido.
(Fragmentos del amor,
infancia,
nombres,
charcos grises de olvido.)*

*Hay días como el odio,
en que la voz se queda hasta el aliento
amarga y amarilla;
días en que la piel se cae a trozos
y Dios está más lejos todavía.*

*Hay días como el tedio
para morir, para olvidarse,
para ser olvidado en su ceniza.*

FRAGMENTOS DE UNA ELEGIA

I

(VIENTO SOLO)

I

*Viento solo, sin amor,
el viento va por el sueño.
Se queda solo, sin voz,
el viento va por el cielo.
Sin amor ni voz se va
por los árboles sin dueño.*

2

*El viento sabe cantar,
no sabe nada.
El viento sabe llorar,
no sabe nada.
Viento que nada sabe,
que canta y llora: palabra.*

3

*El viento veló en el viento
toda la noche despierto.
Al amanecer entró,
nos sigue aún como un perro,
nos busca, sin sombra ya,
desnudo por los espejos.*

II

*Arriba, en la cima, arriba,
en las almenas del aire,
donde nadie puede andar
desnudo para buscarte.
En la cima, cielo arriba,
memoria arriba, en el aire.*

y III

*Ahora, sobre tu cielo,
como un gris aletazo la tristeza golpea.
La lluvia, la llovizna,
la irreparable manera de llover como siempre,
guarda toda tu ausencia.
Aunque acuda por costumbre a la cita
donde llueve esperando inútilmente,
aunque no acuda nunca, aunque sepa
que ha llovido en tus ojos este otoño
y que hay tierra bastante para todo.
Aunque me quede aquí, aunque no vaya,
aunque me quede aquí donde no pasa nada,
donde todo circula simplemente,
la savia del dolor, el minuterero,
o la hora de Dios tal vez caída, perdida en otro sueño.
Aunque me quede aquí donde estoy solo,
porque ya es Navidad o primavera,
y ha vuelto la tristeza a golpear tu cielo,
ha vuelto la tristeza como un gris aletazo
mientras yo desandaba sin saberlo tus besos.*

CIELO NATAL

1

*Como un niño,
como una flor,
como una alegría olvidada,
como un caballo corre
sólo al atardecer,
como el pan,
como se tiende el pan,
como el aire de todos
sólo para el amor,
como la brisa viene
para herir un clavel,
como el mar,
como tú,*

*como ayer, la alegría del sol.
Enero en mi ciudad.*

2

*Vuelve la niebla.
Enciende
la candela.
Mis navíos, tus ojos,
naufragando en la niebla.
Entre la niebla fría,
aterida la espera.*

3

(ROMERO)

*He de ir al Finisterre
para ver el mar cómo crece,
para ver el Finisterre,
para ver el mar cómo duerme.
El Finisterre,
donde el mar es un miedo verde.*

4

*Clove en Santiago...
F. G. LORCA*

*Eterna y pura,
la catedral no se ve
si no la enciende la lluvia.
La lluvia siempre 'está en pie.*

EL DESVELADO

(HOMENAJE A SAN JUAN DE LA CRUZ EN SEGOVIA)

...como el ciervo huiste...

*Como un venado en el temblor del aire,
como un ciervo de nieve y transparencia
—álamos tenues, río en la hondonada—
la luz huida y sola en la colina,
saetera sagaz desde la cumbre,
asediada de amor, inalcanzable.*

*¿Dónde tu rostro, el aire
seguro de tu vuelo,
la heridora presencia, el dardo puro,
el límite del día, oh tiempo mío,
que llegado de ti me contamina?*

*Busqué en la tarde y tuve tarde sólo,
busqué en la piedra encenada y honda
y tuve piedra sólo,
busqué en el agua transitoria y leve
y tuve olvido, espejo sin memoria,
tiempo y eternidad, el agua sólo.
¿Dónde el amor, su llama, dónde, dónde?*

*Un hombre va por la espesura. Lleva
el cadáver de un hombre.
¿Quién es el que camina hacia la noche?
Un ocre, un gris resbalan,
se reparten el aire,
cabecea la almena, duerme el río.
¿Quién es el que camina hacia la noche?*

*Oh corazón herido,
vacío de color, de forma o tacto,
que en la secreta escala se aventura,
¿quién es el que camina hacia la noche
de confín a confín, de río a río,
de frontera a frontera arrebatado?*

*Amor vela su pecho y lo defiende,
amor escuda su desnuda mano,
amor enciende su ceniza pura.
La luz, cima en la cima, se sosiega,
el Eresma no sabe por qué canta,
el hombre pierde límite y sentido
en el aire de Dios donde reposa.*

José Angel Valente.
Covarrubias, 12.
MADRID.

ESPAÑA E HISPANOAMERICA (*)

APUNTES SOBRE LA HISPANIDAD

POR

RAFAEL GUTIERREZ GIRARDOT

I

La Hispanidad es una palabra que tan sólo de unos años a esta parte ha logrado una función política, espiritual y cultural. En Ramiro de Maeztu culminan todos los intentos, de diverso signo, de restablecer una comunicación profunda entre los países de la América española y España, entre los ánimos quebrados que, en uno y otro lado, habían dejado la guerra de la independencia hispanoamericana y el enconado fanatismo de los liberales rezagados.

Ya en los primeros años—mejor aún, en los tiempos mismos del movimiento independentista—fermentaba en la obra de Andrés Bello la más decidida afirmación de la unidad hispánica: la *Gramática de la lengua castellana para uso de los americanos*. Así como Nebrija daba a conocer su *Gramática* en los años del Descubrimiento, para que ésta sirviera a la difusión de la lengua en el Nuevo Mundo conquistado y en el Imperio, así Bello, con su *Gramática*, tendía un puente espiritual entre el pasado colonial y el porvenir independiente; un puente que habría de servir para el mantenimiento del espíritu de la lengua madre. Por obra de españoles e hispanoamericanos, los países independientes han vivido en el mundo de una única tradición y se han alimentado de un mismo espíritu en una misma lengua. Política y administrativamente, el mundo hispánico se disgregó. Cultural y espiritualmente, la independencia significó sólo un capítulo importante de su historia cultural.

Pero detengámonos un momento en esta disgregación política y administrativa, núcleo y brasa ardiente de casi todas las controversias sobre el ser y el porvenir de los pueblos hispánicos. ¿Qué fué y qué significado tuvo en la historia de Hispanoamérica y de

(*) El presente artículo, en versión francesa, se publica simultáneamente en la revista belga *Synthese*.

España? Para una y otra, un inevitable descenso vertical hacia la decadencia. Su último golpe engendra a Rubén Darío y a la generación del 98, a la cual perteneció Ramiro de Maeztu; mas con ello y tras ello emprende el ascenso. Este movimiento ascendente de renovación literaria, espiritual y cultural significa el primer esfuerzo concreto de reafirmar y hacer patente una unidad real, aparentemente disgregada por la ruptura política. No sólo el contacto meramente literario de la generación del 98 con el modernismo (en realidad, dos expresiones de color distinto, de un mismo anhelo), sino el contacto directo de escritores de España e Hispanoamérica fueron los signos primeros de esta conciencia, contacto directo que quiere decir colaboración intelectual y acercamiento cordial. Pocos autores hispanoamericanos han sido en parte alguna tan generosamente acogidos como lo fueron en España por Unamuno, Salaverría, Maeztu, etc. Y, viceversa, antes de ser descubiertos a Europa los escritores españoles de esta generación, encontraron en Hispanoamérica su más decisiva resonancia. Uno de los primeros libros sobre el sentimiento religioso de Unamuno, sobre Unamuno pensador, fué escrito por el peruano Mariano Ibérico Rodríguez. No mencionemos, por innecesario, el trabajo divulgador y crítico de un Marcelino Menéndez y Pelayo y de un Juan Valera. El período de acercamiento entre los intelectuales fué brevísimo, casi imperceptible; la colaboración directa fué, en cambio, inmediata. De hecho, sólo los récalcitrantes provincianos son capaces de cargar en la cuenta pasiva de la cultura española las peripecias de las conquistas militares y del período colonial. Dos maestros del espíritu hispanoamericano: Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, han sido hispanistas de capital importancia. En el redescubrimiento de Góngora—esfuerzo de la mejor generación poética española—tuvo parte decisiva Alfonso Reyes con sus *Cuestiones gongorinas*; y hay toda una generación de estudiantes hispanoamericanos que han aprendido a manejar la prosa y a vivir el espíritu con los *Capítulos de literatura española*, con sus *Cartones de Madrid* o con sus *Visperas de España*. Su generosidad y su amor a lo español los ha puesto por encima de toda discordia política; Henríquez Ureña dejó al lado de su indispensable *Versificación irregular en la poesía castellana* un exquisito volumen de ensayos: *Plenitud de España*. Y ¿no es acaso a Menéndez Pelayo y a Federico de Onís a quienes se deben las primeras antologías de poesía hispanoamericana y de poesía en lengua española? En el terreno del espíritu no han cabido los simplismos de las leyendas negras

o de sus contrarias, las leyendas blancas. Con sobriedad y sin énfasis, la unidad espiritual y cultural de Hispanoamérica y España se ha considerado como el único presupuesto válido de sus culturas. Para cualquier escritor hispanoamericano del presente, hablar o escribir sobre las *relaciones* de España con Hispanoamérica significa tanto como hablar o escribir sobre el movimiento de un mismo cuerpo. Volvamos, sin embargo, a la independencia. Sus causas más remotas se encuentran en el pensamiento español: en las discusiones sobre la naturaleza del indio americano, en las polémicas sobre la causa de la guerra contra los indios, en las prédicas encendidas de fray Bartolomé de las Casas, en el utopismo de un Vasco de Quiroga; en fin, en el desarrollo mismo de la historia y del pensamiento españoles. Considerar la independencia como guerra mortal y llena de odio o tenerla por guerra civil equivale a considerar este movimiento de la independencia desde un punto de vista parcial. Aparte de que hoy no hay quien siga la historiografía del siglo XIX o quien piense siquiera con esquemas tan absolutamente pueriles como son los que subyacen bajo esta concepción.

Echemos una ojeada a la obra de Silvio Zavala, maestro de la historia hispanoamericana actual; pensemos brevísimamente en el más avanzado, audaz y original de los historiadores hispanoamericanos, Edmundo O'Gorman; mencionemos apenas a Lewis Hanke—para el lector que quiera completar el cuadro—y su libro *La lucha por la justicia en la América hispánica* (Buenos Aires, 1949).

La revisión de los problemas planteados por la conquista y por la civilización españolas en América, y *consecuentemente* la reinterpretación del fenómeno de la independencia, no han obedecido en la historiografía hispanoamericana a propósito apolo-gético alguno. Fué, más bien, el resultado de la revisión de métodos y de sistemas de investigación del pensamiento historiográfico de las últimas generaciones de historiadores hispanoamericanos. Su primera etapa puede situarse en la lucha contra el positivismo, a comienzos del presente siglo. Carlos Pereyra, miembro del Ateneo de la Juventud, en donde, junto con Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso, José Vasconcelos, Enrique González Martínez, entre otros, se esforzaban por desterrar de Méjico un positivismo sin sentido, fué uno de los primeros renovadores. Para Pereyra, los simples hechos históricos, considerados aisladamente, carecen de sentido. El horizonte dentro del cual estos hechos empíricos cobran significación está constituido por las grandes líneas de la historia universal. Dentro de este horizonte, los detalles, los

hechos empíricos de color negativo, pierden su cruel perfil en beneficio de la positiva grandeza que constituye para la historia universal el pensamiento español, la configuración de un mundo histórico y social; en suma, la obra de España en América. Vistos desde esta perspectiva, lo que ha quedado de tanto acontecimiento, hazaña y gesta, no es otra cosa que la realidad de Hispanoamérica, el humanismo español y el ejemplo humano de los “Amadis de América”. En Pereyra desaparece el doméstico fatalismo positivista. En su lugar, una teología de la historia sirve de fondo a una interpretación, cuyo primer presupuesto es la esencial libertad del hombre. Por eso es necio lamentar la herencia española y cargar a la cuenta de un individualismo y de una inercia hispánicos de dudosa realidad los males y penas del destino de los pueblos hispánicos.

Para los que hoy discuten los problemas del ser y de la historia de Hispanoamérica, la herencia española no significa lápida o piedra, sino, en cuanto es pasado, objeto de “absorción” (en sentido hegeliano), de asunción, de asimilación; en cuanto presente, objeto de cultivo, de ensanchamiento y mantenimiento, es decir, objeto de cultura.

Por otra parte, la renovación de los métodos de investigación y de la concepción de la historia, especialmente de la conquista y de la colonia, han abierto con mayor objetividad el camino para un estudio del fenómeno de la independencia. El mencionado profesor Zavala dice que el conocimiento del pasado colonial permite un conocimiento más seguro de los fenómenos sociales y políticos de la independencia. La historia colonial no puede ser reducida a historia militar: “La colonización—continúa Zavala—dejó huellas cuyo estudio es imprescindible para una comprensión honda de la historia americana” (en *Ensayos sobre la colonización española en América*, Buenos Aires, 1944). Estas “huellas” podemos resumirlas en los siguientes puntos: Primero, la discusión sobre los títulos que asisten a España en el dominio del Nuevo Mundo. La opinión del Ostiense, sostenida por Palacios Rubios, de que los títulos de España se apoyan en la soberanía universal y temporal de la Iglesia, quien los concede a España, sufre con las reflexiones del cardenal Cayetano y con la práctica de los conquistadores un primer quebrantamiento, que culmina luego en el fervoroso padre Las Casas. Vitoria reconoce los derechos del indio, y sólo busca títulos de carácter universal que justifiquen la conquista. Segundo, las disputas en torno a la naturaleza del indio: uno de los títu-

los justificativos consiste, según Vitoria, en el hecho de que, en el contacto de los españoles con los indios, los primeros representan la razón, en tanto que los segundos la barbarie. Según informes y crónicas de la época, algunas del propio Colón, no había visto la Humanidad hombres tan perversos como los indios. Fray Tomás Ortiz, por ejemplo, escribe, en 1525, que “nunca crió Dios gente más conocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o política” como los naturales de Tierra Firme. Con mayor pasión se pronuncia frente a los indios Ginés de Sepúlveda. Opiniones y pareceres distintos proceden de Hernán Cortés y del utopista Vasco de Quiroga. Fray Bartolomé de las Casas, oponiéndose a Sepúlveda y con el mismo fervor, afirma la capacidad racional del indio y su bondad. Las Leyes de Indias hacen suyo este principio, y la Bula del Papa Paulo III, según la cual los indios, como verdaderos hombres, no están ni deben estar privados de su libertad, ni del dominio de sus bienes, ni deben ser reducidos a servidumbre. La extensión de la fe debe llevarse a cabo mediante la persuasión y nunca contra la voluntad de los indios, afirman Vitoria, Las Casas y Soto, reconociendo con esta afirmación la capacidad racional del indio y afirmando a la vez su naturaleza como naturaleza humana. Tercero, la legislación de Indias sobre la organización social, la esclavitud, etc. De tener por válida la teoría de Ferdinand Toennies, podría decirse que la legislación de Indias creó el espíritu comunitario, no el social, respetando así el espíritu de las comunidades indígenas de la América española.

Fundamental es en todos estos hechos el principio o los principios que de ahí se desprenden. La dignificación del hombre, la afirmación de la racionalidad, la afirmación de la libertad, por un lado; por otro, la limitación del poder político y el concepto de la organización social autónoma (un ejemplo del cual son los ensayos de Vasco de Quiroga).

Estos resultados coinciden con la interpretación que desde otros puntos de vista ha hecho O’Gorman en su libro *Los fundamentos de la historia de América* (Méjico, 1942). Para O’Gorman, Las Casas representa la última etapa de la Edad Media y el anticipo de la modernidad. “Las Casas—dice O’Gorman—es un precartesiano, con lo cual queda dicho todo, ya que en sus defensas de los indios aparece una mentalidad típicamente moderna, y dibuja el ambiente espiritual dominante en la época colonial.” ¿No son estos pensamientos precursores de la independencia?

A la vista de tales trabajos, el estudio de la independencia cobra

otro aspecto. Para los historiadores del siglo XIX, la independencia hispanoamericana fué un hecho preferentemente militar y secundariamente político. El impulso político lo dió el pensamiento de la Ilustración francesa. El hecho militar significó el primer acontecimiento épico de Hispanoamérica. El "despertar". Ellos tomaron el fenómeno de la independencia como un hecho aislado no sólo de la historia de España e Hispanoamérica, sino, en general, de la historia universal. Y porque ignoraron el largo proceso histórico y espiritual anterior no acertaron a comprender profundamente y con objetividad a Hispanoamérica. Los historiógrafos hispanoamericanos del siglo XIX convirtieron la historia en literatura épica, y los que no tenían genio literario descendieron al panfleto. Pero la independencia está muy lejos de ser lo que ellos pensaron. La independencia no fué otra cosa sino la realización de un pensamiento, del pensamiento español del Siglo de Oro y de los grandes humanistas. Con lo cual no se quiere decir que la influencia francesa haya sido nula. Fué, sin duda, el fermento que actualizó y contribuyó a la realización de una fruta ya madura. Hay que entender bien: con estas aseveraciones no se violentan o se interpretan violentamente los hechos de la independencia. Se profundiza su significación dentro de la historia del espíritu hispánico. Y aquí radica lo nuevo: que este hecho se contempla como un capítulo de la historia política y social, cultural y espiritual de los pueblos de lengua española, o, para decirlo con menos palabras, que el horizonte de su significación es una unidad: la inquebrantable e innegable del espíritu hispánico.

II

Al comienzo de estos apuntes hemos mencionado ya algunas relaciones de carácter históricocultural, principalmente histórico-literario. No vamos a detenernos a contemplar, ni siquiera de la manera más breve, la historia de la literatura colonial. Baste decir que, entonces, los escritores de uno y otro lado del mar vivían en una constante comunicación. Hay gongoristas notables, culteranos y participantes en las polémicas literarias de la Península. Madrid es el centro de la vida intelectual de las provincias coloniales hispanoamericanas de entonces. Esto es un hecho que no necesita de una nueva comprobación. Interesante es, más bien, dedicar unas breves líneas a las relaciones literarias hispanoamericanas y españolas en los primeros años de nuestro siglo; del presente nos ocuparemos en conjunto al final de estas líneas.

A principios del siglo quedaban aún, y con fuerza, escritores y ambientes antiespañoles; respiraban aún el aire de las guerras pasadas, se ocupaban celosamente de la organización de los nuevos países, cuidando de que en ellos no quedara el más leve rastro del espíritu español. El fervor y el entusiasmo por lo francés y por lo inglés, que en política habían dado las líneas directrices de algunos países, se extendía hasta la literatura y la cultura. Vigentes estaban aún Bentham, por ejemplo, Adam Smith; vigente aún la interpretación simplista de Rousseau; vigentes aún los romanticismos de varia especie, vueltos hacia la naturaleza hispanoamericana y nutridos de Chateaubriand y de Saint-Pierre; vigente, en fin, el desconocimiento de lo español. Sólo había un resquicio que había dejado la obra de Bello. Y en las esferas universitarias de algunos países "avanzados y progresistas", un solo dios: el positivismo. Entonces surgió Rubén Darío en Nicaragua. Durante su juventud estudió el mundo de los clásicos españoles. Y un día viajó a España. Puede decirse que este contacto de Rubén Darío con España fué el restablecimiento, por lo alto, de las más profundas relaciones hispanoamericanas y españolas; fué, más bien, el reconocimiento de una Unidad, de la gran Unidad del espíritu hispánico. Y entonces, tras el amodorramiento de España (que deja a Larra en el siglo XIX como gran figura) y de los países hispanoamericanos, cansados de las conmociones de una nueva organización política, surge el "modernismo". En España e Hispanoamérica. Hay modernistas españoles y modernistas hispanoamericanos (Juan Ramón Jiménez se declara hoy "modernista"), y todo comienza a girar en torno al "divino Rubén". Desde entonces, la vida literaria sigue su curso normal ascendente. Vienen luego los hermanos Machado y la generación del 98, con su secreto "dolor de América" y su "combatiivo y renovador dolor de España". Nunca se ha escrito tanto sobre Hispanoamérica en España como en aquella época. Hay en aquellas épocas un ir y venir de escritores hispánicos. En el suplemento literario de *La Nación*, de Buenos Aires, escriben casi dominicalmente los escritores españoles. Más tarde se ven en *El Sol*, de Madrid, las firmas de Alfonso Reyes y de P. Henríquez Ureña. Ortega y D'Ors viajan a la Argentina y preparan la definitiva "derrota" del positivismo en las Universidades. *La Revista de Occidente* difunde sus publicaciones y su espíritu por toda Hispanoamérica. En *Cruz y Raya* se pueden leer trabajos de Francisco Romero, el joven profesor argentino. César Vallejo y Pablo Neruda inician su peregrinación europea en España, donde dejan amigos,

versos y alma. En esa convivencia de generaciones, que todavía no se dejan deslindar, la del 98 comparte con la del centenario de Góngora una misma participación espiritual en Hispanoamérica; tanto, que puede decirse que los muchos escritores hispanoamericanos que entonces *vivieron* y crearon en España son de esa misma generación, porque los problemas que les mordían el corazón eran los mismos: los del espíritu hispánico. Que la expresión de estos dolores tenga un diverso aspecto sólo depende de un hecho evidente: de la manera como se ha sentido este dolor y del grado de intensidad que presenta este problema en los diversos países hispánicos.

Tras la guerra española de 1936 se encontraron los ánimos y se perdió, en parte, el contacto con la Península. Pero los hispanoamericanos no dejaron de tomar partido, aun en la misma Hispanoamérica. También allí había dos bandos que seguían a diario la marcha de los acontecimientos, que se encendían y gozaban con las victorias de los unos o que desfallecían y sufrían con las derrotas de otros. Hubo una emigración, conocida, de muchos, entre los que había de todo; a ellos nadie les regatea el haber encendido con más amor la afición de Hispanoamérica por España; ni hay hispanoamericano o español que deje de reconocer que, por el magisterio noble de los mejores de ellos, Hispanoamérica fortaleció su espíritu hispánico dentro del sentimiento de la modernidad. Hoy, pasados los inevitables rencores y resentimientos, españoles e hispanoamericanos de todas las corrientes espirituales vuelven sus ojos al espíritu hispánico, porque comprenden que éste ha sido y será siempre el mismo, y que ningún grupo es su guarda exclusivo, sino que, por encima de cualquier accidente temporal, pertenece a la historia, a su más íntima historia. Pero lo que puede decirse sobre este medio siglo es bien poco: falta la distancia. Los escritores jóvenes viven y se nutren de lo que crearon los hombres del modernismo y del 98, del centenario de Góngora y del Ateneo de la Juventud (Méjico), están con o frente a lo que publican y editan los españoles de la emigración, con o frente a lo que publican, editan o piensan los españoles de la Península. Es decir, la aparente escisión no es ya una escisión "española", sino "hispánica". Los dos pareceres son el movimiento respiratorio de un mismo cuerpo. Ninguno de los dos se sale del mundo de lo hispánico tradicional, de una rica tradición que cuenta con ilustrados e inquisidores, con heterodoxos y ortodoxos, que está llena de figuras únicas y personalísimas, de capitanes y reformadores del espíritu; continúan esta

tradición en uno o en otro sentido, la fortalecen y aspiran a que sea esta concepción del espíritu y esta representación del hombre la que logre un puesto principal en el mundo y en la historia universal. Los hombres hispánicos de hoy saben cuáles son las posibilidades que, en un mundo apresado por una lucha total por el poder total, le corresponden al espíritu y al hombre. Y luchan incansablemente porque el uno y el otro recobren su puesto. Esto es, en suma, lo que de las actuales relaciones entre Hispanoamérica y España se puede decir: que han desaparecido las diferencias y que, paulatinamente, ante los peligros que acechan al espíritu, todos se unen, bajo la bandera de un humanismo y de una fe profunda en la fuerza del espíritu. Los hombres hispánicos han sabido conservar la fuerza del quijotismo, y están ahora empeñados en salvar la cultura europea (la latinidad y la germanidad) de la deshumanización técnica e ingenua de los pragmatismos y de la desaparición inhumana del hombre bajo la uniformidad, impuesta por el poder total.

III

Importa mencionar, finalmente, la labor del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid en esta empresa. Gracias a él, los hispanoamericanos tienen a España más cerca de lo que está cada uno de los países hispanoamericanos entre sí. Gracias a él, la reunión de hispanoamericanos de todos los países, en Madrid, ha hecho sentir la unidad del mundo hispánico, la han descubierto los que antes no veían más allá de las propias fronteras y han hecho de su engrandecimiento la labor de su vida. La próxima historia de las realizaciones del espíritu y de la cultura hispánica no podrá prescindir de una mención de él; más aún, tendrá que partir de él. Porque no sólo ha conseguido establecer un intercambio regular de intelectuales y hombres significativos de Hispanoamérica, sino que ha conseguido un acercamiento de todos aquellos que, bajo diverso signo, sirven la misma causa.

Ha puesto en movimiento, en suma, las venas de un mismo cuerpo, y ha abierto el camino al funcionamiento de sus vasos comunicantes.

Rafael Gutiérrez Girardot.
FRIBURGO (Alemania Occidental).



BRUJULA DE ACTUALIDAD

EL MES DIPLOMATICO: REVOLUCIONES Y VIOLENCIAS

Una de las glorias de las Naciones Unidas—de creer a sus turiferarios—consiste en haber evitado una guerra inminente y haber dado al mundo lo que podríamos llamar una paz laica e indivisible. Gracias al organismo de Nueva York, la Humanidad, consciente al fin de su autonomía y de su independencia, habría triunfado allí donde la cristiandad con sus llamadas a Dios se había esforzado y había exhortado inútilmente durante dos mil años.

Estas frases de los propagandistas oficiales u oficiosos nos dan nuevamente la medida no sólo de su veracidad, sino de esa extraordinaria limitación de los tiempos que caracterizan nuestra forma de pensar o más bien de no pensar. No hace todavía diez años que se lanzaba la bomba atómica sobre Hiroshima y se hacía holocausto de Nagasaki. El hecho de que, durante este período histórico tan corto, las grandes potencias no se hayan empeñado directamente en conflictos internacionales es considerado como prueba de una paz general.

Es cierto que, técnicamente, podemos hablar de paz. Pero, en realidad, esta llamada paz prueba una sola cosa: que la noción misma de guerra ha cambiado. En efecto, en una limitación novísima de la noción, sólo llamamos “guerra” a los conflictos de grandes potencias, que provocan un combate generalizado de toda la Humanidad.

Ahora bien: semejantes conflagraciones resultan más y más costosas en hombres y en dinero. La bomba atómica ocasiona, efectivamente, destrucciones tan gigantescas, que hasta hombres de conciencia tan elástica como los dirigentes soviéticos vacilan antes de embarcarse en la aventura. Además, los azares de la guerra se han hecho infinitamente mayores. Nadie puede estar seguro de la victoria, incluso participando en el conflicto con un potencial numérico y técnico superiores. En efecto, el desarrollo de las superarmas se realiza a un ritmo tan alucinante, que sería azaroso predecir cuál de los dos rivales dará con el arma decisiva. Porque el genio de la invención no es patrimonio de una sola nación.

Así, pues, si un conflicto mundial no parece tener por ahora probabilidades inmediatas, no es menos cierto que los dos grandes bloques antagonistas libran batalla en todos los frentes. La única diferencia consiste en que se combate generalmente con la intervención de otros. Es la guerra por poder. Esta nueva fórmula

ha ensangrentado la China, ha convertido en ruinas a Palestina, ha devastado Corea y saqueado a Indochina, sin hablar de las revoluciones más o menos grandes que se han producido en las cinco partes del mundo.

En general, la mayoría de estas maniobras fueron inspiradas desde Moscú. Sin embargo, sería erróneo cargar toda la responsabilidad sobre los rusos. No hay duda de que los planes de conquista mundial del Kremlin y de Peiping son la base de las tensiones actuales. No es menos cierto que en un mundo en desorden, en el que falta un factor de paz y de estabilidad, todos los conflictos locales, incluso aquellos que no guardan relación directa con el conflicto general, tienden a hacerse agudos. No hay nada peor que un mal ejemplo para invitar a la imitación. Y ésta no es la única instancia que inspira la vista de la sangre.

Por consiguiente, las matanzas de las que somos testigos en todo el mundo son en sí la prueba no sólo de la intención agresiva del grupo totalitario, sino, sobre todo, de la incapacidad de nuestra organización, llamada "de seguridad" para mantener la paz. Los levantamientos, las guerras por poder y las rebeliones son todos prueba concluyente de que la fórmula de Lake Success no ha tenido éxito. Y este fracaso no podrán hacerlo cambiar los himnos de sus propagandistas.

* * *

Es incontestable que el hecho que ha conmovido más hondamente a una conciencia mundial endurecida por los espectáculos de Dachau, de Katyn y de Kolyma, se refiere a los sucesos del Marruecos francés durante los meses de julio y agosto últimos. Terrorismo y contraterror han provocado un paroxismo que ha sobrepujado cuanto se comprende en la noción de crimen de guerra.

Marruecos es una de las posiciones estratégicas más importantes del mundo. Si esta afirmación es válida sobre todo con referencia al Marruecos español y para Tánger, el Marruecos francés mismo, en tanto que zona más grande y mucho más rica que las precedentes, es un *hinterland* indispensable. Una ojeada sobre el mapa señalará que Marruecos no sólo controla el paso del Mediterráneo al Atlántico, sino que constituye el punto de enlace de Europa con el continente africano. Si se quiere invadir Europa partiendo de Africa, o viceversa, será necesario pasar por este territorio. Por-

que el Estrecho de Gibraltar no es una frontera infranqueable; nunca lo fué en el curso de la Historia. Y hoy lo es todavía menos, ya que la barrera acuática ha perdido gran parte de su importancia a causa del desarrollo de las operaciones anfibias.

No es, por tanto, sorprendente que en la historia moderna las grandes potencias hayan mostrado un creciente interés por estas tierras de Africa. Desde el comienzo del presente siglo, los regímenes europeos llamados "de protectorado" fueron imponiéndose al Imperio Jerifiano.

La Zona francesa partió con buen pie. El mariscal Lyautey, auténtico forjador del Imperio, conocía los deseos del Estado y sus necesidades. Aun ostentando la fuerza, la utilizó según un espíritu caballeresco, y supo mantener celosamente la jerarquía tradicional. Sus relaciones con la población pasaban por la autoridad del Sultán, a quien el mariscal respetaba y honraba. Los contactos entre marroquíes y franceses eran, en consecuencia, indirectos y se desarrollaban en un clima favorable.

Por desgracia, los sucesores de este gran jefe no estuvieron a la altura de su talla. Eran en su mayoría pequeños funcionarios intransigentes y sectarios, formados en el espíritu de la Revolución Francesa. Sus tendencias consistían en eliminar las autoridades legítimas, administrar directamente, intervenir más allá de su competencia y, sobre todo, favorecer la expansión económica europea. Su resultado fué un agriamiento continuo de las relaciones y, ante todo, la influencia siempre creciente de los grandes colonos.

Contra esta evolución se levantó no solamente la gran mayoría del pueblo marroquí, sino también su Sultán Sidi Mohamed Ben Yussef. Es de notar que el Sultán no era ciertamente un antifrancés. Si se opuso a la administración de la regencia fué debido a que ésta usurpaba incesantemente los derechos garantizados por el tratado de protectorado. Y hay que señalar asimismo que los mejores elementos entre los franceses, sobre todo la Iglesia Católica, se encontraban próximos a sus puntos de vista y sometían a la administración a una implacable crítica.

Las negociaciones de buena voluntad realizadas cerca del Sultán hubieran podido llegar a un acuerdo general de *entente*, semejante a la que pacificó a Túnez. En este sentido evolucionó, en 1953, el Gobierno de París, inspirado sobre todo por Bidault y Schuman. Pero el retorno a una política sana era contrario a los intereses inmediatos de los colonos. Estos lograron la complicidad del

Residente, el general Guillaume. A renglón seguido de una agitación ficticia, organizada y financiada por el Pachá de Marraqués, El Glaoui—fiel aliado de los colonos y vilipendiado por su pueblo—, el general arrestó al soberano el 20 de agosto de 1953 y lo exiló bajo condiciones que es preferible silenciar. Pero sí es preciso señalar que lo hizo amparado en su poder gubernamental y sin informar de ello a las autoridades competentes.

Si los grandes colonos habían esperado restablecer su posición gracias a esta violación del tratado de protectorado, mostraron con ello que nada entendían de las leyes inmutables de la política. No hay duda de que consiguieron colocar en el trono al despreciable y débil Ben Arafa. Pero el usurpador no gozaba de autoridad alguna. Ni él ni El Glaoui tenían mandato ni sostén popular para negociar con los franceses en nombre de los marroquíes. La Residencia se encontró así en la deplorable situación de haber creado colaboradores que nada representaban y de no disponer, en consecuencia, de persona alguna con la que hacer causa común.

De este modo, el golpe armado del general Guillaume condujo a un completo atolladero, cuya salida lógica había que encontrar en el estallido de una guerra.

La sangre derramada en Oued Zem recae principalmente sobre quienes rompieron el fuego. Y el muy inteligente Residente, el general Gilbert Grandval, tenía razón al insistir, de acuerdo con el nacionalista marroquí francés más ponderado, Si Bekkai, en que un retorno a la normalidad y a las negociaciones fructíferas estaba condicionado por un retorno a la legitimidad de la autoridad. El nuevo Residente, general Boyer de la Tour, el hombre que resolvió el problema llamado “insoluble” de Túnez en virtud de un acuerdo tan generoso como inteligente, prosigue ahora, con su habilidad acostumbrada, la misma política, a pesar de las dificultades que le suscitan los parlamentarios de París. De su éxito depende el futuro de Marruecos.

Porque el Gobierno francés ha de enfrentarse a un dilema que no le es posible evitar. Puede realizar una política de fuerza y de represión. En este caso, y al precio de innumerables sacrificios, obtendrá una calma pasajera. No se puede combatir con palos y fusiles contra los carros y los aviones a reacción. Pero lo cierto es que una situación así obtenida no puede durar mucho.

Otro paso positivo podría consistir en establecer negociaciones fructuosas en el campo del plan de regencia de Si Bekkai. Este plan presenta todas las características constructivas que pueden

conducir a un acuerdo franco-marroquí, que algún día restablecerá en la Zona francesa las relaciones tan amicales y pacíficas que caracterizan a la Zona española.

Con todo, se trata de no perder un solo instante. Porque la misma ferocidad de los últimos combates amenaza con provocar lo irremediable y con abandonar, de una parte y de otra, el control a los extremistas. En este caso, no tardarán mucho en aparecer los representantes de Moscú, los cuales se preparan para la cosecha en un campo labrado a bombazos.

OTTO DE AUSTRIA-HUNGRÍA

UN LIBRO SOBRE EL SONETO (*)

Alemania, que se sabe la patria de Goethe y Rilke, lucha por tener de nuevo una nueva poesía. Digo lucha porque el camino de la lírica alemana es hoy más problemático que nunca. A pesar de figuras jóvenes tan interesantes como Celan, Höllerer, Piontek, todavía, anacrónica pero comprensiblemente, el poeta de la Alemania Occidental es Rilke. Digo anacrónicamente porque se le lee no como a un clásico, sino como al poeta del momento, al poeta de moda. Sin embargo, en oposición a la literatura "creadora", la ciencia literaria tiene un cultivo extraordinario: historias de la literatura, ensayos de crítica literaria, monografías, erudición. El último libro que la Editorial F. H. Kerle, de Heidelberg, acaba de publicar es una extensa monografía sobre *El soneto; su esencia y su historia*, debido al romanista profesor Walter Mönch. El libro tiene como objetivo acercarse una vez más a ese *geheimen Zauber*, del que A. W. Schlegel habló en su soneto sobre el soneto. Para ello, el profesor Mönch divide su estudio en dos partes: la primera trata de la forma como la esencia del soneto, estudiando sus posibilidades expresivas, sus límites formales. La supervivencia de esta "mínima y vital forma" a través de los siglos se debe, sin duda, a que su *eidos* está por encima y ha llegado a hacerse independiente de cualquier contenido que comporte; "la idea del soneto, su pura forma, pertenece al *mundus intelligibilis*"; esta forma permanece en esencia siempre la misma, aparte del poeta y de la

(*) Von Walter Mönch: *Das Sonett. Gestalt und Geschichte*. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1955; 341 págs.

época que la cree. "El soneto es, en definitiva, la idea de una forma, independiente de sonido, color, contenido."

La segunda parte, la más extensa de la obra, comprende una completísima historia del soneto, desde su origen hasta la literatura contemporánea. Por lo que respecta a la literatura española, muestra el profesor Mönch un gran conocimiento: su estudio sobre Lope y el Siglo de Oro sirvan como ejemplo, así como las páginas sobre la moderna poesía española, especialmente los Machado y Juan Ramón Jiménez.

Sería quizá pedir demasiado que en un libro donde el autor ha tenido que hacerse cargo exhaustivamente de toda la literatura europea no hubiese algún olvido. Concretamente, el de Miguel Hernández en una obra donde la minuciosidad llega al extremo de citar los libros más recientes de J. L. Cano, Alfonso Moreno, Juana G. Noreña, Díaz-Plaja, etc.

Como complemento a esta obra habría que citar las notables traducciones de K. Th. Busch en su libro *Sonette der Völker*. Drei Brücken Verlag. Heidelberg, 1954.

E. LL.

UNA ENCUESTA SOBRE LIRICA MODERNA ALEMANA

Bertolt Brecht es, sin duda, la figura más interesante del teatro alemán contemporáneo. Nacido en Aubsburgo en 1898, sigue siendo todavía el conductor del nuevo movimiento teatral. Su personalidad como poeta lírico es también decisiva, porque marca una nueva etapa de oposición ante ese "rilkismo" amanerado y fantasmagórico en el que a veces ha caído la poesía alemana. Quizá a su influjo se deba que la joven poesía no pretenda, como Rilke o George, construir teorías grandiosas sobre la vida o el ser en formas más o menos proféticas, sino que, sencillamente, tome un "modesto pedazo de la realidad" e intente entregárnoslo en palabras, desde un punto de partida en el que no está nadie más que el hombre. Pero la posguerra ha traído una vuelta hacia Rilke, que hoy día sólo puede justificarse por contraste o por una anacrónica nostalgia. Todo esto nos lo muestra la encuesta que la Editorial Langewiesch-Brand, de Munich, ha llevado a cabo con motivo de la publicación de una *Antología poética de la lirica ale-*

mana de este siglo. La primera edición de este libro, que ahora está ya en su tercera edición, apareció a finales de 1953. La Editorial dirigió 2.000 cuestionarios a otras tantas personas, de los cuales 250 fueron contestados. De entre los participantes de la encuesta, el 30 por 100 eran estudiantes; el 25 por 100 estaba repartido entre profesores, escritores y figuras del mundo intelectual; el 28 por 100 entre maestros, médicos, artistas, etc.; el resto quedaba entre distintas profesiones manuales, oficinistas, etc. Es curioso, si bien no demasiado extraño, que entre las respuestas enviadas no estén representados los ingenieros, comerciantes, empleados de Banco. Las preguntas formuladas eran: 1.^a ¿Cuáles son los tres autores de la *Antología* que más le interesan? 2.^a ¿Cuáles son las tres poesías que más le gustan?

A la pregunta primera, los resultados fueron los siguientes, según el número de votos: Rilke, 68; Trakl, 56; Weinheber, 42; Hesse, 40; Benn, 38; Brecht, 32; Carossa, 31; Holthusen, 28; Heym, 22; Kästner, 22; Hofmannsthal, 20; Seidel, 19; Bergengruen, 16; George, Hagelstange, Lehmann, Lasker-Schuler, Von der Vring, 14; Krolow, Eich, Ringelnatz, 12; Loerke, Piontek, Britting, 10.

El favorito es, pues, Rilke, seguido por Trakl, por dos "tradicionalistas" como Weinheber y Hesse y por dos "modernos" como Benn y Brecht. La segunda pregunta ofreció los siguientes resultados:

- 1) Carossa (*La vieja fuente*), 42 votos.
- 2) Hesse (*En la niebla*), 38.
- 3) Rilke (*Día de otoño*), 20.
- 4) Rilke (*El carrusel*), 16.
- 5) Trakl (*Tarde de invierno*), 16.
- 6) Holthusen (*Tabla rasa*), 14.
- 7) Weinheber (*Nocturno*), 12.
- 8) Ina Seidel (*Consuelo*), 12.
- 9) Celan (*Las manos llenas de horas*), 12.
- 10) Hofmannsthal (*Ambos*), 10.
- 11) Hagelstange (*Canción de los años*), 10.
- 12) Brecht (*Leyenda de Taotking*), 10.

El mismo hecho de que en la primera pregunta saliese ganador Rilke se refleja en esta segunda al observar que los poemas que mayor número de votos han conseguido encierran versos como: *Extingue tu luz y duerme; Extraño es andar entre la nieve; Cada uno está solo: Quién ahora está solo, lo estará mucho tiempo, etcé-*

tera. Y en casi todos se oculta un sentimiento de desesperanza típico de la posguerra, que apenas se comprende al contemplar la realidad alemana, y que necesariamente hay que relegar a una nostalgia puramente literaria.

A continuación damos la traducción de algunos de los poemas seleccionados. Por ellos vemos cuál es el gusto poético del público alemán. Aunque la mayoría de los votos se conceden a poesías del estilo de Carossa, los estudiantes prefieren ese extraño, casi trivial poema de Brecht.

LA VIEJA FUENTE

(HANS CAROSSA)

*¡Apaga tu luz y duerme! Únicamente suena
el siempre vigilante murmullo de la fuente.
Aquel que huésped fué bajo mi techo
se ha acostumbrado siempre a su sonido.*

*Puede ocurrir a veces que en medio de tu sueño
ronde la inquietud por la casa; la arena
de la fuente cruja bajo un pie duro
y que el claro murmullo se interrumpa de pronto.*

*Tú te despiertas; pero no hay que asustarse.
Sobre el campo están presentes las estrellas.
Sólo fué un caminante que llegó hasta la pila de mármol
y bebe de la fuente en el hueco de sus manos.*

*En seguida se marcha y el rumor volverá como siempre.
Alégrate, pues, que nunca estás solo.
Hay muchos caminantes que lejos marchan bajo las estrellas,
y todavía alguno va en camino hacia ti.*

DIA DE OTOÑO

(RAINER MARIA RILKE)

*Señor, ya es hora. Fué muy largo el verano.
Deja tu sombra sobre los relojes de sol
y suelta los vientos sobre los campos.*

*Ordena a los postreros frutos que sean plenos;
dales todavía dos días meridionales,
empújalos hacia la plenitud y precipita
las últimas dulzuras en el pesado vino.*

*El que no tiene casa no volverá a edificar.
El que ahora está solo, lo estará largo tiempo,
velará, leerá, escribirá largas cartas
y paseará intranquilo, sin rumbo, por las alamedas,
cuando las hojas vuelan.*

CANCION DE LOS AÑOS

(RUDOLF HAGELSTANGE)

*¿Quién soy yo y cómo puedo detener los años,
que se encienden, arden y se extinguen como las amapolas?
¿Adónde su fragancia? ¿Quién conserva su acento?
Qué levantado vuelo de la cometa en el viento primero
de los primeros años.
¿Quizá cae ya?*

*¿Se habrá perdido todo, habrá sido jamás?
¿Un sueño bajo las estrellas, una espuma en la playa,
caminar de torrentes, ciudades en los aires?
Yo podría de nuevo recorrer viejas calles...,
y serían tan extrañas.*

*¿Quién soy yo, si todo va al olvido?
¿Quién, ante lo que el futuro aún guarda?
¿Quién, combatido del viento, embriagado de un vino,
en medio de este enjambre, de este viaje
de alma en vuelo, de destellos de espíritu?
¡Respóndeme presente!*

*Yo soy, yo respiro; al tiempo boca y flauta.
Yo canto una canción que soy yo mismo;
como soy este aliento que hace sonar las notas,
soy intérprete y obra; el cuerpo de esta flauta
y la canción que alienta.*

*Qué pregunto yo al canto de los años ausentes...
Soy, respiro. ¿No escucho ya el sonido?
Clara nube se cierne, la amapola se quema.
La flauta espera. Haz cantar a tus años.
Los estoy ya escuchando.*

LEYENDA DEL NACIMIENTO DEL LIBRO "TAOTEKING", CUANDO LAOTSE MARCHABA AL DESTIERRO

(BERTOLT BRECHT)

*Cuando tenía setenta años y estaba decrepito,
se sentía el maestro empujado al descanso,
pues él bien era otra vez débil en aquel país
y el mal había tomado nuevas fuerzas.
Entonces se ciñó sus sandalias.*

*Hizo además un lío con lo que necesitaba:
Poco. Sin embargo, aún tenía alguna cosa.
Por ejemplo, la pipa que él siempre fumaba
y el librito que siempre leía.
Y pan tomado a ojo.*

*Se alegraba otra vez del valle, y lo olvidó
cuando tomó el camino de la montaña.
Y su buey se alegraba rumiando la fresca hierba
mientras llevaba encima al anciano.
Para él ya iba bastante de prisa.*

*Al cuarto día, junto a unas rocas,
le salió al paso un aduanero:
"¿Algo que declarar?" "Nada."
Y el mozo que guiaba los bueyes dijo: "Ha sido maestro."
Y así quedaba todo explicado.*

*Sin embargo, el buen hombre preguntó alegremente todavía:
"Y ¿qué ha sacado de ello?"
El muchacho dijo: "Que el agua endeble puede, en movimiento,
vencer con el tiempo la piedra más pesada.
¿Tú comprendes? Que lo más fuerte, sucumbe."*

*Para aprovechar la última luz del día
aguijoneó el mozo los bueyes.*

*Y los tres desaparecieron tras de un negro pino.
Pero entonces se sintió nuestro hombre intranquilo,
y gritó: "¡Eh, tú! ¡Espera un momento!
¿Qué es eso del agua, viejo?"
El anciano se detuvo: "¿Te interesa?"
El hombre contestó: "Yo soy únicamente un aduanero;
sin embargo, quien vence a alguien siempre me interesa.
¡Si lo sabes, dímelo!
¡Escribémelo! ¡Dictaselo al muchacho!
Una cosa así no la debe llevar uno solo consigo.
Ahí tenemos papel y tinta
e incluso cena: yo vivo ahí al lado.
¿Es eso una palabra?"*

*Por encima del hombro miró el anciano
al hombre: chaqueta remendada, descalzo,
y en la frente una arruga.
No; no era ningún vencedor el que se confiaba.
Y susurró: "¿También tú?"*

*El estaba ya muy viejo para rechazar
un amable ofrecimiento.
Por eso dijo en voz alta: "Los que preguntan
merecen respuesta." El mozo habló: "Está haciendo frío."
"Bien, quedémonos un poco."*

*El sabio bajó de su buey.
Y escribieron durante siete días,
y el aduanero traía comida. (Y durante este tiempo
sus juramentos contra los contrabandistas eran más débiles.)
Al fin, todo estuvo acabado.*

*Y el mozo, una mañana, puso en las manos del aduanero
ochenta y una sentencias.
Dándole las gracias por una pequeña ayuda de viaje
torcieron junto al pino, al lado de las rocas.
Dime: ¿se puede ser más amable?*

*Pero no demos sólo fama al sabio,
cuyo nombre resplandece sobre el libro.
Se debe arrancar su sabiduría al sabio.
Demos gracias también al aduanero
porque él se la ha exigido.*

EMILIO LLEDÓ

EL ARTE ITALIANO DEL SIGLO XX

Ninguna exposición más ilustrativa de la realidad artística de un país que la Exposición de Arte Italiano Contemporáneo, que la Bienal Hispanoamericana de Arte, con la colaboración de la Dirección General de Bellas Artes, presentó en Madrid, en el Palacio de Exposiciones del Retiro, del 15 de mayo al 19 de junio pasados (1). Ninguna exposición más ilustrativa porque ninguna pudo mejorar la completísima panorámica ofrecida por ésta. Todos los artistas y casi todas las tendencias estaban representados—a veces, magníficamente representados—en ella, desde el alborar del segundo decenio de este siglo, en abierta y declarada rebeldía contra el marasmo y la pobreza del siglo anterior, hasta el ayer más inmediato para una exposición en realidad retrospectiva: un número considerable de obras estaban fechadas en 1954.

Pero no sólo la atinada selección de las obras, sino también la acertadísima distribución a través de las doce salas, que, aunque cerradas sobre sí mismas, no eran compartimientos estancos, independientes y reñidos, sino una especie de bien trabadas piezas de camafeo, o vasos comunicantes nutridos por la misma incansable savia. Así, la exposición significaba, tanto para el gustador apasionado como para el estudioso, la inmediatez de un capítulo de la historia del arte, que uno se encontraba de pronto al alcance de la más directa admiración o repulsa; en definitiva, análisis. Y por la selección y por el acertadísimo montaje, y por todos los esfuerzos que hicieron posible la exposición, es necesario felicitar a la doctora Palma Bucarelli, soperintendente alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna de Roma.

La exposición se abría con una retrospectiva del futurismo: una veintena de obras de Balla, Boccioni, Carrà, Rosai, Rússolo, Severini y Sóffici. Algunos de estos veinte cuadros eran verdaderamente representativos de los supuestos y de las metas del movimiento iniciado por Marinetti en la literatura; pero, como es fácil de comprender, no estaba aquí, ni mucho menos, *todo* el futurismo. Sí lo bastante para comprender el interés y al mismo tiempo la limitación que tiene esta tendencia, en la que militaron

(1) La exposición constaba de 195 cuadros de 58 pintores y 29 piezas de 17 escultores. La pintura había sido expuesta previamente en Barcelona por la Bienal Hispanoamericana de Arte, que representa allí don Juan Ramón Masoliver. A Masoliver se debe en gran parte la realización de esta empresa, en la cual volcó toda su pericia y entusiasmo. Posteriormente, y durante la primera quincena de julio, volvió a exponerse la pintura en San Sebastián.

excelentes pintores. Calidad como la de los óleos de Severini o los *papiers collés* de Sóffici es rara en la historia de la pintura. Giacomo Balla es un verdadero precursor, y llega, en su afán de sintetismo, muy pronto al arte abstracto, al igual que su discípulo Umberto Boccioni. Boccioni preconiza la universalización del “instante impresionista”, a base de una síntesis total (tiempo, forma, lugar, color) y de expresar al mismo tiempo—al contrario que el cubismo—sensaciones y estados de alma, y—frente a los metafísicos—inventa la línea-fuerza, “la energía, con la que todo objeto reacciona en la luz y en la sombra y que engendra la forma-fuerza y los colores-fuerza”. Como escultor—y sus esculturas pertenecen al mismo mundo que sus pinturas—crea las famosas *polimaterici* (esculturas de diversas materias: hierro, madera, cristal, etc.). En la exposición pudimos admirar dos de sus bronceos, de 1913; uno de ellos, el titulado *Desarrollo de una botella en el espacio*, parecía más bien una maqueta de monumento, y, por cierto, una extraordinaria maqueta. Muere Boccioni prematuramente, en 1916, a consecuencia de una caída de caballo, dejando, por ello, truncada una obra que ofrecía prometedoras perspectivas.

También discípulo de Balla, pero especialmente vinculado al colorido de Seurat, Gino Severini puede tomarse como el más representativo militante del futurismo, hasta tal punto que una de sus obras maestras es considerada a la vez obra maestra del futurismo. Y así como Severini mantuvo siempre bastante apego por el cubismo, en Rússolo está ya el superrealismo. Es preciso decir, sin embargo, que, como pintor, Rússolo queda muy por debajo de sus compañeros de escuela.

Ante la obra de estos pintores, todavía se comprende, y aun alecciona, el gran fracaso que, como se decía más arriba, es esencialmente el futurismo. No se comprende cuando esa media docena de nombres, ya en 1930, se convierte en cinco centenares (de los cuales tenemos que entresacar desde ahora a Enrico Prampolini, que figuraba en esta exposición con tres cuadros abstractos no demasiado estimables). Y no se comprende, porque, en 1930, la historia del cine había salido ya decididamente de la rudimentariedad (*El sombrero de paja de Italia*, de René Clair, es de 1927; y de 1930, *Bajo los techos de París*), y era posible entonces, al menos a los descubridores y supervaloradores de la “simultaneidad” plástica, percatarse de la superioridad de la composición cinematográfica: una superficie en movimiento que admite y exige la misma organización que un cuadro. Pretender ahora emular el cine desde

la pintura, con un futurismo trasnochado, sería tan disparatado como emular un Alfa-Romeo con la silla de postas. A los pintores futuristas hay que agradecer, sin embargo, no ya haber descubierto las infinitas posibilidades del cine como auténtico arte, sino más bien haberlas augurado. Hacia 1910, el cine estaba todavía en mantillas.

Lo primero que se echa de menos en la sala de la pintura metafísica es a Carrà; pero ya se sabe qué difícil resulta allegar los pocos cuadros metafísicos de este excesivamente afamado pintor. Pero contando con algunos de los cuadros más importantes de Chirico y de Morandi, no hay por qué preocuparse demasiado de aquella ausencia.

Se ha dicho con razón (y don Eugenio d'Ors lo ha recogido) que Giorgio de Chirico es el más europeo de los pintores europeos, "especie de profeta del renacimiento de Occidente y de la vuelta a Roma". "En Giorgio de Chirico—asegura D'Ors—, la inteligencia, triunfante ya, inventa una especie de burla, practica una serie de sarcasmos con el sentimiento. Para escribir el *Inri* de lo romántico, este arte se vuelve voluntariamente pedantesco, tomando del clasicismo no ya la ley eterna y natural, sino el circunstancial y más caduco guardarropía. Ya, en la venganza intelectualista, no se puede llegar más allá. La sensibilidad romántica había encontrado, en los ejercicios cubistas, su penitencia. En Giorgio de Chirico encuentra su crucifixión."

En efecto, el Chirico metafísico está lleno de claridad mediterránea, de una claridad en la cual está casi siempre latente el mar. Un mar en medio de tierras: he ahí Grecia, Roma y, en definitiva, Europa. Giorgio Morandi le va a la zaga desde su isla de soledad e independencia, "santificando", según el propio Chirico, la pintura metafísica. Grabador también, la inteligencia y gracia con que recrea los objetos, los humildes objetos que traslada a sus cuadros, son más de grabador que de pintor, alcanzando un raro equilibrio entre color y forma y una peculiar delicadeza. Los dos Giorgios evolucionan posteriormente de manera extraña, abandonando las posiciones conquistadas inicialmente, con una notable pérdida de altura en el cambio, pero no sin que Morandi ejerza una gran influencia sobre la escuela romana (Scipione, Mafai, Cagli, Capogrossi), la única expresión artística italiana estimable bajo la égida del fascismo que no logra entusiasmanos (la pintura de Capogrossi es interesante como experimento, pero nada más).

Astro solitario de primera magnitud es el singularísimo Amadeo

Modigliani. No es posible, ni muchísimo menos, decir que la representación de Modigliani era feliz en esta exposición. Aparte *La señora del Baveretto o de la valona*—que desde el cartel prestaba todo su extraño encanto a la exposición entera, a manera de aval artístico—, el *Retrato de la mujer sentada (Margherita)* y alguno de los desnudos, no se nos ofrecían Modiglianis terminados, completamente resueltos, de gran aliento. Es claro que las dificultades de acopio son grandes, y los coleccionistas se apegan como lapas a las creaciones adquiridas hace cuarenta años por unos cuantos francos (o, lo que es peor, ¡ay!, por unos cuantos sous, por los pocos sous de una copa injerida apresuradamente de un solo trago). Los negocios son los negocios, y el albur de acoger en una iglesia toledana *El entierro del Conde de Orgaz*, sin saber qué estimación le otorgarían las generaciones venideras, hace lícito cobrar durante años tres pesetas a cada una de las personas que quieren admirarlo. Y tapándolo durante la misa, no vaya a ser que alguien vuelva la cabeza fraudulentamente. Es lo que traen los años.

Modigliani es, sobre todas las cosas, un dibujante, un manierista, cabría decir. Sus colores son casi siempre superfluos, o, al menos, no añaden nada esencial al trazado; sus figuras están siempre desmaterializadas, reducidas a la pureza esencial, al espíritu, que se esfuma a cada intento de captación.

Pero no están agotados todavía los grandes nombres, mucho menos los nombres de nombradía universal: los de Máximo Campigli, Carlo Carrà, Felice Casorati, Filippo de Pisis, Alberto Magnelli, Mario Sironi. Se podría hablar largamente del esquematismo, de vena etrusca y romana, de un gran sentido muralista, que caracteriza a Campigli; de esos rostros suyos, “exactos como fichas antropométricas, impersonales, como las máscaras de los muertos”; de la magia conciliadora de Carrà; de la penetración desvitalizadora de Casorati; del impresionismo imposible, trasnochado y adulterado de Filippo de Pisis; de la honradez, la depurada búsqueda de lo abstracto, la voluntad de creación de Magnelli, infortunadamente con una sola obra en la exposición; en fin, de los vaivenes y contradicciones de Sironi, en el fondo sólo muralista, y con grandiosidad de concepción las más veces.

No es posible detenerse demasiado, sin riesgo de que el comentario se alargue indefinidamente. Una referencia a la fracción más polémica de la exposición, la tendencia abstracta (rigurosamente o no), exige cierto desahogo y no reducido espacio para no dar lugar a la confusión. Hay que empezar por recordar que, si bien Italia

no está casi en los orígenes del arte abstracto, posteriormente aporta a esta manifestación contemporánea de la sensibilidad artística una gran riqueza, dentro de su gran tradición (que desde Giotto, Piero de la Francesca, Mantegna y Botticelli está apelando a la más pura y natural abstracción) y dentro también de sus peculiares maneras. La pintura italiana, en el peor de los casos, desborda siempre buen gusto y calidad; el pintor, generalmente sabe pintar, conoce a fondo su oficio y tiene una innata tendencia a preservarse de todos los peligros. Este excelente término medio, esta maravillosa viveza y agilidad para sortear los escollos del arte estaban bien patentes en toda la exposición.

Pero había más. Había, por ejemplo, la sala IX, extraordinaria como conjunto, magníficamente orquestada. Y en ella sobresaliendo, por la riqueza del colorido, por la sabiduría de combinación de formas y colores, por la finura irreprochable de cada una de las creaciones, Giuseppe Santomaso. La obra de Santomaso pudimos completarla con los documentales que luego se proyectaron en el Instituto de Cultura Hispánica, ratificando plenamente el crédito concedido al admirable pintor veneciano, que mereció los honores de encabezar el catálogo con un fotolito en color de una de las obras presentadas en la exposición. A su lado, sin desmerecer, y con una fuerte y distinta personalidad, Afro. Y en la misma sala, Antonio Córpora (muy Delaunay), Mattia Moreni, Emilio Védova y el singular Renato Birolli. Realmente, era bien fácil preferir esta sala a cualquier otra, excepción hecha de los intocables. Para completar el marco de las preferencias, sólo es necesario añadir los nombres de Bruno Cassinari, Gino Meloni (y era curioso confrontar su versión de *La salud* con la de De Pisis; curioso e ilustrativo), Enrico Paulucci, Pietro Sadun, Toti Scialoja, Giuseppe Ajmone y Enzo Brunori (un buen pintor, aunque muy estrictamente dentro de la órbita de Delaunay también). No faltaban tampoco los pintores malos con ganas y carentes en absoluto de autenticidad: así Virgilio Guidi, Carlo Levi y Giovanni Stradone, para citar sin mayor atención.

Muy otra cosa, el panorama escultórico. O la escultura italiana no ofrece un frente tan compacto como la pintura (a pesar de su fama y reconocimiento mundial), o la selección no respondía a la realidad. No hay término medio. Falto de unidad, falto de riqueza y hasta del buen gusto que prevalecía en la pintura, el panorama escultórico ofrecía en esta exposición unas cuantas cumbres (Marino Marini, Arturo Marini y Giácomo Manzù, entre las más

altas), confundidas en medio de una pléyade de escultores más bien mediocres y sin verdadera raigambre. Como ejemplo de lo que no debe ser la escultura podrían valer las obras de Mirko, el hermano de Afro, y pintor como éste (sobre todo pintor, y menos malo como pintor, pese a la opinión contraria del catálogo). Absurdo y desastrosamente fracasado el intento de Leoncillo de conjugar el volumen con el color en sus cerámicas. Muy escultórico, en cambio, *El toro*, de Mascherini, y muy encajada, italianísima, la *Cariátide*, de Alberto Viani, que no sería difícil de emparentar con Modigliani.

CARLOS-PEREGRÍN OTERO

LITERATURA DEL SIGLO XX Y CRISTIANISMO

Causa verdadera alegría encontrarse con un libro como este de Charles Moeller (1). Porque no en balde debemos reconocer lo necesitados que andamos, los cristianos, de un profundo conocimiento de autores que en el mundo literario e intelectual de nuestro tiempo desempeñan un papel e influencia verdaderamente decisivos. ¿Quién se atrevería, en efecto, a negar la intensa penetración que en mentalidades de todo orden han ejercido, y siguen ejerciendo, autores como Camus, Gide, Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Julien Green y Bernanos? Con esta enumeración cito cuantos nombres son objeto de consideración en este volumen primero de una obra que promete ser—y vale hablar así ya sin temores, juzgando por lo conseguido en el ensayo que comentamos—el intento quizá más serio y riguroso de comprensión y estudio respecto de las corrientes literarias con toda su carga ideológica, algunas de ellas que llenan por entero lo que va de nuestro siglo.

Ante hechos de significación artística no cristiana, o que refieren al sentido de Dios por la ausencia del mismo, caben diversas actitudes por parte del cristianismo. La postura del que condena, sin más; o la del superficial, para quien todo se convierte en motivo de escándalo; o la del crítico armado de amor, conocimiento y exigencia, que llega hasta el fondo verdadero de los problemas; y no se olvida nunca del sentido auténtico de la cristiana caridad para saber distinguir netamente entre la obra y el autor, conde-

(1) Charles Moeller: *Literatura del siglo XX y cristianismo*. Vol. I: "El silencio de Dios". Edit. Gredos. Madrid, 1955.

nando de aquélla lo que condenar se debe, pero dejando a salvo siempre el juicio de Dios y su infinita misericordia, por lo que al destino de la persona respecta. Esta es la postura que, en todo momento, adopta Moeller, lo mismo cuando se enfrenta con el pesimismo descorazonador—y ateo—de Camus; o cuando enjuicia el ácido proceder, irónico y resentido, trágicamente desgraciado, de Gide; o cuando advierte el vacío dramático que hay tras el estoicismo en que se refugian Huxley o Simone Weil, esta última incluso con el ejemplo de su vida. Y esa postura de autoexigencia, de comprensión y de acercamiento, de ir hasta la entraña misma del hombre para, con un acento cristiano, dejar perfectamente deslindados planteamiento y alcance, lo encontramos, también, nítido y real, en las raíces que Moeller va mostrando del resto de los autores. Julien Green, el hombre de las fluctuaciones, se nos aparece con su mensaje: creer en lo invisible a pesar de todo; Graham Greene, el de los agudos conflictos teológicos y de la confianza última en la gracia de Dios, se nos muestra con el suyo: esperar, como Abraham, contra toda esperanza; Georges Bernanos, exultante de fe y de júbilo, se nos da con su anuncio verdadero de que lo importante es amar, dar la propia alegría, libremente, para que los otros la tengan.

Es así como podemos entender, desde una perspectiva cristiana, la significación plena de estos genios de la palabra, cuyo valor encierra, además, una doble trascendencia: la de haber vivido con el sentido del arte en sus creaciones y la de, directa o indirectamente, por fidelidad o por negación, haberse planteado el problema de Dios y llevarlo, con sus obras, a los demás. Ello acrece enormemente el interés de un libro como el del padre Moeller, ya que las cuestiones serias sólo seriamente deben acometerse. Hay problemas que no dejan hueco para la cabriola o el divertimento. Y el de tomar entre manos la tarea de esclarecer y orientar acerca de la obra de quienes, literalmente, marcan el influjo más potente en lo que va de nuestro siglo, es un problema serio. Cuando, como en este caso, se reúnen una solidísima formación teológica, un sentido crítico literario verdaderamente excepcional, un conocimiento de las tendencias, obras y corrientes literarias realmente envidiable y detallado, y un amor vocacional por todo cuanto es objeto de consideración y estudio, entonces nada tiene de extraño que el resultado sea un ensayo que, el día que se complete con el resto de volúmenes hoy en proyecto, constituirá un auténtico monumento de la crítica literaria y del ensayo religioso contemporáneo.

La objetividad con que están entrevistas y enjuiciadas las creaciones literarias sometidas a criba y estudio es un ejemplo efectivo de recto proceder. Hay cordial aproximación al autor de *La peste*, al que se dejan abiertas las puertas del diálogo y la conversión. Existe cristiana comprensión para las debilidades todas del autor de *Los alimentos terrestres*, y esperanza en sus últimos instantes. Es claro advertir el desenvolvimiento de los falsos misticismos del creador de *Contrapunto* o de la autora de *La condición obrera*, sin olvidar, por ello, el sentido amargo de la vida del primero o la estimación heroica que merece la existencia de la última. Y las figuras de los tres que, por su temática y convicciones, están dentro del cristianismo—Graham Greene, Julien Green y Bernanos—no quedan exaltados hasta el extremo de que en ellos pueda observarse un exceso en detrimento de los restantes. Antes bien, la serenidad con que se inicia la primera página del ensayo es característica que persiste hasta el final y cierra la conclusión. Es, en verdad, éste, un ejemplo de cómo deseáramos ver tratados temas difíciles desde un prisma católico. Porque, con ello y en ello, salen ganando mucho el enjuiciado, mucho los lectores—a quienes se otorga una orientación de garantía absoluta—y muchísimo la Iglesia, a la que se presta un servicio lleno de honradez y de fervor, de caridad y de comprensiva postura.

La traducción de García Yebra denota, además del perfecto dominio de la técnica, un conocimiento de la materia nada común y una penetración absoluta en el estilo que esta clase de obras requieren.

Huelga de todo punto afirmar que esperamos de la Editorial Gredos los tomos siguientes de este ensayo, del cual se nos promete el II para el próximo octubre. Aguardamos su aparición con impaciencia.

MANUEL ALONSO GARCÍA

EL SECRETARIO DE ESTADO DE LA "DOCTRINA DE MONROE": EL PRESIDENTE JOHN QUINCY ADAMS

Simpatía nos merece la atención que se dedica en la nación estadounidense al estudio y al comentario de la vida y el pensamiento de sus hombres más representativos. Tal ambiente se pre-

ta a múltiples reflexiones. Reciente está la aparición de *Benjamin Franklin*, de Bernard Cohen (320 páginas); de *Roger Williams*, de Perry Miller (273 páginas); de *Andrew Jackson*, de Harold C. Syrett (298 páginas); de *Jefferson*, de John Dos Passos.

No extrañe, por tanto, la presencia en esta sección de una reseña dedicada a John Quincy Adams (1767-1848) (1). El tema lo merece. Efectivamente. Entre los grandes estadistas norteamericanos, pocos han disfrutado de una individualidad tan marcada; quizá ninguno ha combinado tantas anfractuosidades, caprichos y prejuicios con tanta habilidad, liberalidad y alta rectitud de carácter. Este pensamiento procede de Allan Nevins, el editor de este *Diario*. Un Adams—the late Brooks Adams—afirmó más: “John Quincy Adams me parece ser el más interesante y sugestivo personaje del principio del siglo diecinueve.”

En todo caso, baste recordar su carrera: diplomático en las Cortes de Rusia, Prusia, Holanda, Suecia, Francia y Gran Bretaña. Senador, secretario de Estado y Presidente de los Estados Unidos. Con esto, fácil es comprender que, por su experiencia, sus dones naturales y por su integridad, resultaba uno de los hombres mejor preparados para las tareas presidenciales. Empero, su Administración no fué un éxito. Adams, en un período de ascenso democrático liberal, no entendió a las masas, ya que intelectual y moralmente era un aristócrata. Sin embargo, la actuación de este estadista yanqui tiene en su haber la incorporación de Florida al territorio estadounidense por Tratado con nuestra patria, y *la influencia decisiva en la formulación de la Doctrina de Monroe*. En estos rumbos, las páginas del *Diario* ofrecen esclarecedoras y sugestivas valoraciones, que sentimos no poder reflejar aquí.

Ahora bien: fácil es aprehender que, a través de sus páginas, se deslizan estimaciones del más variado matiz, tanto de política interna yanqui (tema de la esclavitud, por ejemplo) como de los asuntos exteriores estadounidenses. Idénticamente, afloran juicios sobre los personajes de la época: lo mismo del panorama interior—Webster, Jefferson—que de las naciones extranjeras—el zar Alejandro, el embajador español, Canning, etc.

Este prohombre norteamericano disfrutó de una serie de experiencias notabilísimas, las cuales se funden en el contenido de sus *Memorias*. Una evidencia surge de su lectura: en los primeros tiempos manifiéstase un mayor ardor; en los últimos capítulos hay más

(1) *The Diary of John Quincy Adams, 1794-1845*, edited by Allan Nevins, Charles Scribner's Sons. Nueva York, 1951; XXXV más 585 págs.

filosofía. De su devoción a la familia se dan interesantes rasgos. También conviene anotar su amor a los libros, en especial a los libros políticos. Y otro extremo destacable: en el período epilodal de su vida se descubre un poco más de tolerancia y de moderación que en su juventud, al mismo tiempo que vemos un acrecentamiento manifiesto de su atención hacia la religión. Y si algunos han hablado de su frialdad de carácter, el *Diario* permite hallar matices de cálido sentimiento. No obstante, también se ha destacado su pedantería, su falta de humor, su carencia de habilidad para tener contactos personales.

Empero, cabe resaltar otros detalles de no poco valor: su capacidad de trabajo, llevando ya muchas horas de labor cuando muchos hombres no habían dejado aún el lecho. Todavía más. He aquí un pensamiento significativo: "La mano del mismo Dios me ha proporcionado esta oportunidad de hacer bien", dirá este político estadounidense. Y añade: "Pero ¡cuánto dependerá de mi manera de cumplir esta tarea! Y ¡con qué agonía de alma debo implorar la ayuda de la Omnipotente Sabiduría para "conseguir" facultades de concepción, energía de esfuerzo e inconquistable voluntad de cumplir mi designio!" ¡Buen asunto para la meditación! Recordemos las palabras de Saavedra Fajardo: "No podemos romper aquella tela de los sucesos tejida en los telares de la eternidad; pero pudimos concurrir a tejerla." Ambos juicios se muestran ple-tóricos de interés.

En fin, la presentación del libro que reseñamos se ha cuidado en verdad. La obra lleva una fe de erratas. Y en esta edición se han inserto dos secciones: una sinopsis de la carrera de este político norteamericano y una biografía de los personajes de la época de Adams, vinculados, de un modo o de otro, a su actividad. Asimismo, el volumen incluye un apéndice, nada detallado. No resta sino consignar que estas *Memorias* han sido seleccionadas por A. Nevins utilizando los doce volúmenes del *Diario* de Adams publicados entre 1874 y 1877. Y téngase en cuenta que Nevins ha sido ganador del premio Pulitzer en biografía en dos ocasiones por sus obras *Grover Cleveland* y *Hamilton Fish*, en 1933 y 1937, respectivamente. El lector, a la vista de las precedentes consideraciones, podrá juzgar sobre el valor exacto de la obra registrada aquí.

LEANDRO RUBIO GARCÍA

UNA NUEVA VERSION DE ESPAÑA EN SU HISTORIA

A finales del pasado año Américo Castro publicó, en Méjico, *La realidad histórica de España* (1), donde refunde y amplía los puntos de vista desarrollados hace siete años en *España en su historia* (2). Aquí sentaba el eminente profesor español, sobre bases verdaderamente renovadoras, la interpretación de nuestro ser histórico, urdido al hilo de una triple convivencia de cristianos, judíos y moros. El estudio de la configuración espiritual de la España del Medievo había venido haciéndose desde un punto de vista casi exclusivamente occidentalista, como en general el de toda la Europa medieval. Desde hace tiempo los arabistas (los españoles a la cabeza, desde don Julián Rivera) han venido llamando la atención sobre los puntos de intersección de las dos culturas que se reparten la acción espiritual de los siglos medios, la cristiana y la árabe. Hace apenas tres años Ortega se asombraba de que la historia de la Europa medieval hubiera podido ser emprendida durante tanto tiempo sin un esclarecimiento previo de la figura de relación entre las dos áreas culturales que convivieron codo a codo, de manera tan prolongada. Precisamente el libro de Castro es la primera gran respuesta dada desde el campo de la investigación romanística al sugestivo haz de posibilidades que los arabistas habían ido abriendo. Como en todo libro que establece de modo apasionado posiciones nuevas, es posible que en el trabajo de Castro haya algunas visiones parciales o valoraciones excesivas de los elementos que trata de incorporar de modo pleno a su interpretación del ser histórico de España. *España en su historia* es como un río caudal cuyas márgenes podían ser rectificadas o estrechadas—las rectificaciones han venido y tal vez vengan más en el futuro—, pero su empuje central permanece rico en incitaciones y aciertos.

La larga tarea de Américo Castro en el campo de la Filología y de la historia literaria desemboca ahora en un estudio de más vastos horizontes, cuya línea estaba ya ínsita en trabajos suyos, recordemos *El pensamiento de Cervantes*, y se hizo más visible en otros como *Lo hispánico y el erasmismo* o en la recolección titulada *Aspectos del vivir hispánico* (3), publicada en 1949. La apari-

(1) Américo Castro: *La realidad histórica de España*. Edit. Porrúa. Méjico, 1954.

(2) *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Edit. Losada. Buenos Aires, 1948.

(3) Edit. Cruz del Sur. Santiago de Chile, 1948.

ción de *España en su historia* (1948) despertó un profundo eco y encontrados comentarios. Desde distintos campos de especialización se hicieron objeciones a puntos concretos de su desarrollo y, en algún caso importante, reparos plenos a algunas de sus tesis centrales. Pero aun en este último caso los objetantes más rigurosos, como el señor Sánchez Albornoz, han debido aceptar de entrada que "desde hace mucho tiempo ninguna otra obra ha captado con tanta sutileza algunas de las ondas misteriosas que nos dispara el todavía incógnito pasado de España".

A la luz de objeciones, con frecuencia muy valiosas, Américo Castro amplió o restringió puntos de vista en ensayos aparecidos posteriormente, como *El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos* (4) *Ensayo de historiología. Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes* (5) o *El libro de buen amor* (6). Este doble trabajo, de refinamiento de materiales y fijación de los criterios historiológicos utilizados como punto de partida, convirtió *España en su historia* en este nuevo libro, de aparición aún reciente, que es *La realidad histórica de España*.

Si tuviésemos que fijar en una sola frase su apasionante perfil, nosotros escogeríamos, de las 650 páginas que aproximadamente componen *La realidad histórica de España*, estas breves palabras: "A la historia de España hay que hacerle preguntas que pueda responder; preguntas de vida, no de libro." Así, de acuerdo con esta actitud del historiador y brotando de ella con mantenida coherencia, levanta su viva estructura el extenso trabajo de Américo Castro.

Las dos preguntas capitales dirigidas por Castro al secular cuerpo de nuestra historia son éstas: Cuál es la realidad histórico-humana a que unívocamente se refiere el vocablo *español* o *hispano* y cuál es la peculiar manera que esa realidad ha tenido y tiene de instalarse en su propia vida. Las respuestas centrales a ambas cuestiones estaban ya minuciosamente desarrolladas en *España en su historia*. Aquí vamos a atenernos solamente a los principales materiales allegados en la segunda redacción de este libro, de la cual nos dice su propio autor: "Modifico ahora considerablemente mi libro *España en su historia*, publicado en 1948. Lo he reducido y lo he ampliado. Un mayor interés en el problema de cuál sea la auténtica realidad de la historia ha obligado a renovar el título de la obra." Por ello, a pesar de las importantes modificaciones introducidas

(4) *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1949.

(5) Edit. Franz. C. Feger. Nueva York, 1950.

(6) *Comparative Literature*, 1952.

(supresión de fenómenos poco seguros o de interpretación dudosa, referencia a los nuevos descubrimientos de la lírica mozárabe, reelaboración del capítulo XII, donde estudia los puntos de contacto entre el cordobés Ibn Hazm y nuestro Arcipreste, etc.). Los capítulos de mayor interés ahora para nosotros, por su entera novedad, son aquellos en que Castro fundamenta su modo de historiar y da razón de los objetivos perseguidos: en este sentido son fundamentales los titulados *Enfoque de la Historia* (capítulo II) y *Coherencia vital de la realidad española* (capítulo XV). También ofrecen novedad los capítulos VIII y XIV, donde estudia, respectivamente, el comportamiento de hispanocristianos y musulmanes ante la ciencia y el papel de los judíos españoles en la literatura y el pensamiento.

“La vida histórica, escribe Castro, consiste en un curso o proceso interior, dentro del cual las motivaciones exteriores adquieren forma y realidad, es decir, se convierten en hechos y acontecimientos dotados de sentido.

”Estos últimos dibujan la peculiar fisonomía de un pueblo y hacen patente el *dentro* de su vida, nunca igual al de otras comunidades humanas.”

Este *dentro* lo concibe él, en primer lugar, como el hecho de vivir dentro de un cierto horizonte de posibilidades e imposibilidades vitales, es decir, dentro de lo que llama “morada vital”; en segundo lugar, como el modo según el cual los hombres viven dentro de esa morada, y este modo es lo que denomina con término nuevo “vididura”. No sería fácil aclarar plenamente ambos conceptos sin recurrir a una cita, inevitablemente extensa:

“El símil de la morada y la vididura servirá para precisar el pensamiento que lo ha motivado. Todos los pueblos poseen una morada vital y, a veces, hay entre ellas aparentes analogías, e incluso un análogo *mobiliario* humano. En casi todo el mundo se encuentran hoy ferrocarriles, aeroplanos, templos, escuelas, bibliotecas, médicos, orquestas, gobernantes, cuerpo diplomático, ejército, etc. Pensamos entonces que el mundo de los hombres es uno, y que llegará a serlo del todo cuando los beneficios de la civilización se extiendan aún más. Obsérvese, no obstante, que mucho de lo visible en dicho *mobiliario* vital no deriva auténticamente de las posibilidades de la propia vididura. A veces, los vehículos y los instrumentos técnicos son meras importaciones; o lo son los directores de las orquestas sinfónicas, o la música que ejecutan. Los ejemplos son demasiado obvios para que haya que aumentarlos. Estrechando nuestra obser-

vación, se notará que incluso si en un pueblo se producen ciertas cosas análogas a las de otros sitios (filosofía, ciencias, máquinas, etcétera), esas actividades no ocupan el mismo volumen dentro de la totalidad de la vida; no ocupan, sobre todo, el mismo lugar de importancia jerárquica. En unas moradas la actividad científico-industrial llena casi todo el espacio vivible; en otras, figuran como lujo infrecuente, o están relegadas a zonas de escasa estima—al sótano, quizá al desván—. Igual acontece a todo lo restante que integra el extremo ámbito de la vida: coraje bélico, moralidad políticosocial, sentido de la personalidad, distinción literaria y artística, fomento de la inteligencia, religiosidad espiritualizada o materializada... De todo ello puede haber en un pueblo, aunque siempre dispuesto y ordenado según un sistema de capacidades y de preferencias. Lo cual significa que ahora nos importa primariamente no el qué y el cuánto de las actividades vitales, sino el peculiar modo de funcionar éstas. Las ideas, la llamada civilización, funcionarán aquí de un modo y allá de otro.”

Una morada vital puede renovarse, manteniendo su continuidad, o puede ser destruída: la aparición de tres pueblos nuevos, franceses, españoles e italianos, sobre la extinguida morada vital de Roma, supone la configuración de otras tantas moradas vitales nuevas. Los hombres que vinieron a establecerse en ellas lo hicieron según modo peculiar de vida, de acuerdo con un repertorio claramente diferenciado de hábitos dominantes, es decir, según una especial vividura. Pueblos del norte de la Península Ibérica, entrelazados con los visigodos, y con moros y judíos, forjaron—escribe Américo Castro—la especial disposición de vida de los españoles, que no es ni visigoda, ni mora, ni judía, sino española. Sólo los hombres que tuvieron cabida dentro de esta morada vital pueden responder al vocablo *español* o *hispano*. Por eso, el arranque histórico de lo español deja ya fuera de su desarrollo el elemento visigodo. Castro dedica al esclarecimiento de este punto un nuevo y luminoso capítulo de su libro que lleva al frente este título taxativo: *Los visigodos no eran españoles*.

En el dibujo íntimo del sujeto de esta morada vital hispánica sigue Castro con argumentos reforzados los puntos expuestos en *España en su historia*. Creo que el apasionante esquema que traza del español como protagonista de historia acierta de raíz al subordinar la estructura vital de aquél a estas dos notas: dependencia de una creencia religiosa, al hilo de la cual—desde el taumatúrgico patronazgo de Santiago—se consolidó la nacionalidad, y “absolu-

tismo de la persona”, que Castro retrata en algún momento con aquel “en mi hambre mando yo” con que un español muy pobre respondió a alguien que quería comprarlo para votar a un diputado no de su gusto.

Insiste también Castro, con renovado interés, en el carácter de “inseguridad” y la aguda conciencia de su problemático existir que había asignado al español en su primer libro. A lo largo de las páginas de la realidad histórica de España son llamados a confesión general un gran número de españoles eminentes y otros menos eminentes, como testimonio de este angustioso sentir que nuestro historiador ha bautizado tan significativamente como “un vivir desviviéndose”.

La constante histórica de incapacidad hispánica para la ciencia y para la industria, el sentido del “¡Que inventen ellos!”, de Unamuno—empapado de españolidad—, son también analizados aquí hasta sus últimas consecuencias. Lo mismo sucede con la falta de dedicación a la especulación racional: a los españoles, como el viejo rabino de Carrión, les urge más analizar la vida como fenómeno que definirla conceptualmente.

A la luz de los razonamientos de Américo Castro gran número de viejos tópicos, injertados secularmente en eso que solemos llamar—a veces con orgullo, a veces con melancolía—“iberismo”, cobran nuevo y valioso relieve. Su entrañable ascendencia habla en boca de españoles de todos los siglos, a través de las páginas de este libro, donde la historia—fundada, como dice su autor, en evidencias de vida, más que sobre masa de datos—adquiere valor de confesión personal. Los españoles que nos hablan aquí bien pueden valer como voz de los que callan. “Es explicable—escribe Castro—que sorprenda el intento de escribir la historia de un pueblo casi como una confesión, o como una biografía sin seguir criterios que yo juzgo pseudocientíficos. A los historiadores técnicos esto les parece una frivolidad literaria. Por su parte, los filósofos situados en la idea de la vida (razón angustiada de Kierkegaard; razón histórica de Dilthey) no hubieran podido interesarse, como es natural, en el empírico saber de la historia.”

Hacia falta parcelar, al hombre abstractamente universal, en hombres múltiples, los dados en la experiencia histórica, en este caso, el hombre estructurado hispánicamente.

Cada español preocupado por lo que le acontecía a él, y en torno a él, hubiera podido decir como Quevedo: “¡Oh, cómo te deslizas, vida mía!” Mas los historiadores, en lugar de centrar en

ese fenómeno su visión de esta historia, prefirieron caracterizar la vida hispana, biológica, racial o psicológicamente, como si fuera un objeto fijo, y no un deslizarse entre puntos de partida y metas deseadas o soñadas.”

A punto de terminar uno se pregunta si es lícito reducir el caudaloso aporte de este libro a tan deshilvanadas indicaciones. Valgan sólo como noticia, como invitación cordial a su lectura o como vaguísimo anticipo de lo que el lector puede encontrar en él. Nunca como resumen, a menos que uno quiera correr el riesgo de aquellos resúmenes escolares que esquematizaban a Kant en página y media y nos dejaban convencidos de que el buen Kant no había dicho más que ingenuidades y de que le sobraba razón al docto maestro que lo desplumaba con un par de inapelables argumentos.

JOSÉ ANGEL VALENTE

UN PERFIL SIGNIFICATIVO DE LA ESTRUCTURA SOCIAL FRANCESA: LA URDIMBRE JUVENIL

Se ha dicho que “cada época tiene su rostro”; y que “este semblante es el de la juventud”. Así lo hemos leído en la excelente revista francesa *Realités*. Lo cierto es que los problemas de la juventud generan interrogantes por doquier. Esto puede verse a través de la presente publicación, dedicada a las cuestiones de los jóvenes franceses (1).

De antemano, traigamos aquí, por nuestra cuenta, el detalle de la población juvenil gala. Y en esta ruta vemos que, para una población de 6.900.000 jóvenes de quince a veinticinco años, existe un conjunto activo de 5.520.000 individuos, de ellos, 731.000 estudiantes; 220.800 miembros de los cuadros de la industria, del comercio y de la administración; 1.662.300 agricultores y obreros agrícolas; 1.159.000 empleados; 1.745.700 obreros, *pequeños artesanos* e integrantes de los cuadros inferiores.

Recuérdese, empero, que no es la primera vez que la juventud francesa se ve sometida a análisis. Regístrese, como muestra, la

(1) Vid. *Jeunesse, qui est-tu?*, Cuadernos de “La Nef”, 224 págs. Julliard. París, 1955.

encuesta llevada a cabo por la citada revista *Realités* (*Les jeunes d'aujourd'hui*, junio 1952, págs. 49-56).

Son diecisiete los estudios que se insertan en esta obra, recogiendo los aspectos más significativos ligados a las cuestiones de la juventud. Los trabajos mentados se distribuyen en cuatro apartados: *perspectivas; examen de conciencia; orientaciones; testimonios y documentos*. En la sección primera destaca el estudio de Georges Friedmann, dedicado a *Les jeunes aux prises avec notre monde technique*. En la parte segunda, se suceden valoraciones del más variado matiz: *estudiantes 1955* (debido a Jean Sarrailh); *necesidad de renovación, so pena de decadencia* (bajo la pluma de L. Armand); *la juventud reivindicadora de la justicia* (tema comentado por G. Izard); *balance del pasado* (por J. Rován); *la juventud se mezcla en los "asuntos"* (de L. Hamon)... En el capítulo tercero, merecen citarse los estudios de Bourdet—*Cent milliards pour retrouver l'honneur*—y, especialmente, de L. Dalmas—*Ainsi vieillit notre jeunesse*—. En la parte cuarta, los problemas de los jóvenes obreros y de la juventud campesina acaparan notablemente nuestra atención.

En la imposibilidad de recoger todas las estimaciones contenidas en esta obra, debemos considerar su apoyatura dialéctica. Para nosotros, se resume en unos cuantos lineamientos generales. La aparición de la máquina ha creado nuevos métodos de vida. Es ella la que ha creado la técnica, y ésta la ha sobrepasado desde hace largo tiempo. La edad del individuo, la de las creaciones anárquicas, ha terminado. Deja su lugar a un mundo ordenado. La técnica ha domado al hombre y lo ha racionalizado. En esta coyuntura, en el umbral de la vida se sabe demasiado pronto lo que se será siempre. El horizonte se cierra muy pronto. La ascensión social no es posible más que raramente (vid. pág. 18).

Desde luego, resulta dable contemplar una serie de posiciones, circunstancias y sentimientos que presionan sobre las urdimbres juveniles francesas. Mas, de todo ese complejo, lo que provoca nuestro interés cabe concretarlo en algunos párrafos, nada extensos.

En primer lugar, nos encontramos con *el envejecimiento demográfico*. No se olvide que, como escribe Georges Malignac, "la población de Francia ha envejecido considerablemente desde hace dos siglos". En suma, "la población de los jóvenes ha disminuído en forma considerable, la de los viejos ha pasado del doble". (Opinión de Luis Henry en el *Concours Médical*, del 27 de enero de

1953.) El fenómeno es capital: las gentes salvadas por la ciencia han reemplazado a una juventud que no se renueva.

Pero esta situación lleva su influjo a todo el ámbito del país: concretamente, a la economía; con el círculo vicioso de la necesidad de un incremento de productividad por parte de la población activa, a fin de no ver rebajado su nivel de vida, ya con la carga suplementaria del envejecimiento general.

El resultado es *la esclerosis del cuerpo social*. Tocamos aquí la realidad científica de ese desaliento tan frecuentemente encontrado entre los jóvenes: impresión de horizontes cerrados, plazas ocupadas, sentimiento de obstrucción por los viejos...

A esto se añade *la erosión moral*. Se ha seguido un divorcio característico entre el Derecho y el hecho, entre la moral enseñada y la moral practicada, entre lo que se llama moral doctrinal y la moral vivida. (Véase doctor A. Mesnard: *Moral sans péché*, P. U. F.)

Sin que en este punto haya margen para posturas de perplejidad o de desasimiento, se llega a sostener: "Las experiencias de 1936 y de 1944 muestran que las reivindicaciones de la juventud son estrechamente solidarias de los progresos de la democracia política y social." (Consúltese Joseph Rovin, en la pág. 71.)

Con mayor o menor vinculación a estas evidencias, notemos que, en 1944, Bernanos invitaba a los jóvenes franceses *a cambiar de aire*. Mas André Labarthe sostiene que no hay lugar para esta mutación si no se produce la renovación del aire que se respira en el país.

Por supuesto, hay que situar en su perspectiva justa el sentido de las urgencias vitales de la juventud francesa... Claro es que, a tenor de lo afirmado en este estudio, *l'idée même d'une politique de la jeunesse est devenue à la mode*. Pero no se lleven las cuestiones demasiado lejos. He aquí la explicación: la juventud gala "es como todas las juventudes desde que el mundo es mundo: es ávida". Esta tesis posee suficiente fuerza expresiva, máxime cuando se identifica con las conclusiones de la investigación desarrollada por *Realités*, citada al principio: la juventud francesa actual no es una generación de rebeldes; tampoco forma una generación audaz; parece que la guerra y la ocupación no han dejado en los jóvenes galos más que "recuerdos bastantes confusos"; pero esos "años difíciles les han hecho reflexivos, serios, ávidos de paz y de seguridad; no se alimentan de quimeras". Quizá la juventud de nuestros días se ve falta de ideal, pero no se ve carente de serie-

dad; tiene el sentido del trabajo, es económica... Y, a fin de cuentas, percíbase el hecho de que los problemas de la juventud de Francia no constituyen una peripecia histórica aislada. Basta tener la vista medianamente aguzada para comprenderlo así. Por ejemplo, en una visión parcial del asunto se ha hablado del *drama de la juventud en los Estados Unidos*. (Véase el trabajo del doctor André Plichet en *Presse Médicale*, del 22 de enero de 1955.)

LEANDRO RUBIO GARCÍA

POESIA CONTEMPORANEA ESPAÑOLA EN ALEMANIA

La Editorial Suhrkampf, que tiene su sede en Berlín y Frankfurt, ha acometido una interesante empresa: la de publicar a precio razonable y en formato uniforme obras sobresalientes de autores contemporáneos en series anuales de seis títulos, que se caracterizan, en el contenido, por la variedad de géneros incluidos en la colección y por la calidad literaria de los autores. Esta idea, puesta en práctica en 1951, ha dado como fruto una bella biblioteca de 24 volúmenes—cuatro series—, entre los que figuran obras de Hermann Hesse, Rudolf Alexander Schröder, Herbert Read, Valéry, Ramuz (dos volúmenes), T. S. Eliot (dos volúmenes), Giraudoux, Alain Fournier y otros. La serie correspondiente a 1954 presenta para los españoles una halagüeña novedad: la publicación de un libro español de versos, el primero de poesía moderna, que sepamos, vertido a la lengua de Goethe (García Lorca sólo existe en selecciones). Se trata de la obra de Dámaso Alonso *Hijos de la ira* (en alemán, *Söhne des Zorns*), traducida por Karl August Horst, discípulo del gran romanista Curtius y uno de los más asiduos colaboradores de la revista literaria *Merkur*.

El volumen consta de dos partes: la versión alemana del libro español y un estudio crítico sobre nuestro poeta. En la primera, el traductor, que indudablemente domina los resortes poéticos de su lengua materna, ha sabido también respetar, en lo posible, la riqueza metafórica del original, que, proyectada convenientemente en las dimensiones y corrientes del movimiento poético español de nuestros días, recibe una certera interpretación. El ritmo libre, cultivado modernamente en la poesía alemana por Rilke, entre otros, ha facilitado la tarea del traductor al verter los versos españoles. Fiel al espíritu de su lengua, Horst sabe aplicar con mesura

—¿o deja filtrarse?—los procedimientos poéticos tradicionales de la poesía germánica, poesía de altibajos (*Hebungen* y *Senkungen*) y de aliteración. Estos elementos de la vieja *Stabreim*, libres—y ajenos—de consonancias y asonancias, eran cauce apropiado para los poemas sin rima de *Hijos de la ira*. Horst, tal vez inhibido por el modelo, no prodiga la aliteración, pero algunos versos aliterados son de gran efecto, al menos para el lector español:

...als scheuchten sie von ihren Schläfen einen Schwarm zudringlicher
[Schmeissfliegen...
...Und Knaben, harte Knaben, kletternde, an die Klippen gekrallt...
...Stumpfer Sporn, Sturmblock der Pein...

Pero ¿acaso no invita a la aliteración el ritmo reiterativo del original, tan musicalmente explotado por nuestro poeta? *Nunca más, nunca más, nunca más...* (*El último Caín*); *Yo me muero, me muero a cada instante—perdido de mí mismo,—ausente de mí mismo,—lejano de mí mismo,—cada vez más perdido, más lejano, más ausente...* (*En el día de los difuntos*). Naturalmente, se trata de dos procedimientos poéticos distintos, y aunque la reiteración encuentra su adecuado y fiel reflejo en el texto alemán, la aliteración, de efectos rítmicos tan semejantes y tan arraigada en la poesía alemana, necesariamente tenía que aparecer.

El estudio de Horst, que es autor de un repertorio de metáforas calderonianas, se centra principalmente en este modo de expresión: “La metáfora española no es propiamente imagen, sino relámpago mental... No es un punto de reposo, sino un momento dinámico y ascendente.” Horst sabe captar bien los matices expresivos y la originalidad de nuestro poeta. Mientras que en Calderón la metáfora nunca tiene una función subjetiva y está sometida a determinadas leyes, Dámaso Alonso, según el joven crítico alemán, revela su originalidad incluso al utilizar las imágenes tradicionales, y es como si Stravinsky hiciera uso de efectos mozartianos.

Después de fijar la posición de nuestro poeta y crítico en la vida literaria española y destacar otras notas importantes de su estilo, reproduce Horst, para ilustración de los lectores familiarizados con el español, la versión española de *La injusticia*, palabra en que pretende ver el tema central del libro, y que identifica con la fugacidad de la existencia humana. Para el traductor, en la dualidad luz-tinieblas y en otras imágenes que representan en el plano metafórico la oposición eternidad-muerte, se plasma la idea de transitoriedad que impregna esta obra de Dámaso Alonso.

E. LORENZO

CON EL LIBRO AL HOMBRO

A José Luis Castillo Puche le conozco a través de la instantánea perpleja de la anécdota.

Estamos en el bar-club del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid. Conversaciones literarias, o científicas, o artísticas en un castellano matizado de cien timbres hispanoamericanos. En una mesa próxima, la presencia poética de Luis Rosales, de Leopoldo Panero, de José María Souvirón. El verbo rotundo de este nuevo Rubén colombiano que es Eduardo Carranza. Más allá, la mirada profunda, escrutadora, del novelista mejicano. Núñez Alonso. Y tantas biografías entrañables que llegan, hacen un breve alto y se despiden con un "hasta pronto" en este singular aeropuerto literario.

Haciendo equilibrios sobre la alta banqueta, introducido el emparedado del teléfono entre hombro y mejilla, José Luis Castillo Puche acepta una copa de vino español.

—Yo pongo el aperitivo—manifiesta el admirablemente sonriente camarero.

Y extrae con naturalidad dos hermosos chorizos de esa cubierta del corazón, en que solemos llevar tesoros menos valiosos.

En este salón moderno y sobrio, los dos chorizos bermejos, que comienzan a crepitar sobre la plancha, popularizan el gesto y la conversación, hacen más de sábado el diálogo.

* * *

Otras anécdotas pueden contarse sobre este inquieto hombre de pluma, que de pronto se encarama a la ratificación de todo buen periodista: al título limpiamente ganado de escritor, tan difícil de conseguir lejos de gacetas interesadas.

Así, si en el rasgo anterior aparece un gesto de bohemia humorística, que se ríe de la misma bohemia, otro día será más fácil que Castillo Puche vaya a esperar en la estación a una imponente teoría de primos, jovencísimos y huérfanos, que llegan a la conquista de Madrid con increíble ingenuidad decimonónica. Se trata de buscar cuatro, seis, ocho puestos en el banquete más o menos racionado de nuestros días. Y las literas correspondientes. Y a todo provee el buen paterfamilias improvisado, que todavía no es famoso. Y al que hasta hace poco estaba tan alejado de banquetes y

literas que era fácil verle dormir en divanes de oficinas, mientras velaban su sueño ángeles tutelares y mecanográficos.

* * *

Como todos los hombres jóvenes que paladean el veneno de las cuartillas literarias, Castillo Puche se propone triunfar. Lleva un mensaje en sus ojos inquisitivos, avizorantes. También escribe novelas con trozos de propia vida, que es como se empieza. Ha pasado malos tragos y ha sentido ese interés por los estudios formativos y autodidactas, que dan la mejor solera creativa. Además, cuenta con un fondo reposado de estudios religiosos e investigadores, que van a explicar muchas cosas de su estilo, de su manera. Si el azar le ayuda—conversaciones con Baroja, hallazgo de papeles—, llegará a escribir un libro bomba, de esos que hacen ruido y ratifican el nombre de un autor. Esta vez, el nuevo llegado no trae una novela primeriza, ni se escapa por la vía fácil y tremendista del escándalo, del discurso de frase castaña. Si hay escándalo y revuelo y expectación es sencillamente porque el joven escritor se ha sacado de la manga—previamente rota y empolvada en los archivos de la Academia de la Historia, en las tablas de los tenderetes de libros—la efectiva vida de Aviraneta, el hombre de acción barojiano, que se nos ofrece ahora como un periodista insensato de actividad retardada, maquiavelo de vía estrecha, y más que lógico o ilógico, de logia.

El libro *Memorias íntimas de Aviraneta o Manual del conspirador* lleva el subtítulo expresivo de “Réplica a Baroja”, y, contra lo que cabría suponer, no es un reportaje más o menos escandaloso ni plataforma para obtener la popularidad, y sí un digesto inteligente de papeles inéditos consecuentemente interpretados y utilizados, de documentos históricos de no siempre fácil lectura y que nos hacen admirar aún más al maravilloso Baroja, que con poca documentación y magnífica imaginación ha sabido construir un prototipo de personaje caudal: el más suyo. Y también nos hace admirar al nuevo escritor, bien presentado por un prólogo neutro de Gregorio Marañón, y que reconoce lo que debe y se debe al gran vasco de nuestra novela.

Pero en las *Memorias íntimas de Aviraneta*, la crítica descubrió, junto con el trabajo paciente e investigador, el difícil don de la creación literaria. Las cuarenta apretadas páginas que preceden al estudio, tituladas “Divagación inútil, pero inofensiva”, son más que prólogo, más que relato de cómo fué hallado el legajo de papeles

que originan el estudio, un reportaje vivo, interesante, profundamente periodístico, en el que se refleja la impresión directa de unas jornadas vividas durante la contienda 1936-39. Castillo Puche, en aquellos momentos de guerra y milicia, se fué adiestrando en el manejo del mosquetón literario: un fusil cargado de proyectiles imprevistos que podían surgir en todo momento. Si el disparo inicial prologa el trabajo de investigación aviranetiana, el resto del primer cargador se consume en una descarga de buena novelística.

Con la muerte al hombro titula Castillo su primera novela, haciendo buena la metáfora del fusil.

Cuando tuvimos el libro en nuestras manos, después de oler desconfiadamente la cubierta y merodear por el hojeo del lector sin minutos disponibles, nos acometió un recelo preventivo:

“¿Otra novela de *bello habemus?*”, pensamos con el monaguillo.

Y recordamos temerosos aquel diluvio de libros autobiográficos, sinceros y de calidad alternativa, con los que los refugiados en las Embajadas madrileñas purgaron sus primeros alientos de libertad recuperada.

“Por lo menos—continuamos pensando—que sea como *La fiel Infantería*, de García Serrano, o la *Isla en el mar Rojo*, de Wenceslao, o, si ustedes quieren, como *Los cipreses creen en Dios*, de Gironella.”

Porque el título de esta segunda incursión castillopuchesca nos sugería un mortífero trabuco, y los pocos renglones entrevistados al azar hablaban del bombardeo de un tren militar, que ríanse ustedes de las escenas más cruentas de *Lo que el viento se llevó*.

* * *

Con la muerte al hombro es obra de un escritor con inquietud, vocación, buenos hallazgos y desigualdad de logro, que es don de venturosa juventud creadora. (Desconfiamos de la obra perfecta inicial, porque muchas veces esto significa agotamiento del filón productor.)

Como el autor rehuye conflictos jurídicos *a posteriori*, no les diremos que en esta inmediata novela se contiene una descripción antológica del contorno y figura de Yecla, el pueblo murciano. En la novela se habla de Hécula, y, todo lo más, se pasa después a Murcia, y a Madrid entre otros sitios. Pues bien: pocas veces hemos asistido a una pintura tan descarnada, tan profunda, tan de aguafuerte de un pueblo español. Esta aparente crueldad del rela-

to, que no ahorra momentos alucinantes—¡ese cuadro del entierro de estío!—, ¿será celismo, será tremendismo? Pero ¿por qué no acordarse sencillamente de Quevedo, de Goya, de Solana? Es decir, hablar del españolismo seco y descarnado, impreso en los caracteres de esta punta castellana en Levante, que es Murcia. El caserío aprisionado, las cuevas en la tierra, los seres de mandíbulas canicas, el aljez turbio de la arcilla soterrada, ese barro que también seca en hombres y cosas.

Pero el realismo hiriente, la cruel desenvoltura de paisaje y observación, la complacida acritud con que se registran torturas y venturas, se ven robustecidos, compensados, en un perfecto equilibrio narrativo, por el vocablo preciso y minucioso. La inminencia de la tierra literaria de Alicante se acusa en estas palabras definitivas que sujetan el vuelo de la metáfora, que clavan las mariposas grises o negras, o también de vivos colores, en cada página. Hay una preocupación casi obsesiva porque en la sucesión de renglones ocurran, “pasen” cosas. Y las descripciones se abordan desde ángulos distintos, alternando con un diálogo nervioso, cortado, como el buen cante por cartageneras o tarantas.

He aquí, pues, dos grandes aciertos de la novela: el paisaje geográfico de un pueblo definido con cauterios de frase y comparación, el paisaje biográficamente histórico de algunos momentos de la última contienda española. (Inciso: estos momentos de aquel trienio espantoso reflejan, como hasta ahora no recordamos haber leído, el clima turbio, poseso e increíble que se vivía en la zona republicana: crueldades absurdas que mueven a tristes carcajadas de careta, tipos de una galería carnavalesca que cruzan rápidamente como sombras, algún magnífico hallazgo de personaje—como aquel Fernán del prólogo a las *Memorias*, reencontrado en *Con la muerte al hombro*—; en fin, la solanesca pesadilla evocada en simples letras de alfabeto, con colores primitivos.)

En el capítulo de desaciertos, el descenso de frase y de relato al llegar el protagonista a Madrid. Sus amores heterodoxos. Sobre todo, el final coincidente. ¿Qué falta le hacía a Castillo Puche el recordar aquel género de novela proterva del veintitantos o los charcos del folletínismo tremendo? Pero aún aquí hay algo que salva las páginas terminales: ese personaje bautizado como *el doctor Val*, que es un magnífico apunte de la vida de hoy, y al que quizá veamos reaparecer en futuras andanzas, porque Castillo Puche, cuando tiene un amigo literario, no lo desampara fácilmente.

(Cuando terminamos de leer *Con la muerte al hombro* pensamos en la manera en que surgiría la idea engendradora. Desde luego,

el ambiente es recordado y vivido. ¿Y el personaje? Este protagonista que cree llevar la muerte, bien al hombro, bien en el pecho como un corazón sin órbita, ¿no será aumentativo de algún momento personal, en que pudiera nacer junto con novela y protagonista el propio doctor Val?)

He aquí un nuevo, un joven escritor que se presenta en la plaza de las buenas letras llevando sobre el hombro no la muerte ni la conspiración, sino dos buenos, dos excelentes libros (1).

EUGENIO GARZO

LITERATURA ALEMANA ACTUAL

Los nombres de Thomas Mann, de Kafka, quizá de Remarque, continúan tejiendo el telón externo de la creación literaria de Alemania. Parece como si en el escenario, fuera de la vista del público, se ensayara un nuevo drama que precisara lentos y laboriosos retoques, y que va siendo aplazado día tras día en su aparición exterior, sin ofrecer todavía los dones del ensayo general.

El pasado año se produjeron tres grandes éxitos editoriales dentro del campo de la novela: *Bekentnisse des Hochstaplers Felix Krull*, de Thomas Mann; *08/15*, de Helmuth Kirst, y la última entrega de E. M. Remarque, titulada, con el juego de palabras, *Zeit zum leben und Zeit zum sterben*. Es decir, dos viejos maestros en la brecha, y un autor que con su cabalístico título—que recuerda, por un lado, las primitivas creaciones surrealistas, y, por otro, la tendencia “original” de todo tiempo—encubre solamente un texto antimilitarista más, relacionado directamente con la última guerra.

Siguen, pues, los viejos patriarcas presidiendo el ágora de la novela teutona y del favor público. Primero, la vieja guardia encabezada por el autor de *La montaña mágica*—que por cierto ha escrito últimamente una obra con detalles de nauseabundo realismo, inspirados en el eje cáncer-estiercol—, que goza del favor del público. (Este grupo, determinado con amplitud cronológica, está in-

(1) Cuando terminamos esta nota, *Con la muerte al hombro* gana para su autor el premio de novela “Bellas Artes - Cultura Hispánica”. Al joven escritor laureado, nuestra enhorabuena. CUADERNOS HISPANOAMERICANOS había previsto este triunfo cuando nos encargaba redactar estas líneas.

tegrado por Mann y los "mann": Heinrich Mann, con *Professor Unrat*; Hoffmannstahl, Wassermann, Hauptmann, Kellermann, Hermann Hesse..., a cuyos nombres podríamos agregar también los de Gottfried Benn, Franz Werfel y el conde de Keyserling.)

Después de esta vieja solera aparecen los "revolucionarios" autores que formaban en las jóvenes generaciones de 1920, algunos de los cuales se nos descubren ahora después de un olvido casi absoluto durante mucho tiempo. Aquí, en estas funcionales librerías de Hamburgo y de Stuttgart, de Bonn o de München—como en los festivales internacionales de teatro, como en la más rabiosa actualidad de las revistas literarias—aparecen volúmenes de Hans Fallada (*Wolf unter Wölfen*), de Kafka (el tan manoseado *Der Schloss*), de Hans Carossa, de Ernst Jünger (*Die Sanhur*), de Remarque, de Von Salomon (*Boche in Frankreich*), de Lion Feuchtwanger (*Jud Süss*), de Leonhard y de Bruno Frank, de Stefan y Arnold Zweig; en fin, de Bert Brecht—el Ilya Ehreburg de la zona de ocupación soviética—. Todos ellos han rebasado ya la frontera del medio siglo, algunos amplísimamente. Como sus contemporáneos Alfred Döblin, Alfred Brust, Ernst Wiechert (*Totenwald*) y Frank Thiess (*Tsushima*). En fin, el reciente fallecimiento de la ochentona Annette Kolb hace recordar que todavía existe literariamente, en compañía de sus coetáneas Ricarda Huch (*Aus der Triumphgasse*), Ina Seidel (*Das Wunschkind*), Clara Liebig y Gertrudis von Le Fort.

¿Es que estos nombres, conocidos desde hace largo tiempo, constituyen toda la actualidad literaria alemana? La ausencia de nuevos valores, la lentitud en reincorporarse las jóvenes generaciones y, sobre todo, el índice de lecturas y de ventas, así parecen afirmarlo. Naturalmente, existen autores más jóvenes, de los que podríamos citar como más conocidos y de mejor valía a Hermann Broch (*Esch oder die Anarchie*), Edzard Schaper (*Der letzte Advent*), a Ernst Schmitt, Reinhold Schneider (*Philipp II*), a Joachim Mass (*Die unwiederbringliche Zeit*), a Werner Helvig (*Raubfischer in Hellas*), a Hans Leip, a Bernard V. Brentano (*Theodor Chindler*), a Alexander Lernet-Holenia y a Stefan Andres (*Utopia*). Existe, pues, una promoción nueva, pero de una juventud madurada y pensativa. El genio alemán exige a sus escritores una profunda madurez intelectual, una preparación especializada, que preponga al puro ejercicio literario una intensa preparación académica y vital. No se olvide que en el actual momento existe en Alemania una superabundancia crítica. No cabe el asomo crítico, la especulación aventurada, la aventura literaria que no esté respaldada por

una academia sustentadora. Y, naturalmente, los tiempos de intenso comentario son poco propicios a la intensa creación. Cunden la precisión, el método, el análisis, la especialización, la clasificación. Cabría, exagerando, afirmar que para ser un gran humorista habría que especializarse antes en ciencias psicológicas, que para ser "tremendista" sería preciso profesar en la carrera policíaca; en fin, que no sería posible imaginar a un lírico o a un estilista sin un previo doctorado en el Conservatorio musical.

Es cierto que al margen de la literatura propiamente dicha cunden los subgéneros más al alcance del gran público. Como en España, se registra una invasión de la novela amarilla (*Kriminalromanen*) y la de color rosa (*Frauenromanen*), la de aventuras y del "Oeste" (*Wildwestromanen*), y, por último, otros géneros menos recomendables y ausentes por fortuna de las librerías españolas (*Jugendgefährdenden Schriften*).

¿Qué literatura extranjera goza del favor actual del público alemán? Sin equivocarnos mucho podemos mencionar como de más amplia difusión los nombres de Graham Greene, Cronin, Somerset Maughan, Sartre, Jacobsen, Malraux, Hemingway, Gábor von Vaszary y el humorista Guareschi. Y, a propósito de humoristas, citemos el caso del escritor Spoerl, que viene a ser como la versión alemana, en 1955, de nuestro bienhumorado Juan Pérez Zúñiga.

Terminemos aludiendo a tres fenómenos que caracterizan igualmente el momento literario alemán: la institución de las *Lese-mappen* o revistas de alquiler, la multiplicación de círculos literarios o clubs del libro, que agrupan con enorme sentido especializado a los diversos sectores profesionales; y, para terminar, la profunda carestía del libro, que supone traducido en moneda española que el precio medio de una novela oscile entre las ciento sesenta y las ciento ochenta pesetas, lo que, a pesar del más elevado nivel de ingresos, constituye un serio obstáculo para la difusión literaria.

EUGENIO GARZO

HOMENAJE PERDIDO

El siglo XIX nos legó, entre otras muchas cosas, una desmedida afición por los homenajes. Estatuas y lápidas, en nuestros paseos, recuerdan al transeúnte el nombre del pintor, del novelista o del médico famoso. Los primeros años, junto a las estatuas y las lápi-

das, el alcalde o el teniente de alcalde lee un discurso patriótico, vago, confuso; luego, el poeta de turno, estrofas de tema forzado. El tiempo abre pronto claros en los grupos; por último, en impresionante soledad, X ve pasar autobuses y Z sirve de asiento, en los días soleados, a viejos y niñeras.

Homenajes en piedra, homenajes con *menu* generoso. Ramón pretendió acabar—¿cómo, si todos los sábados la tertulia inmortalizada por Solana le rendía pleitesía?—con ellos al ofrecer uno a *Nadie*. Inútilmente. Como es lógico, de tales actos sólo quedan recuerdos ajenos al homenajeado: el agradable perfume de la dama próxima, el ingenio del digno catedrático, la ironía incisiva del falso amigo. En los postres, el chiste político o verde encienden su chisporroteo entre dos sorbos de vino español.

Pero a veces se quiebran las normas, y en el olvido y la indiferencia se pierden aniversarios de nacimientos, muertes o primeras ediciones de libros magistrales. Hace pocos años se perdió el homenaje de Galdós. El 4 de enero, aniversario de su muerte, acudían al parque del Retiro “los amigos” del maestro; en las fotografías, ya amarillas, de los periódicos de la época se repetían los mismos planos de segundones sin otro beneficio. Justo es reconocer que, fuera de España, con motivo del centenario de su nacimiento, la bibliografía galdosiana aumentó considerablemente. Hecho un breve balance, Guillermo de Torre salvaba sólo un título: *Vida y obra de Galdós*, de Joaquín Casaldueiro.

El año 1954 se ha perdido otro homenaje. Hace cuatrocientos años apareció un modesto libro, considerado por su autor como “nonada”, escrito en “grosero estilo”: *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*. En Burgos, Alcalá y Amberes comienza esta otra peregrinación, junto a las novelas de caballerías y los relatos pastoriles. Lazarillo, diminutivo lleno de afecto, pobre mendigo, con el único tesoro de la experiencia nunca bien aprovechada, terminará felizmente con Nemorosos y Fílicas, Amadises y gigantes. Su voz, en primera persona, trae a la literatura universal aires nuevos. El hambre, el lado sucio y amargo de la vida, el continuo andar alerta para que los demás no hundan los proyectos propios, alcanzan, gracias al hijo de Tomé González y Antona, categoría literaria. No todo surge por creación espontánea: los manuales citan a Apuleyo, Juan Ruiz, Fernando de Rojas, *La lozana andaluza*, Jaime Roig, tradiciones populares, circunstancias históricas. Marasso y González Palencia han pretendido negar el realismo de la novelita por la erudición clásica descubierta entre líneas. Nada se explica *ex nihilo*. Pero nada puede tampoco dis-

minuir el valor extraordinario de esas páginas, entrecortada confesión de una voz a la que la malicia humana quitará el acento ingenuo, la sinceridad infantil. Bataillon, tan buen lector del *Lazarillo*, no duda en considerar a éste como primera fecha del género. El estilo de Lázaro—ingenuo, adelantada melancolía—se cargará de amargura en Guzmán, y, maravillosa filigrana, en manos de Quevedo abrirá cátedra de sentido oculto y de artificio multicolor. Pero sin Lázaro, voz delgada y primeriza, ¿qué habrían sido Estebanillo, Pablos o Guzmán? La vida de Lázaro, abierta a todas las posibilidades y sin destino, amparará las andanzas de los pícaros siguientes.

Tal fué el éxito de la novela en la España de Carlos V y Felipe II, que cinco años después de su aparición, en el 1559, figuraba en el *Catalogus librorum qui prohibentur*. Sufrirá cortes en manos de Juan López de Velasco. Aun así, Lázaro no cae en la sepultura del olvido. Y, luego, las traducciones: 1560, francesa; 1568, inglesa; 1614, alemana. La bibliografía sobre el *Lazarillo* cuenta con un alto número de papeletas. Desgraciadamente, las valiosas con nombre extranjero: Morel-Fatio, Bataillon, Foulché-Delbosc, Siebenmann, Marasso, Courtney Tarr, Luis Jaime Cisneros. Las mejores ediciones, salvo raros casos, se deben también a extranjeros.

Aunque cualquier circunstancia habría sido buena, parecía lógico que este año—1954—el *Lazarillo* hubiese ganado nuevos lectores. Es un hecho comprobado que los alumnos de los primeros años de Bachillerato siguen con interés y mal contenida alegría las aventuras de Lázaro. Pero, en más de una ocasión, el catedrático duda si debe prestar o aconsejar a sus alumnos el libro. Existen, sí, adaptaciones: de Pedro Henríquez Ureña, Federico Torres, Richardson, entre otros, y ediciones escolares: Clásicos Ebro, Biblioteca Libre del Estudiante. En estas dos últimas, el alumno encontrará, sin embargo, palabras eliminadas hoy, generalmente, del vocabulario normal.

Homenajes en piedra, homenajes con *menu* indigesto. Y, al otro lado, homenajes perdidos, sin premios. Entre éstos, el de Lázaro de Tormes. Y aquí difícilmente podrá ser saldada la deuda con el anónimo autor. Esperemos que en otra ocasión tenga mejor suerte.

ALFREDO CARBALLO PICAZO

LA POESIA GALLEGA DE MANUEL MARIA

A la ventana de mi cuarto de trabajo llega hoy, como regalo inapreciable, el sonoro repiquetear de la lluvia deseada; esa lluvia que, con absoluta imperiosidad, necesitan los surcos trabajados de nuestros campos y los cauces semisecos de los ríos. Mientras la lluvia—no orballo gallego, sino lluvia abundosa y rotunda—azota los cristales de mi ventana, la lectura de los versos gallegos de Manuel María adquiere dimensiones de clara densidad y dorados reflejos de envidiable altura. El invierno, este mismo invierno de gruesos chubascos, acaso mañana de fuertes nevadas, tiene sus versos en el más reciente libro de Manuel María (1):

*Non pode sair o gando.
Está o ceio mouro
como a boca do forno.*

*Nas pozas o carambelo
e duro como un penedo.
Fora corre un vento frío
moito peor que o veneno.*

El viento que corre fuera—*mucho peor que el veneno*—es un buen contrapunto para acompañar la lectura de los versos de Manuel María. La cadenciosa lengua gallega enriquece su sonoridad con el idioma bello, repujado y diáfano del poeta lucense:

*Cai a tarde amodiño
Sigue o seu rumbo o camiño.
O centeio frolecido
i-o soar da ágoa do río.*

*Ven un vento manseliño
que me di:
"Quen tivera amor, amigo,
pra llo dare a un pazariño..."*

Terra Chá nos trae el canto breve y delicado a las cosas del campo. Para el idioma gallego representa lo que, para el castellano, representó ese inolvidable libro de las cosas de la tierra con que José Antonio Muñoz Rojas nos regaló un día. Manuel María supo ahondar en el sentir de los hombres de su patria chica y componer, amorosamente, entusiásticamente, este pequeño y delicioso libro, que transporta al lector a mundos minúsculos y vitales, en donde

(1) *Terra Chá* (poemas). Ediciones Celta. Lugo, 1954.

las nimiedades—una simple gota de lluvia—convierten la rutina de cada día en problemas fundamentales que subsanar:

*Todas fontes secaron
por dar de beber a herba.
Xa nonten ledicia o prado
i-o seu verde agora e branco.*

*—Si afirma un pouco este tempo
habirá que ir gadañando.*

Pero lo importante de *Terra Chá* es el camino ascendente que se evidencia en la labor poética de Manuel María. Toda la maravillosa poesía de esas cosas de la tierra bastarían para justificar la belleza del libro. Pero es otro mensaje el que nos traen sus páginas. El mensaje de la poesía honda, rigurosamente honda, tejida con un idioma regional perfecto, fino, delicado, sustancialmente rico de matices y rico, también, en cumplido y exacto vocabulario. Atrás las primeras obras—*Morrendo a cada intre, Muiñeiro de bretemas*—, Manuel María confirma con *Terra Chá* la lógica esperanza de antes, realidad tangible de ahora.

Porque la poesía gallega de Manuel María hace volar al recuerdo de las mejores creaciones líricas del idioma regional gallego.

MARIANO TUDELA

EL CINE EN 24 PAGINAS

Es confortable y significativo que de Sevilla, y precisamente de la calle que lleva el nombre de los hermanos Alvarez Quintero, nos llegue una publicación tan en trance de vigencia y rigor como *Libélula*, que, dirigida por Bernardo V. Carande, aborda en su cuarto sumario monográfico nada menos que un recuento ilustrado del cine, desde la Pathé, Delluc y Eisenstein hasta las obras últimas de Kazan, De Sica o Emilio Fernández. Presidida por un claro acento neorromántico, equilibrado mediante el empleo de una labor de arrastre, científica, ordinal, y asentada en una amplia bibliografía de Jarratt, H. H. Wollenberg, Thorold Dickinson, Sadoul, los *Septans*, etc., esta *Libélula* no se para más que en aguas buenas, a las que sabe, empero, no precipitarse, circunstancia muy notoria si tenemos en cuenta la gran juventud de su conductor y escritores.

Emprender una tarea antológica de algo—y de algo tan radical-

mente propincuo a la confusión, tan complejo, tan deshilachado como el cine, que es una de las más hermosas y desgraciadas de las artes, apaleada su virtud por el imperativo comercial, tan ajeno a ella—, intentar una antología cualquiera, decíamos, es también crear, si se huye de la exhaustividad inútil y se cuenta con un insoportable e inteligente afán de selección. Rondan al antólogo dos únicos, pero definitivos pecados: el de omisión, a la postre menos grave si la omisión no es muy considerable, y el de inclusión indebida, mortal de necesidad y el más frecuente. Anotaré, fiándome de la memoria, que de las treinta o cuarenta antologías sobre temas dispares que hasta ahora conozco, sólo me satisfizo plenamente la de poesía española contemporánea, llevada a cabo por Gerardo Diego en su primera edición. Es posible o no que faltase en ella algún nombre, alguna obra concreta. Pero lo realmente importante es que no sobraba nada. Así, en este compendio panorámico de cine de *Libélula*, donde junto a los nombres rectores de Chaplin, Eisenstein, Clair, Pudovkin, Pabst, Murnau, Ford, Von Sternberg, Flaherty, Abel Gance, Van Dyke, Buñuel, De Sica, Capra, Rossellini, Fernández, John Houston, etc., no figuran, ni aun para la burla o la intención purgativa, los de De Mille, Orduña, etc. No se alude, por ejemplo, al cine de subvención sin más, al de matahoras, al cinemascope, al cine español—exclusión que tan deplorable nos resulta, pero tan razonable en un trabajo así, tan justa—, ni a cuanto, de igual patrón negativo, no signifique algo. Como tampoco se ahorran objeciones a cuanto, constituyendo una entidad artística en cine, adolezca de particulares demeritantes y acabamientos o vicios palpables. Folleto, en fin, de interés, que Carande, Mario Barasona y Roberto Mesa, afirmados en una actitud intuitiva y eficaz, nos ofrecen en gracioso formato, con unas viñetas de Enrique Sopena y diez reproducciones fotográficas de obras básicas, dispuestas entre el texto de este mínimo y noble manual de cine.

FERNANDO QUIÑONES

LAS MASCARAS VAN AL CIELO

El ser humano es, por definición, teatral y religioso, entrañablemente conformado para esas dos grandes querencias de dramatización y religión. De ahí que el teatro sea ineludiblemente vital, necesario. El hombre ha teatralizado siempre sus ritos, esceni-

ficado su anhelo mitológico, su más íntima sustancia espiritual. Desde el mismo nacimiento del arte dramático, el de Téspis y las fiestas dionisiacas; desde el mimo simbólico del nô japonés; desde las manifestaciones iniciales de todas las culturas teatrales, hasta desembocar en el moderno teatro cristiano, con todas sus variantes de tiempo y espacio, Juan Guerrero Zamora estudia en la primera parte de este libro suyo todos los precedentes del tema del hombre en sus relaciones con Dios dentro de los linderos del drama. Bajo la fecunda sombra de Dilthey, Guerrero Zamora inicia su obra exponiendo, concisa y diáfana, la teoría del "teatro como espejo", del arte dramático como vehículo de autoconocimiento humano, como agua transparente para su afán de posesión, para su narcisismo.

Después, en diversos capítulos, de trascendencia notoria, el libro se adentra en el estudio del moderno teatro católico, que es su básica finalidad. Bajo ese denominador común, una densa teoría de ensayos nos va exponiendo las variantes y facetas de ese tema en una prosa jugosa, a veces emocionada, sin caer en las gelideces de la erudición, pero con absoluta precisión crítica. De este modo, tras una visión definidora de autores italianos de tanta trascendencia como Betti, Fabbri y Calvino, el segundo ensayo nos sitúa, con un rigor ejemplar, dentro del moderno drama católico español: Pemán, Marquina y Miguel Hernández son los escritores elegidos. Sobre ellos se dicen, por primera vez en letra impresa, verdades de a puño, valorando a estos autores con un rigor ejemplar.

Seguidamente, y en capítulos cuyo análisis requeriría tiempo y espacio más cumplidos, Guerrero Zamora va dando buidas revisiones sobre el teatro inglés (Greene, Eliot, O'Neill, el drama negro, etc.), el teatro francés (Claudé, Mauriac, Marcel, Monthérent, Bernanos, Gheon, Milozs, etc.) y otros temas siempre relacionados con la tendencia religiosa—católica—en el moderno teatro universal. No podemos menos de proclamar nuestra incondicional adhesión a los puntos de vista sostenidos por este libro, sin duda el más importante que sobre teatro se haya escrito en España desde *Las máscaras*, de Pérez de Ayala, y *Debates del teatro español contemporáneo*, de Pérez Minik. Este gran conjunto de ensayos, editados por Juan Flors, contribuye, como el propio autor pretende en el prefacio, "a demostrar que la voz de Cristo vive y guerra, y que no está en paces solante", y "a inventarle a España más fronteras, para que así los españoles, siendo más universales, seamos más españoles, y al revés".

ENRIQUE SORDO

EL INVENTO DE LAS GAFAS

Los grandes y admirables progresos de la óptica actual no deben hacernos olvidar los modestos orígenes de numerosos inventos. Los descubrimientos iniciales sufren tal cantidad de mejoras a lo largo del tiempo, que a duras penas puede achacarse el invento a un solo hombre. Generalmente es una pléyade de inventores la que ha intervenido para poner a punto el objeto maravilloso que hoy utilizamos. Para poner un ejemplo, basta pensar en la electricidad. El gran pintor Dufy, para cantar a esa energía admirable, en la decoración del Palais de la Lumière, después de la relectura del poema de Lucrecio, quiso tratar el tema a la manera de una epopeya. Para decorar el Pabellón de la Electricidad quiso representar, por ello, todos los inventos y todas las etapas que jalonan la historia de la energía eléctrica. El gran panel de 600 metros cuadrados que pintó Dufy, tras de muchos meses de meditación y de estudio, representa numerosísimos investigadores y hombres ilustres, desde Tales de Mileto, Arquímedes y Aristóteles (que en la obra pictórica aparecen paseándose por un bosque sagrado) hasta Faraday y Fresnel. La Fée Electricité, esta hada moderna, ha necesitado, pues, para resplandecer con toda su pompa actual, de numerosos investigadores, surgidos de los más diversos campos.

No podemos decir, no, señalando con el dedo: "Este es el verdadero descubridor de tal invento." Cabe posiblemente remontarse hasta los lejanos y brumosos orígenes y precisar un nombre. Pero, aun a riesgo de ser tachados de ingratos, nos negamos a declararle el único descubridor. ¿Qué hubiera sido del invento sin los continuadores y perfeccionadores de la cosa?

Pero vayamos al caso de las gafas. La revista americana *American Journal of Physics* (vol. XXI, núm. 7, octubre 1953) publica un artículo de E. C. Watson, del California Institute of Technology, Pasadena, sobre el invento de los anteojos. Este trabajo valioso nos permite dirigir la mente, agradecidos, hacia el hombre que por primera vez tuvo tan genial y beneficiosa idea. Atendamos, por ello, a Watson.

Según datos fidedignos, parece que las gafas eran totalmente desconocidas hacia 1270. Y hay buenas razones para creer que fueron descubiertas en Italia, a finales del siglo XIII, por Salvino d'Armato degli Armati, de Florencia. He aquí los datos acumulados laboriosamente por Watson:

- 1) Francesco Redi, naturalista, poeta y estudioso (1626-1697),

dice en una de sus obras: "Me sentía tan agobiado por los años que no podía leer ni escribir sin ayuda de esas lentes que llaman gafas, inventadas últimamente, y que tan ventajosas resultan para los pobres viejos que ven mal." (Este testimonio evidencia que, en el siglo XVII, los anteojos eran ya corrientes.)

2) Giordano da Rivalto, dominico de Pisa, en un sermón (1305), declara que "no hace veinte años que se inventó el arte de fabricar gafas, para ver mejor, una de las mejores y más necesarias de las artes... Yo mismo he hablado con el hombre que primero las descubrió y las hizo." (Este testimonio sitúa el descubrimiento a finales del siglo XIII, como puede advertirse.)

3) Una crónica latina de 1313 dice que "el hermano Alejandro de Spina, un hombre modesto y bueno..., hacía gafas, las cuales habían sido fabricadas antes por alguien que no quería comunicar su saber, mientras que él estaba dispuesto a decirlo, y de ello se alegraría muchísimo".

4) Un epitafio de la iglesia de Santa María Maggiore, de Florencia, afirma: "Aquí yace Salvino d'Armato degli Armati, de Florencia, inventor de las gafas. Que Dios le perdone sus pecados. Anno D. MCCCXVII."

Además de estos datos documentales, Watson llama la atención sobre numerosos detalles que él, investigador minucioso y paciente, ha ido recogiendo por museos de todo el mundo. En primer lugar, indica que, según ha oído decir (el autor no ha podido comprobarlo), en un cuadro de la escuela del Giotto, pintado hacia 1350, pueden verse unas gafas. Pero junto a este dato importante hay los siguientes, que no admiten lugar a dudas: El retrato del cardenal Ugone de Provenza, fresco de Tomás Barisino de Módena, pintado en el muro de la iglesia gótica de San Niccolo, de Treviso (Italia), hacia 1352, es una prueba del uso de los anteojos en forma de quevedos. (Las primeras gafas parece que consistían en dos lentes suspendidas de piezas de cuero y sujetas a la gorra. La forma que nos es ahora familiar data del siglo XV.) También en el cuadro *La Madonna de Canon van der Paele*, de Van Eyck (1436), que puede admirarse en el Museo Municipal de Brujas, queda patente el uso de anteojos. En efecto, en la mano derecha de un sacerdote vestido de blanca túnica, que aparece arrodillado en este bello cuadro ante una Virgen sentada en un trono, con el Niño en brazos, se ven claramente unas gafas.

Muchos otros cuadros de esa misma época pueden servir de muestra y comprobación del aserto. Así, el retrato de un clérigo por Quinton Massys (1512), Liechtenstein, Viena.

Desde 1520 en adelante es muy frecuente la aparición de gafas en los óleos. Esto demuestra que los anteojos se usaban generalmente en toda Europa antes de 1600, y que el sur de los Países Bajos era uno de los principales centros de la industria que los fabricaba. Al parecer, el uso de las gafas a raíz del invento por Salvino d'Armati se fué extendiendo primero lentamente por Europa. El secreto celoso que rodeó su descubrimiento, la dificultad de su fabricación, la lentitud de las comunicaciones y otras razones pueden alegarse para dar razón de este hecho. Pero en su rápido auge posterior no hay que contar sólo con la utilidad de su uso, sino primordialmente con esa palanca poderosa, que tan rápida y eficazmente mueve a las multitudes: la *moda*, personaje histórico nada desdeñable.

RAMÓN CRESPO PEREIRA

I N D I C E

NUESTRO TIEMPO	<u>Páginas</u>
JAEGER (Richard): <i>Alemania Occidental y su futuro político, económico y militar</i>	131
GUNLACH (Gustav): <i>La actitud del cristiano ante el problema de la coexistencia</i>	136
ARTOLA (Miguel): <i>Denuncia del tiempo futuro</i>	150

ARTE Y PENSAMIENTO

DÍEZ DE MEDINA (Fernando): <i>Schiller, arcángel del ideal</i>	171
LÓPEZ-IBOR (Juan José): <i>Experiencia ansiosa y vocación religiosa</i>	190
C. TRULOCK (Jorge): <i>El desocupado. El pescador</i>	200
DELGADO (Jaime): <i>La Revolución Mexicana, acontecimiento cultural.</i>	207
SURO (Darío): <i>La pintura en Nueva York: Fleischmann</i>	226
VALENTE (José Angel): <i>"La jornada" y otros poemas</i>	229
GUTIÉRREZ CIRARDOT (Rafael): <i>España e Hispanoamérica</i>	236

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

AUSTRÍA-HUNGRÍA (Otto de): <i>El mes diplomático</i>	247
LLEDÓ (Emilio): <i>Un libro sobre el soneto</i>	251
C. H.: <i>Una encuesta sobre lírica moderna alemana</i>	252
OTERO (Carlos): <i>El arte italiano del siglo XX</i>	258
ALONSO GARCÍA (Manuel): <i>Literatura del siglo XX y cristianismo</i>	263
RUBIO GARCÍA (Leandro): <i>El Secretario de Estado de la "Doctrina de Monroe": el Presidente John Quincy Adams</i>	265
VALENTE (José Angel): <i>Una nueva versión de "España en su Historia".</i>	268
R. GARCÍA (L.): <i>La estructura social francesa</i>	273
LORENZO (Emilio): <i>Poesía contemporánea española en Alemania</i>	276
GARZO (Eugenio): <i>Con el libro al hombro</i>	278
E. C.: <i>Literatura alemana actual</i>	282
CARBALLO (Alfredo): <i>Homenaje perdido</i>	284
TUDELA (Mariano): <i>La poesía gallega de Manuel María</i>	287
QUIÑONES (Fernando): <i>El cine en 24 páginas</i>	288
SORDO (Enrique): <i>Las máscaras van al cielo</i>	289
CRESPO PEREIRA (Ramón): <i>El invento de las gafas</i>	291

En páginas de color, el *Proyecto de una Unión Iberoamericana de Pagos*, original de Jesús Prados Arrarte. Portada y dibujos del pintor español José María de Labra.

PROYECTO DE UNA UNIÓN IBEROAMERICANA DE PAGOS (*).

POR

JESUS PRADOS ARRARTE

Si hubiera de caracterizarse lo especial del momento económico actual, sería necesario destacar los numerosos intentos de integración económica de diversos grupos de naciones, para constituir unidades más poderosas y mercados más amplios. Quizá sea la Organización Europea de Cooperación Económica el ejemplo más característico, pero no es el único de una evolución tan significativa de los tiempos presentes. Por circunstancias que no es del caso analizar en el reducido ámbito del presente artículo, la única región donde no se ha manifestado la integración económica que define nuestra época—Iberoamérica—es precisamente aquella donde mayores habrían sido las esperanzas en favor de una cooperación económica regional, puesto que los países que la constituyen unen a la identidad de idioma y de estirpe, una situación parecida en cuanto al grado de su evolución económica. Sin embargo, si la integración regional no ha caracterizado la historia económica de Iberoamérica en los últimos años, no han dejado de hacerse oír voces tendientes a esos propósitos, entre las cuales destacan las de la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas, y el reciente Congreso del Consejo Interamericano Económico y Social celebrado en Río de Janeiro. No podía faltar tampoco la autorizada palabra de España en propuestas de tanta importancia para Iberoamérica, y a un recentísimo estudio del Instituto de Cultura Hispánica sobre una Unión Iberoamericana de Pagos ha de destinarse este artículo.

(*) Trabajo publicado en *Política Internacional*, núm. 21 (enero-marzo, 1955), págs. 25-42, aparecido recientemente.

A pesar de los éxitos obtenidos por la Unión Europea de Pagos desde la iniciación de su funcionamiento, nunca se consideró posible crear una entidad similar para el ámbito iberoamericano, por suponerse que algunos países de la Región arrojarían saldos permanentemente acreedores o deudores, así como por la escasa importancia del comercio interiberoamericano respecto al efectuado por la Región con el resto del mundo. Tan pesimistas fueron los supuestos, jamás rebatidos, que nunca se efectuaron sino estudios parciales del problema, estudios que parecieron reforzar el convencimiento de que la Unión Iberoamericana de Pagos no tendría viabilidad. De entre esos estudios destaca el efectuado por la propia Unión Europea de Pagos en su tercer ejercicio (1952-1953), limitado a las compensaciones posibles entre dos países de la Unión Europea de Pagos y un país iberoamericano, sobre cifras de 1952, que arrojó resultados muy pobres.

A pesar de estos antecedentes, el Instituto de Cultura Hispánica decidió, en un acto de fe, estudiar de nuevo el problema, financiándose la investigación por un grupo de grandes Bancos españoles. El autor del presente artículo tuvo el honor de dirigirla como jefe de estudios.

EL MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN

Para calcular la compensación dentro de una Unión Iberoamericana de Pagos se analizó la que habría ocurrido, de existir esa entidad en un número suficiente de años, tomándose el período 1947-51. No se incluyó el ejercicio de 1952, tanto por la dificultad de disponer de los anuarios del comercio ex-

terior de ese año para todos los países, como por la consideración de que dicho ejercicio acusa una situación muy anormal en el comercio exterior de los países iberoamericanos, motivada por el temor a una conflagración generalizada como consecuencia de las hostilidades de Corca. Ante la experiencia reciente de lo sucedido en la segunda guerra mundial, los países iberoamericanos incrementaron en alto grado sus importaciones en 1952, contrayendo grandes déficit en sus balances de pagos que aún pesan sobre la situación de divisas de algunos de ellos. El supuesto de que la Unión Iberoamericana de Pagos no se verá ante circunstancias similares, o que los efectos de su acción deben estudiarse teniendo en cuenta condiciones de normalidad, aconsejó, por consiguiente, excluir el año 1952.

Problema de mayores alcances que el planteado por la anormalidad de un ejercicio fué el originado por la falta de datos sobre el balance de pagos de cada país iberoamericano con el resto de la Región, y con cada una de las grandes regiones comerciales del mundo. Estos datos no se publican y es dudoso que se calculen siquiera en la mayor parte de los países iberoamericanos. Ante la disyuntiva de abandonar la investigación y someterse al pesimismo de quienes han dictaminado que una Unión Iberoamericana de Pagos no tendría posibilidades de funcionamiento, se decidió abordarla con las únicas cifras disponibles, que son los balances de comercio de cada una de las naciones iberoamericanas. Las conclusiones de la investigación se limitan, por consiguiente, a ofrecer un orden de magnitud sobre los resultados de una Unión Iberoamericana de Pagos, pero constituyen, además, la prueba decisiva de que sería de toda conveniencia que se llevara a cabo un estudio a fondo sobre el problema por los únicos organismos en situación de efectuar esa tarea, que son los propios Gobiernos, si éstos lo consideraran conveniente. La investigación del Instituto de Cultura Hispánica no representa sino la demostración de que la compensación de pagos entre los países iberoamericanos puede ser viable, arrojando las ventajas

correspondientes para todos los países de la Región.

La lista de países a incluir en el estudio motivó, asimismo, la ponderación de diversas posibles soluciones. Aparte de la dificultad de reunir los anuarios del comercio exterior de todos los países iberoamericanos, la ampliación del número de países recargaba en tal forma el trabajo, que difería por un largo plazo su publicación. Pareció más ventajoso, por consiguiente, sacrificar la universalidad a la eficacia, y reducir el análisis a un número manejable de países. Se incluyó en la lista a la Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Cuba, Chile, Méjico, Perú, Uruguay y Venezuela, agregándose España a esos países por considerar que no permanecería al margen de un proyecto que ha de engarzar decisivamente las economías de todas las naciones de su estirpe, creando destinos comunes entre países hermanos, de los cuales no podría desinteresarse.

Los países iberoamericanos elegidos para el estudio constituyen una parte fundamental del comercio recíproco de la región. Tan sólo las naciones de la zona Sur de Iberoamérica (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay, Perú y Uruguay), incluidas todas en la investigación, con la única excepción del Paraguay, representan el 81,9 por 100 del comercio interiberoamericano, mientras que la zona de la Gran Colombia (Colombia, Ecuador y Venezuela), de la que sólo se excluyó al Ecuador, agregan un 8,5 por 100 adicional, al que debe sumarse la participación de Cuba y Méjico. Es, pues, muy probable que los resultados de la investigación abarquen un porcentaje próximo al 95 por 100 del total del comercio recíproco de Iberoamérica y que sus cifras sean por ello suficientemente representativas.

LA COMPENSACIÓN EN LA UNIÓN IBEROAMERICANA DE PAGOS

Sobre las fórmulas indicadas se estudió la compensación entre diez países iberoamericanos y España, durante el período 1947-51, partiendo de los datos del comercio exterior, bajo el su-

puesto que habría funcionado en ese período una Unión Iberoamericana de Pagos. La compensación encontrada fué del 82,9 por 100 en el quinquenio, que compara muy favorablemente con la del 83 por 100 conseguida sin el uso de cuotas por la Unión Europea de Pagos en el primer trienio de su funcionamiento. Resultados tan prometedores permiten asegurar que la Unión Iberoamericana de Pagos tendría un brillante porvenir de constituirse, puesto que la compensación sería sustancialmente mayor, una vez iniciado su funcionamiento.

En efecto, las uniones de pagos no se limitan a ofrecer un mecanismo de compensación entre sus países miembros, sino que deben disponer de los instrumentos necesarios para resolver los desequilibrios que puedan producirse. Este es el ejemplo de la Unión Europea de Pagos, y sin dicho requisito no es concebible el funcionamiento de una entidad compensadora de las transacciones internacionales. Los instrumentos principales utilizados por la Unión Europea de Pagos para mantener un equilibrio han consistido en la supresión de las restricciones cuantitativas de los países persistentemente acreedores y la autorización a las naciones deudoras a reforzar esas mismas trabas cuantitativas. En virtud de esos instrumentos (que no obligan sólo al deudor a soportar todo el peso de los reajustes, como sucedía bajo el patrón oro, puesto que también aseguran la cooperación del país acreedor), el equilibrio de los balances de pagos debe ser más fácil de alcanzar en un comercio regido por una Unión de Pagos que bajo el sistema del intercambio multilateral anterior a los treinta años, guardando la Unión de Pagos la misma superioridad sobre el mecanismo bilateral de las transacciones económicas internacionales, tan en boga en la actualidad. Por tanto, de haber funcionado la Unión Iberoamericana de Pagos en el quinquenio 1947-51, puede afirmarse, sin temor a errores, que el equilibrio de los pagos dentro del grupo habría excedido del coeficiente del 82,9 por 100 encontrado. La Unión Iberoamericana de Pagos tiene, por consiguiente, brillantes perspectivas.

LA COMPENSACIÓN MULTILATERAL Y EN EL TIEMPO

El sistema seguido para determinar el porcentaje del 82,9 por 100 de las compensaciones en la Unión Iberoamericana de Pagos ha sido el mismo que el utilizado por la Unión Europea de Pagos. Se han calculado primeramente los excedentes y déficit bilaterales de cada uno de los diez países iberoamericanos y España en su comercio recíproco. Sobre la suma de los excedentes y déficit bilaterales se ha estimado luego la compensación que habría ocurrido por el empleo de diversos instrumentos. El principal es la compensación multilateral, que consiste en compensar por sumas iguales los superávit y los déficit de cada país con el conjunto de la Unión Iberoamericana de Pagos. Sobre un total de excedentes y déficit entre el grupo de países considerado de 2.814,4 millones de dólares en 1947-51, la compensación multilateral pudo haber alcanzado a 972,6 millones de dólares, es decir, al 34,5 por 100 de aquéllos, que podrían haberse eliminado mediante simples asientos contables. A la compensación multilateral se suma la "compensación en el tiempo", fundada en la eliminación del saldo deudor de un año por otro saldo acreedor de igual cuantía en otro año. Mediante este sistema se habrían anulado excedentes y déficit bilaterales por 501,4 millones de dólares en el quinquenio, representando dicha "compensación en el tiempo" el 17,8 por 100 de la suma de aquéllos. El total de la compensación multilateral y en el tiempo arrojaría un 52,3 por 100 de la suma de los excedentes y déficit bilaterales.

OTROS INSTRUMENTOS DE COMPENSACIÓN

A las fórmulas antedichas podrían agregarse otras para reforzar la compensación de pagos en el ámbito iberoamericano. A pesar de haberse organizado el comercio entre estos países bajo sistemas bilaterales en toda la zona Sur de Sudamérica, ésta tiene un alto índice

de multilateralidad en su comercio recíproco, puesto que los saldos que se producen entre algunos pares de países —Chile y Perú, etc.—son de gran cuantía y revisten persistentemente el mismo signo. Por ese motivo se emplean dólares para liquidar los saldos del comercio exterior no ya en el intercambio entre las naciones iberoamericanas de la zona del dólar, sino en la propia zona Sur de Sudamérica, donde el comercio se concierta sobre bases bilaterales. Se calcula que en esta zona Sur se pagaron anualmente en dólares, en el período 1946-51, saldos no cubiertos en el tráfico bilateral por un promedio anual de 76,1 millones. Con esta información básica como punto de partida se propone en el proyecto de Unión Iberoamericana de Pagos que las naciones de la Unión que tengan un superávit en su comercio con la zona norteamericana del dólar (Estados Unidos y Canadá) y un déficit con los países de la Unión Iberoamericana de Pagos, cubran éste con dólares por el importe menor de ambas cantidades. Viceversa, las naciones de la Unión Iberoamericana de Pagos que sufran un déficit con el área del dólar y gocen de un superávit con la Unión Iberoamericana de Pagos, podrían percibir en dólares el importe menor de ambas cantidades. Durante el período 1947-51, si los balances de pagos recíprocos de las naciones iberoamericanas consideradas hubieran sido iguales a los saldos del comercio exterior de esos mismos países y hubiera funcionado la Unión Iberoamericana de Pagos, el Perú habría recibido 263 millones de dólares, la Argentina, 30,6 millones de dólares, y Méjico, 29,9 millones por este sistema de liquidación, que habrían sido pagados por Bolivia (56,4 millones de dólares), Colombia (78,9 millones), Chile (90,1 millones) y Uruguay (97,4 millones). Ninguno de los países pagadores de dólares habría alterado sus normas comerciales actuales, por el procedimiento de compensación que se propone, ni sufrido un perjuicio, puesto que todos gozaron de superávit con la zona del dólar superiores a las cifras mencionadas. Los pagos que se proponen habrían representado un promedio

de 58,3 millones de dólares por año (1), frente a los 76,1 millones que desembolsaron efectivamente con el sistema bilateral de comercio. La compensación con dólares, de acuerdo a la fórmula propuesta, habría significado el 23 por 100 de la suma de los excedentes y déficit bilaterales de la región.

LA COMPENSACIÓN CON LA UNIÓN EUROPEA DE PAGOS

A semejanza de esta compensación con dólares que se propone, se sugiere la posibilidad de conseguir otra similar con la Unión Europea de Pagos. Si un país de la Unión Iberoamericana de Pagos goza de un superávit con ésta, al mismo tiempo que un déficit con la Unión Europea de Pagos, podría compensar la cantidad menor de ambos saldos. Viceversa, si un país de la Unión Iberoamericana de Pagos tuviera un déficit con ésta y un superávit con la Unión Europea de Pagos, podrá compensar la menor de ambas cantidades. En la práctica no serán suficientes esos requisitos, debido a las condiciones peculiares de las Uniones de Pagos, puesto que podría ocurrir que la compensación *entre* las Uniones de Pagos dificultara la compensación *dentro* de cada una de ellas. Por ejemplo, si la Unión Iberoamericana de Pagos tuviera un crédito neto contra un país persistentemente deudor de la Unión Europea de Pagos y un débito neto contra un país persistentemente acreedor de la Unión Europea de Pagos, perturbaría el equilibrio de la Unión Europea de Pagos. Pero bastarían algunas normas apropiadas para no admitir a esta compensación sino los importes que facilitarían el equilibrio dentro de cada Unión, limitando a ciertas sumas tope las compensaciones que originaran un alejamiento del equilibrio. Con el sistema descrito se han calculado las compensaciones que se habrían producido

(1) Por no haberse computado todos los ejercicios del quinquenio para los países estudiados, el importe de 58,3 millones de dólares es inferior al que resulta de las cifras ofrecidas, que alcanzaría a 64,6 millones.

en la Unión Iberoamericana de Pagos con el uso de créditos o débitos de sus países miembros frente a países de la Unión Europea de Pagos, estimándose el total para el quinquenio 1947-51, de haber existido ambas uniones, en 89,4 millones de dólares adicionales, lo que representaría el 3,2 por 100 de la suma de los excedentes y déficit bilaterales entre los países considerados en el estudio de la Unión Iberoamericana de Pagos.

A la compensación así definida con la Unión Europea de Pagos podría agregarse otra adicional. Dos Uniones de Pagos tan poderosas como la europea y la iberoamericana, cuyo comercio alcanza anualmente a unos 4.000 millones de dólares, bien podrían otorgarse un crédito rotativo recíproco. Una cifra de un 15 por 100 de ese tráfico representaría unos 600 millones de dólares al año, que no quedarían sin garantía, pues que podría otorgarse ésta con las cuotas de los países de ambas Uniones en el Fondo Monetario Internacional. Las cuotas de las naciones iberoamericanas en ese organismo se elevan actualmente a 513 millones de dólares, y si se resolviera el ingreso de la Argentina y España en el Fondo Monetario excederían en mucho los 600 millones de dólares. Las cuotas en el Fondo Monetario Internacional de los países de la Unión Europea de Pagos son muy superiores a esa cifra. Si cada Unión de Pagos otorgara a los países de la otra un sobregiro por el importe que correspondiera dentro del total de 600 millones de dólares, garantizando el sobregiro por la cuota de dicho país en el Fondo Monetario Internacional, se crearían posibilidades adicionales de compensación en la Unión Iberoamericana de Pagos, que se han estimado en 124,3 millones de dólares y un 3,2 por 100 de la suma de los excedentes y déficit bilaterales en los países considerados de la Unión Iberoamericana de Pagos. El total de compensaciones de estos países, al manejar el instrumento de la compensación con la Unión Europea de Pagos, alcanzaría, por consiguiente, en el período 1947-51, a 213,7 millones de dólares, y a un 7,6 por 100 de la suma de los excedentes y déficit bilaterales

de la Unión Iberoamericana de Pagos.

No se han estudiado otras compensaciones adicionales que originaría la cooperación entre las dos Uniones. Supóngase que tras haber calculado la primera compensación de las dos reseñadas que habrían de efectuarse con la Unión Europea de Pagos, la Argentina dispusiera de un superávit con el Reino Unido y un déficit equivalente con Alemania. Si la compensación entre esas sumas no perturbara el funcionamiento de la Unión Europea de Pagos, podrían compensarse con un mero asiento contable. Viceversa, si tras haber calculado las compensaciones iniciales en ambas Uniones de Pagos, Inglaterra gozara de un excedente con el Brasil y de un déficit con el Perú, podría compensar esos saldos si con ello no perturbara el funcionamiento de la Unión Iberoamericana de Pagos. El sobregiro a que se ha hecho referencia anteriormente podría servir para cerrar estas operaciones, que aumentarían considerablemente la compensación entre ambas Uniones y dentro de cada una de ellas. El Fondo Monetario Internacional podría encargarse de la contabilización de tales operaciones y de la transferencia de los saldos finales.

LA COMPENSACIÓN DE CADA PAÍS

Sin estudiar esta última parte de las posibles compensaciones, la calculada entre los saldos multilaterales, en el tiempo, con la zona del dólar y con la Unión Europea de Pagos, habría llevado la compensación dentro de la Unión Iberoamericana de Pagos al 82,9 por 100, como se dijo, siendo varios los países iberoamericanos que habrían compensado el 100 por 100 (Bolivia, Brasil, Colombia, Cuba, Chile y Venezuela). La Argentina compensaría el 98,9 por 100, Méjico, el 92,9, Perú, el 87,5, y Uruguay, el 74,1 por 100, con un total para estos países del 94,7 por 100.

Se observará que se ha excluido a España de la reseña de países, debido a que su caso requiere una explicación adicional. Los cálculos efectuados arrojan para nuestro país tan sólo una com-

pensación del 31,3 por 100 dentro de la Unión Iberoamericana de Pagos en el período 1947-51; es decir, muy inferior a la establecida en los restantes países estudiados. Sin embargo, ese hecho es un espejismo estadístico, que proviene de no haber considerado sino los balances comerciales del grupo de países, sin computar otras partidas del balance de pagos. Como durante el quinquenio estudiado España recibió fuertes préstamos de la Argentina, con los que adquirió productos en este país, es natural que el balance de comercio de España con los países analizados de Iberoamérica arrojará un déficit considerable después de calculadas las compensaciones, déficit que ascendería a 359,2 millones de dólares en el período. Si se calculara la compensación con balances de pago, ese débito de España estaría cubierto en su totalidad con los créditos argentinos, ampliándose correspondientemente su compensación dentro de la Unión Iberoamericana de Pagos. Las cifras encontradas para España representan, por consiguiente, un espejismo estadístico, como se ha dicho, y nuestro país gozaría en la Unión Iberoamericana de Pagos no sólo de una compensación sustancialmente mayor, sino también de la posibilidad de utilizar parte de sus saldos en esterlinas para efectuar compras en marcos u otras divisas.

ALGUNOS PRINCIPIOS SOBRE LA POSIBLE ORGANIZACIÓN DE LA UNIÓN IBEROAMERICANA DE PAGOS

Pretender detallar los principios con los cuales podría organizarse la Unión Iberoamericana de Pagos parece un tanto prematuro, y, sin embargo, la complejidad de la materia puede despertar tales temores frente a aquella entidad que llegarían a frustrar su constitución de no indicarse en forma somera algunos principios de su posible funcionamiento. Será, por consiguiente, muy ventajoso poner de manifiesto lo que significaría la organización de la Unión Iberoamericana de Pagos.

El problema básico que hace difícil

la constitución de la Unión es el temor a la invasión de la soberanía propia de cada uno de sus países miembros. Esta cuestión se ha soslayado admirablemente en la Organización Europea de Cooperación Económica, y la fórmula empleada bien podría aplicarse a la Unión Iberoamericana de Pagos. En la O. E. C. E. cada país dispone de la posibilidad de rechazar los acuerdos que no le convengan, pero sin que su veto llegue a impedir que dichos acuerdos sean válidos para las naciones que los aprueben. Respeto absoluto por la soberanía de cada país, unido a una fórmula viable para que el derecho de veto no lleve a la impotencia a la entidad, ha sido el camino seguido. Las propuestas que se presentan a la O. E. C. E. gozan casi siempre de muchas posibilidades de ser aprobadas por la totalidad o la gran mayoría de las naciones miembros, puesto que de otro modo carecerían de realización; de otro lado, un país miembro de la O. E. C. E. debe meditar con atención si resulta preferible quedar excluido de la realización de alguna propuesta que podría aportarle beneficios que quizá compensen los inconvenientes que origine.

El principio expuesto, unido a un carácter muy confidencial de todas las relaciones de la Unión Iberoamericana de Pagos con los Gobiernos miembros, bastan para apuntar las directrices generales de la posible organización de la Unión.

ASPECTOS COMERCIALES DE LA UNIÓN IBEROAMERICANA DE PAGOS

En lo que respecta a los problemas concretos de la Unión, el proyecto llega a la conclusión de la necesidad de otorgar una preponderancia adecuada a sus aspectos comerciales. A través de un estudio de la composición del comercio exterior recíproco de los países iberoamericanos considerados y España, se establece que mientras ese intercambio recíproco está dominado por los alimentos, bebidas y tabaco, es decir, por productos que sólo preponderan en las relaciones comerciales de los países poco

desarrollados (esos artículos constituyen el 43,7 por 100 de las importaciones a la zona de sus propios países), estas compras de alimentos en la zona sólo alcanzaron a 193,3 millones de dólares en 1950, frente a adquisiciones de alimentos, bebidas y tabaco en Europa occidental y Estados Unidos de los propios países de la zona por 429,9 millones de dólares. En las materias primas las importaciones a la zona de los propios países que la constituyen representaron en el mismo año 99,5 millones de dólares, contra compras en Europa occidental y Estados Unidos de los mismos productos por 253,8 millones de dólares. Que los países iberoamericanos, grandes productores de alimentos y materias primas, adquieran fuera de la región esos mismos productos por cantidades mucho más importantes que sus compras dentro de la región, constituye un contrasentido que justifica con creces la creación de una Unión Iberoamericana de Pagos.

La causa de una situación tan extraña como la mencionada, de que Iberoamérica no adquiera en sus propias fuentes los alimentos y materias primas que compra en otros países del mundo, se ha originado en el sistema comercial de los propios países iberoamericanos. La organización de control de cambios en la región, y en especial en la zona Sur de Sudamérica, es de tal naturaleza que penaliza las importaciones provenientes de la región en lugar de estimularlas como debiera ser necesario. Por motivos técnicos imposibles de resumir en los estrechos límites de este artículo, Iberoamérica concede estímulos a las importaciones de Europa occidental y los Estados Unidos, mientras traba las compras en su propio territorio. Tal situación de cosas debiera ser abordada con especial prioridad por la Unión Iberoamericana de Pagos.

Si preponderan las importaciones de alimentos y materias primas en la composición del comercio interiberoamericano, la participación de los bienes de capital en ese tráfico es mínima y apenas intervienen en él algunos países, careciendo de importancia los envíos de maquinaria, salvo los que efectúa España. La causa de que los bienes de pro-

ducción acusen cifras tan bajas, como sucede por igual con las manufacturas de consumo—salvo textiles—, reside en las tendencias del desarrollo industrial de la región. Cada uno de sus países ha pretendido montar *todas* las industrias que ha considerado necesarias, sin coordinar su acción con las naciones hermanas. Como resultado de ese proceso no se ha originado una especialización industrial, y se ha excluido la posibilidad de crear las industrias de cabecera, que necesitan de mercados más importantes que los que ofrece la población y el consumo de cada uno de los países iberoamericanos.

El análisis de estos hechos, y la necesidad de disponer de un mecanismo comercial para mantener el equilibrio de los pagos en Iberoamérica ha aconsejado incluir en el proyecto una cláusula "de productos nuevos", que permitiría a los países miembros de la Unión Iberoamericana de Pagos acordar libremente entre sí la concesión del beneficio recíproco de esa cláusula para la lista de productos que elegirían libremente entre pares de países. La Argentina y España, por ejemplo, podrían ofrecerse los beneficios de la entrada en su territorio de ciertos productos sin otra traba que el arancel, y sin necesidad de permiso de cambio, por un período de algunos años. Con estas medidas sería fácil conseguir la instalación en todos los países iberoamericanos de grandes industrias que produjeran para el mercado total de la región—mejor dicho, de los países de ésta que hubieran aceptado la cláusula para un producto concreto—, lo que permitiría especializar lentamente a cada país en las producciones para las cuales goza de ventajas comparativas, consiguiendo que la industrialización de Iberoamérica y España pudiera llegar a realizarse con una alta productividad.

EL PAPEL DE LOS MINISTROS DE COMERCIO EN LA UNIÓN IBEROAMERICANA DE PAGOS

Estos propósitos contenidos en el proyecto, así como la necesidad de equilibrar los pagos en la región mediante

la creación o supresión de las trabas cuantitativas al comercio exterior, tal como se hace en la Unión Europea de Pagos, otorgan una importancia de primer plano a los problemas comerciales en la Unión Iberoamericana de Pagos. Se propone, por consiguiente, que el organismo supremo de la Unión Iberoamericana de Pagos sea un organismo comercial, subordinando las técnicas de la compensación de pagos al equilibrio del intercambio, que la hará posible. Por ello se sugiere en el proyecto que la dirección suprema de la Unión Iberoamericana de Pagos quede a cargo de las autoridades comerciales del más alto nivel de cada uno de los países miembros; es decir, de los ministros de Comercio. Para dar eficacia a su gestión se propone que estos ministros se reúnan en la ciudad iberoamericana o española que corresponda como sede de conferencia del año y concierten simultáneamente tratados bilaterales de comercio entre cada par de países de la Unión Iberoamericana de Pagos. La ventaja de esta propuesta consiste en que los países deudores de la Unión podrían ser autorizados a reforzar sus restricciones cuantitativas a las importaciones de la región si fuera necesario, mientras que las naciones acreedoras estarían en situación de reducir esas trabas para fortalecer sus compras en la región. Además, el concierto de un convenio comercial entre los países A y B de la Unión Iberoamericana de Pagos admitiría una expansión espectacular con este sistema, pues los ministros de ambos países no deberían preocuparse por el saldo bilateral entre ellos, sino por el saldo total de cada uno con todos los países de la región, pudiendo reforzar, por tanto, considerablemente sus importaciones sin temor a dificultades en los pagos.

Al lado de las conferencias de ministros de Comercio figuraría el aparato propiamente dicho de la Unión Iberoamericana de Pagos, provisto de un servicio técnico de la suficiente amplitud. Este aparato de funcionarios internacionales realizaría las funciones técnicas y

consultivas de la Unión, así como todo lo atingente a las compensaciones.

OTROS PROBLEMAS DE ORGANIZACIÓN DE LA UNIÓN IBEROAMERICANA DE PAGOS

Se ofrecen en la investigación algunas fórmulas para los principales problemas que deberían resolverse al tiempo de constituir la Unión Iberoamericana de Pagos. La contabilidad de la Unión se llevaría en "unidades de cuenta", tal como ocurre en la Unión Europea de Pagos, siendo equivalentes las "unidades de cuenta" al peso en oro fino de un dólar de los Estados Unidos. Se unificaría así la contabilidad de la Unión Iberoamericana de Pagos con la de la Unión Europea, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento, etcétera, siendo el dólar, a más de ello, equivalente al valor de paridad de las divisas de muchos países iberoamericanos, así como moneda de raigambre histórica hispanomejicana.

La Unión Iberoamericana de Pagos podría organizarse sobre la base de cuotas de sobregiro, al igual que ocurre en la Unión Europea de Pagos. Eso significa que por un primer cupo de la cuota asignada a cada país, por ejemplo, el primer 20 por 100, no se efectuarían pagos ni cobros con la Unión, limitándose ésta a la anotación del débito o crédito correspondiente en su contabilidad. A partir del primer 20 por 100 de la cuota, los pagos y cobros de la Unión efectuados por los países miembros podrían realizarse la mitad en oro o dólares, y la mitad con débitos o créditos en la Unión Iberoamericana de Pagos. Una transacción entre dos países de la Unión se consideraría como un pago o cobro de cada uno de esos países a la Unión, tal como sucede en la Unión Europea de Pagos.

Se han calculado las cuotas de los distintos países en un 15 por 100 de su comercio recíproco, para dar una idea de magnitud, siendo las cifras las siguientes:

CUOTAS POSIBLES DE UNA UNION IBEROAMERICANA DE PAGOS

PAÍSES	COMERCIO RECÍPROCO	CUOTAS	POR CIENTO DE LA CUOTA DE CADA PAÍS SOBRE EL TOTAL DE LAS CUOTAS
<i>(En millones de dólares.)</i>			
Argentina	385,0	70,0	28,0
Bolivia	28,0	5,1	2,0
Brasil	311,0	56,5	22,6
Colombia	22,1	4,0	1,6
Cuba	46,5	8,5	3,4
Chile	120,0	22,0	8,8
España	164,1	30,0	11,9
Méjico	28,3	5,1	2,0
Perú	133,0	24,1	9,8
Uruguay	64,6	11,7	4,7
Venezuela	71,2	13,0	5,2
TOTAL	1.374,4	250,0	100,0

Las cuotas serían créditos abiertos por la Unión Iberoamericana de Pagos a cada uno de sus países miembros, y no exigirían desembolso alguno por parte de éstos. Esas cuotas deberían ajustarse de tiempo en tiempo si, como se espera, el comercio interiberoamericano creciera rápidamente por el funcionamiento de la Unión de Pagos.

A pesar de no ser necesario que los países miembros de la Unión Iberoamericana de Pagos entreguen oro o dólares al iniciar la Unión su funcionamiento, la conveniencia de disponer de alguna reserva para servir de garantía a las compensaciones de la Unión Iberoamericana de Pagos con la Unión Europea de Pagos, así como para una eventual liquidación de aquélla, y la posibilidad de que no coincidieran los pagos en oro o dólares a la Unión Iberoamericana de Pagos efectuados por sus países miembros, con los cobros que éstos podrían realizar en la Unión, exige la disposición de alguna reserva, oro o dólares por la Unión Iberoamericana de Pagos. En el proyecto se sugiere que el Export Import Bank de los Estados Unidos podría prestar unos 250 millones de dólares a la Unión Iberoamericana de Pagos por un plazo de diez años, en el momento de su constitución, puesto que esos fondos fomentarían mejor que cualquier otra medida el comercio entre Iberoamérica y los Estados Unidos. La finalidad principal

de dicho Banco es el fortalecimiento del comercio exterior de la Unión Norteamericana, lo que justificaría por completo la operación. En efecto, la Unión Iberoamericana de Pagos significaría un fomento de las transacciones comerciales de Iberoamérica con los Estados Unidos, a causa de la cláusula anteriormente examinada de los "productos nuevos", puesto que la posibilidad de producir en uno de los países que la constituyen para vender en la totalidad del territorio de la región desencadenaría un movimiento de capital privado norteamericano hacia Iberoamérica por muy fuertes cantidades, que sería seguido de una notable intensificación de las ventas de bienes de capital de Estados Unidos a los países iberoamericanos y a España.

LOS TIPOS MÚLTIPLES DE CAMBIO

La Unión Iberoamericana de Pagos no significa ningún cambio sustancial en las políticas comerciales presentes de los países iberoamericanos. No implica el abandono de las restricciones cuantitativas, sino de aquellas que libremente concierte cada país con cada uno de los restantes. No representa la unificación de los múltiples tipos de cambio para aquellos países que no lo deseen. No obliga a conciertos multilaterales, puesto que las relaciones comerciales entre

sus países miembros se resolverán bilateralmente, como ocurre actualmente entre buena parte de esos países, no introduciéndose otra modificación que el concierto conjunto y simultáneo de los tratados bilaterales entre cada par de países. La Unión Iberoamericana de Pagos tan sólo exigiría la creación de un tipo de cambio libre para sus países miembros que sigan la práctica de múltiples tipos de cambio, siendo ese cambio libre el que se aplicaría a los productos importados con la cláusula de "productos nuevos" y el utilizado para las transacciones financieras.

CONSIDERACIONES FINALES

La extensión de un artículo no es suficiente para exponer las ventajas que se derivarían, para los países iberoamericanos y España, de constituir una Unión de Pagos, pero se tratará de resumir en algunas líneas las ideas del estudio efectuado por el Instituto de Cultura Hispánica sobre los peligros de la situación actual de los países iberoamericanos. La reducida población de la mayoría de ellos y su baja capacidad de consumo, unida a la escasez de capitales y de técnicos, imposibilitan la instalación en esos países de muchas de las industrias pesadas básicas del presente. La evolución económica de esos países pudo mejorar sin tropiezos mientras se instalaron industrias textiles y otras susceptibles de operar en pequeñas unidades productoras, pero su desarrollo los ha llevado a un punto en que esas fórmulas ya no son satisfactorias. Obligados a industrializarse en momentos en que Europa se orientaba hacia sus territorios dependientes o vinculados fuera del Continente americano, las naciones hispánicas carecieron de capitales para llevar a cabo sus proyectos de industrialización que la guerra hizo tan necesarios. Por la fuerza de las cosas se recurrió en varios de esos países a la inflación para reforzar su capitalización, con el resultado de una fuerte disminución de su capacidad para exportar y, consiguientemente, para adquirir los bienes de capital que la propia industrialización hacía tan necesarios. Ante

la carencia de divisas y la prohibición que ésta motivó de importar bienes no indispensables, el desarrollo industrial de Iberoamérica se encauzó hacia la producción de bienes de pequeña importancia, relegando a lugar secundario la creación de las industrias básicas y servicios públicos. Se creó una industria ligera no bien orientada, dependiente en muchos casos de la importación de materias primas y que reforzaba la servidumbre frente a la falta de combustibles, efectuándose, además, todo el proceso industrializador a muy baja productividad.

De continuar las economías iberoamericanas sometidas a tan adversas tendencias forzadas por las circunstancias, la frustración será el resultado del espléndido impulso industrializador. En cambio, si las naciones hermanas unen sus recursos y favorecen la localización de ciertas industrias básicas que produzcan para toda la región, allí donde sea más conveniente, todos los países de la región recibirán el impulso de las grandes producciones, se creará una economía iberoamericana de alta productividad, se explotarán debidamente los inmensos recursos de la región, y el rápido progreso económico de Iberoamérica podrá ser una realidad, con la ayuda de los fuertes capitales norteamericanos privados que han de orientarse hacia la instalación de esas grandes industrias. Iberoamérica habrá rectificado a tiempo su camino y establecido las bases de una sólida cooperación económica, tan necesaria cuando Europa occidental efectúa una introversión y se desinteresa por el futuro económico de nuestros países hermanos, y cuando la frustración de la reciente Conferencia de Río de Janeiro del Consejo Interamericano Económico y Social limita las esperanzas en los capitales públicos de los Estados Unidos.

La propuesta del proyecto de una Unión Iberoamericana de Pagos no significa peligros ni perjuicios para otras regiones, ni tampoco para los actuales instrumentos de coordinación económica mundial. Las relaciones comerciales entre Europa occidental y los países iberoamericanos habrán de facilitarse en alto grado por la estrecha conexión que po-

drá establecerse entre las dos Uniones de Pagos. Los Estados Unidos encontrarán salida para sus inversiones privadas, de que hoy carecen, empezándose ya a manifestar una plétora de fondos de inversión en su economía, que hasta la fecha los había absorbido con rapidez. Las relaciones comerciales de los Estados Unidos con Iberoamérica habrán de fortalecerse por la creación de una Unión de Pagos que permitirá una mejor redistribución de los dólares a la disposición de Iberoamérica, y una intensificación de los envíos de capitales estadounidenses privados al sur del Río Grande. Hasta el Fondo Monetario In-

ternacional, que arrastra una vida lánguida, encontrará en los arreglos entre las Uniones de Pagos el verdadero fin para el cual fué creado, así como la fórmula para reforzar el multilateralismo, sin el cual es inútil discutir una ordenación monetaria mundial.

Para Iberoamérica, para los pueblos de nuestra stirpe, la Unión de Pagos significaría nada menos que la antesala de una comunidad hispánica de naciones, con todos los atributos de la soberanía de cada una de ellas, sin perder la variedad, que es riqueza que las distingue, ni la unidad de cultura que las identifica.

