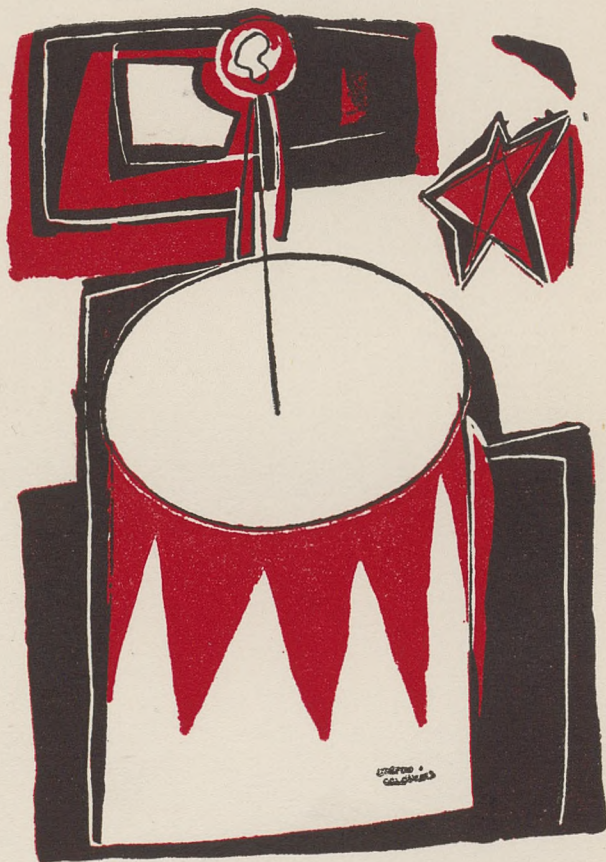


CUADERNOS

HISPANOAMERICANOS



MADRID
DICIEMBRE, 1957

96

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Revista Mensual de Cultura Hispánica

FUNDADOR

PEDRO LAIN ENTRALGO

DIRECTORES

MARQUES DE VALDEIGLESIAS
LUIS ROSALES

SECRETARIO

ENRIQUE CASAMAYOR

96

DIRECCIÓN Y SECRETARÍA

LITERARIA

Avda. de los Reyes Católicos.

Instituto de Cultura Hispánica.

Teléfono 24 87 91

M A D R I D

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos que se le envían espontáneamente. Su contenido puede reproducirse en su totalidad o en fragmentos, siempre que se indique la procedencia. La Dirección de la Revista no se identifica con las opiniones que los autores expresen en sus trabajos respectivos.

CORRESPONSALES DE VENTA DE EDICIONES MUNDO HISPANICO

ARGENTINA: Eisa Argentina, S. A. Arazo, núm. 864. *Buenos Aires*.—BOLIVIA: Gisbert y Cía. Librería La Universitaria. Casilla núm. 195. *La Paz*.—BRASIL: Fernando Chinaglia. Distribuidora, S. A. Avenida Vargas, núm. 502, 19 andar. *Río de Janeiro*.—Consulado de España en *Bahía*.—COLOMBIA: Librería Hispania. Carrera 7.^a, núms. 19-49. *Bogotá*.—Carlos Climent. Instituto del Libro. Calle 14, números 3-33. *Calí*.—Unión Comercial del Caribe. Apartado ordinario núm. 461. *Barranquilla*.—Pedro J. Duarte. Selecciones. Maracaibo, núms. 47-52. *Medellín*. Abelardo Cárdenas López. Librería Fris. Calle 34, núms. 17-36-40-44. *Santander. Bucaramanga*.—COSTA RICA: Librería López. Avda. Central. *San José de Costa Rica*.—CUBA: Oscar A. Madiedo. Presidente Zayas, núm. 407. *La Habana*.—REPÚBLICA DOMINICANA: Instituto Americano del Libro. Escofet Hermanos. Arzobispo Nouel, núm. 86. *Ciudad Trujillo*.—CHILE: Inés Mújica de Pizarro. Casilla núm. 3.916. *Santiago de Chile*.—ECUADOR: Selecciones, Agencia de Publicaciones. Nueve de Octubre, núm. 703. *Guayaquil*.—Selecciones, Agencia de Publicaciones. Venezuela, núm. 589, y Sucre, esquina. *Quito*.—REPÚBLICA DE EL SALVADOR: Librería Cultural Salvadoreña, S. A. Edificio Veiga, 2.^a Avenida Sur y 6.^a Calle Oriente (frente al Banco Hipotecario). *San Salvador*.—ESTADOS UNIDOS: Roig Spanish Books. 575, Sixth Avenue. *New York 11, N. Y.*—FILIPINAS: Andrés Muñoz Muñoz. 510-A. Tennessee. *Manila*.—REPÚBLICA DE GUATEMALA: Librería Internacional Ortodoxa, 7.^a Avenida, 12, D. *Guatemala*.—Victoriano Gamarra. Centro de Suscripciones. 5.^a Avenida Norte, núm. 20. *Quezaltenango*.—HONDURAS: Señorita Ursula Hernández. Parroquia de San Pedro Apóstol. *San Pedro de Sula*.—Señorita Hortensia Tijerino. Agencia Selecta. Apartado número 44. *Tegucigalpa*.—Rvdo. P. José García Villa. *La Celva*.—MÉXICO: Eisa Mexicana, S. A. Justo Sierra, núm. 52. *México, D. F.*—NICARAGUA: Ramiro Ramírez V. Agencia de Publicaciones. *Managua*.—Agustín Tijerino. *Chinandega*.—REPÚBLICA DE PANAMÁ: José Menéndez. Agencia Internacional de Publicaciones. Plaza de Arango, núm. 3. *Panamá*.—PARAGUAY: Carlos Henning. Librería Universal. 14 de Mayo, núm. 209. *Asunción*.—PERÚ: José Muñoz R. Jirón Puno (Bejarano), núm. 264. *Lima*.—PUERTO RICO: Matías Photo Shop. 200 Fortaleza St. P. O. Box, núm. 1.463. *San Juan de Puerto Rico*.—URUGUAY: Eisa Uruguaya, S. A. Calle Obligado, 1.314. *Montevideo*.—VENEZUELA: Distribuidora Continental. *Caracas*.—Distribuidora Continental. *Maracaibo*.—ALEMANIA: W. E. Saarbach Ausland-Zeitungs-handel Gereonstr, núms. 25-29. Koln, 1, Postfach. *Alemania*.—IRLANDA: Dwyer's International Newsagency. 268, Harold's Cross Road. *Dublín*.—BÉLGICA: Agence Messageries de la Presse. Rue du Persil, núms. 14 a 22. *Bruselas*.—FRANCIA: Librairie des Editions Espagnoles. 72, rue de Seine. *París (V^eème)*.—Librairie Mollat. 15, rue Vital Carles. *Bordeaux*.—PORTUGAL: Agencia Internacional de Livraria e Publicações. Rua San Nicolau, núm. 119. *Lisboa*.

ADMINISTRACION EN ESPAÑA

Alcalá Galiano, 4

Tel. 249123

M A D R I D

Precio del ejemplar 15 pesetas.
Suscripción anual 160 pesetas.



ARTE Y PENSAMIENTO

LAS ACTITUDES ACTUALES ANTE LA MUERTE Y LA MUERTE CRISTIANA

POR

JOSE LUIS L. ARANGUREN

TIENE POR OBJETO este artículo tratar de la muerte desde una actitud cristiana. Pero esto no significa que vayamos a hablar, temáticamente, de la *actitud cristiana ante la muerte*. No. De lo que temáticamente vamos a hablar es de *otras* actitudes ante la muerte, de las más actuales, de las más usuales hoy. Lo que ocurre es que hablaremos de ellas para juzgarlas *desde* la concepción cristiana. Este juicio cristiano es tanto más importante cuanto que, posiblemente, algunas de esas actitudes, esencialmente no-cristianas, pueden ser adoptadas hoy de hecho, al menos parcialmente, por ciertos cristianos. Vivimos hoy en medio de un mundo que, por desgracia, no puede llamarse, sin más, cristiano. Nosotros necesitamos comprender ese mundo; pero debemos poner cuidado en no contagiarnos de lo que ese mundo tiene de no-cristiano. De ahí que sus actitudes ante la muerte, como por lo demás tantas otras cosas, deban ser confrontadas con la actitud cristiana.

Estas *actitudes usuales* hoy ante la muerte, vigentes, por tanto, pueden serlo por una doble razón: unas, porque efectivamente son las más usadas, las más frecuentadas entre nuestros contemporáneos. Otras, porque, siendo de hecho muy poco frecuentes, son hoy las más prestigiosas o, por decirlo así, las más acreditadas.

A mi parecer, las actitudes usuales hoy ante la muerte —usuales, repito, bien por más frecuentadas, bien por más acreditadas— son cinco, que denominaré así: la muerte eludida, la muerte negada, la muerte apropiada, la muerte buscada, la muerte absurda. Estudiémoslas separadamente.

LA MUERTE ELUDIDA.

Es evidentemente la actitud más frecuente, aunque nunca se formule de una manera expresa. Precisamente su característica es ésta, la de permanecer siempre inexpresada, aludida y eludida. Por eso mismo, al enunciarla, como vamos a hacer nosotros, inevitablemente se la traiciona ya, puesto que se saca a plena luz lo que sólo puede mantenerse en la penumbra de la semiconsciencia.

La *convicción subyacente* —subyacente de una manera más o menos consciente, más o menos reflexiva— a esta actitud es la siguiente:

La muerte es lo contrario de la vida, paraliza y extingue la vida. Paralelamente, el *pensamiento de la muerte* perturba y paraliza la vida, le sustrae energías. Es un pensamiento morboso, antivital, condenable, pues, desde un punto de vista pragmático. ¿Quién se entregará con todo entusiasmo al trabajo, al goce, a la «obra del hombre», si mantiene ante sí la representación de la muerte y su antipragmática consecuencia, la vanidad de todas las empresas humanas? Ocurre con la *preocupación de la muerte* lo que con la muerte misma: que son enemigas de la vida. La muerte, hoy por hoy, no puede ser eliminada. Pero la preocupación por la muerte, sí. Veamos cómo.

1) En primer lugar, la naturaleza misma ayuda a ello. A la *preocupación* por la muerte ni corresponde ni es posible que corresponda la *imagen* de nuestra muerte; la imagen de nuestra muerte escapa a nuestras posibilidades de representación. Porque, en efecto, no podemos saltar por encima de nosotros mismos. En este sentido todos somos *idealistas*, y este idealismo existencial es, precisamente, la raíz del idealismo filosófico: no podemos imaginar nuestra muerte, nuestra eliminación del mundo; no podemos imaginar —pensar sí, pero no imaginar— un mundo del que hayamos desaparecido nosotros.

¿Hasta dónde llega, a lo sumo, nuestro poder de representación? A imaginar nuestra muerte como la pérdida de todos nuestros miembros, como la aniquilación de nuestro cuerpo o, dicho con más rigor, a una especie de paradójica *amputación total*.

Considerada esta representación de otra manera, la máxima tentativa del hombre es la de ver, imaginativamente, su propio entierro; pero es claro que el yo no es nunca imaginativamente eliminado, puesto que subsiste, precisamente viéndolo. De esta imposibilidad de imaginar la muerte procede su inevitable sustantivación: nos la representamos siempre, bien alegóricamente, bien personificada por modo fantasmagórico o espectral, o, en fin, sustituida por los muertos. Hay, en resumen, una *imposibilidad natural de la representación de la muerte*.

2) En segundo lugar, a esa imposibilidad de representación corresponde una *represión natural del pensamiento de la muerte*, especialmente durante la *juventud*. Los jóvenes, normalmente, no piensan en la muerte, sin duda porque, como dijeron Aristóteles y Santo Tomás, tienen mucho futuro por delante y, por ende, mucha esperanza.

Por consiguiente, la supresión de la enfermedad y el dolor, la conservación de la salud y la abertura de posibilidades vitales, en to-

dos los órdenes y para todos los hombres, cualquiera que sea su edad, ¿no podrán procurar una prolongación de la juventud y, con ella, un alejamiento de la idea de la muerte? Si logramos sentirnos jóvenes es como si fuésemos jóvenes. Ahora bien, para sentirse joven no basta con gozar de plena salud y bienestar. Hay que eliminar esos signos exteriores —costumbres propias de cada edad— que iban señalando antes, inequívocamente, el paso del tiempo y, con él, el acercamiento de la muerte. Ser joven implica hacer lo mismo que los jóvenes. Y, efectivamente, la tendencia actual es la de que todos hagamos lo que antes se consideraba exclusivo de los jóvenes: bailar, practicar deportes o, por lo menos, llevar un atuendo deportivo, vestir juvenilmente, etc.

De este modo conservamos la ilusión de permanente juventud y, con ella, mantenemos a raya el pensamiento de la muerte. Porque si bien es verdad que la preocupación acerca lo lejano, acerca la muerte, también lo es —y en ello afinca una natural propensión humana— que la juvenilización aleja lo cercano, aleja la muerte. La acercan y la alejan, respectivamente, como pensamiento, es claro.

3) Pero una cosa es alejar la muerte como pensamiento y otra muy distinta es alejarla como realidad. Ahora bien, ¿puede alejarse la realidad, el acontecimiento biológico de la muerte? Evidentemente no sólo puede alejarse, sino que de hecho se está alejando. Hace un momento veíamos que la medicina y la higiene modernas están prolongando la vida. Pero nuestro tiempo, con su ciencia y con su pseudociencia, hace todavía más: fomenta la *esperanza pseudocientífica* de, en algún modo, no morir, de alejar, tal vez indefinidamente, la muerte. Esta era una temática esperanza del progresismo, esperanza expresada abiertamente por Condorcet y que, inconfesada, difusamente, sigue operando hoy, porque, pese a ciertas apariencias, queda mucho progresismo aún disuelto en nuestro tiempo.

Merced a esta vaga esperanza se fomenta un deslizamiento del plano del pensamiento al plano de la realidad; es decir, se fomenta el equívoco de que al alejamiento de la idea de la muerte corresponde un alejamiento de la realidad de la muerte.

4) Naturalmente, esto es sólo una esperanza. Entre tanto aún puede echarse mano de otro expediente que Max Scheler ha visto bien.

La existencia humana cada vez se distancia más —en todos los órdenes— de la naturaleza, para moverse en el plano de lo artificial. El mundo se concibe, por ejemplo, en Heidegger —al menos en el primer Heidegger, el de *Sein und Zeit*— como una gigantesca factoría, y la Creación como una grandiosa fabricación. Artificialidad que,

ciertamente, no elimina el fallo, la contingencia, el azar. Al contrario: no sólo no los elimina, sino que los supone.

Pues bien, a esta creciente artificialidad de la vida corresponde el creciente sentir moderno de toda muerte como *muerte artificial*.

Efectivamente, por una parte, ¡ocurren hoy tantas muertes *por accidente!* El accidente y esa otra muerte artificial que es la ocisión constituyen en realidad los esquemas de muerte característicos de nuestro tiempo. Y por otra parte, el hecho de que incontable gente haya venido muriendo, hasta hace unos pocos años, *porque* todavía no se habían inventado las sulfamidas, la penicilina, la terramicina, etc., ¿no nos impulsa a considerar también todas esas muertes como producidas por accidente, por el accidente de que «no se llegó a tiempo»? De este modo se tiende a considerar toda muerte como muerte *artificial*. Hoy el cáncer produce muchas víctimas. Pero mañana, en cuanto se haya descubierto el medicamento eficaz, ya nadie más morirá de cáncer, de la misma manera que una más perfecta regulación del tráfico evitará muchos atropellos. Es claro que siempre quedará un margen para el azar. Sí, las gentes seguirán muriendo; pero todas, de una manera u otra, *por accidente*.

Hasta aquí hemos visto que la naturaleza misma inclina a reprimir la idea de la muerte; que nosotros ayudamos y forzamos esa represión; que la prolongación de la juventud y la prolongación de la vida contribuyen al mismo efecto, y, en fin, que el esquema, cada vez más vigente, de la «muerte artificial» favorece este proceso de elusión.

5) Sí, pero para derribar este muro que tan cuidadosamente habíamos levantado con el fin de que nos ocultase lo que no queríamos ver, ahí está el *espectáculo de la muerte*. Es verdad que no podemos imaginar, que no podemos «ver» nuestra muerte; pero en cambio vemos, cada día, la *muerte del otro*.

¿Cómo se las entiende la oscura voluntad de represión con esa inesquívica realidad de la muerte del otro? Por de pronto, se puede evitar el encuentro con los muertos. En este sentido ha escrito Heidegger: «En el morir de los otros llega a verse una inconveniencia social, cuando no toda una falta de tacto, que debe ser sustraída a la publicidad.» Los cadáveres pueden ser sacados, como se hace en las clínicas y sanatorios, por una puerta trasera, para que nadie los vea.

Pero tal vez más tranquilizador, a la larga, que este escamoteo de los muertos sea el aceptarlos con naturalidad, como cosa corriente. Digo como *cosa*, es decir, no como «hombre muerto», no como «otro yo» que acaba de morir. Pensemos en el tratamiento que, según ha referido Evelyn Waugh, se inflige a los muertos en América. Se los pinta y acicala como si fuesen los retratos de los muertos, como si

fuesen reproducciones suyas en cera, museo Grevin al alcance de todos los muertos. Pensemos en ese odioso lenguaje según el cual un muerto es un «fiambre» y el asesinar un «liquidar». Tratar a los muertos como cosas es un buen medio de eludir la muerte del otro. El empleado del cementerio o, simplemente, el que tiene su casa junto al cementerio, tal vez, por paradójico que parezca, está en las mejores condiciones para no encontrarse con la muerte. Hubo una época, todavía no lejana, en que se consideraba de mal gusto, incluso intelectual y literario, hablar de la muerte. Hoy ocurre lo contrario. Pero la muerte puede ocultarse tanto silenciándola como hablando de ella.

Esto en cuanto a la exterioridad, en cuanto al encuentro en la calle, por decirlo así. Pero dentro de esta línea cabe hacerse todavía una reflexión muy apta para tranquilizar (por lo menos en el plano de lo pensado). Consiste en hacer ver que, como experiencia, nadie muere para sí, sino que *todos morimos solamente para los otros*, nunca nos encontramos con nuestra muerte. Es la tan conocida reflexión de Epicuro: «mientras tú existes, no existe la muerte, y cuando la muerte sobreviene, ya no existes tú». Yo y mi muerte somos incompatibles; cuando ella venga, ya no estaré yo para experimentarla. Serán *los otros* quienes tendrán que entenderse con mi muerte, quienes tendrán que ocuparse de ella y con ella. Por tanto, ¿a qué *preocuparme* de lo que nunca tendré que *ocuparme*?

6) Sí, esto es verdad. Pero aun cuando la muerte, mi muerte, nunca llegará a hacérseme presente —como ocurre en los cuentos macabros—, sí puedo *sentirla acercarse*. A veces, es verdad, la muerte ocurre de repente, bruscamente, repentinamente, sin tiempo para nada. Pero otras *se la ve venir*. ¿Cómo eludir la muerte en estos casos? Antes sólo se disponía —aparte la obra de la naturaleza, que a veces sume al moribundo en la inconsciencia—, sólo se disponía, digo, de esas «mentiras piadosas» con las que se procuraba hacerle creer que pronto se pondría bueno. Hoy hay todo un *condicionamiento para la muerte*. La «anestesia» —entendida esta palabra en su acepción más amplia— priva al moribundo del sentimiento de su muerte inminente. Se le atonta y adormece mediante unos medicamentos que de ninguna manera sirven para sanarle, pero sí para «alterar» su muerte, para enajenársela. Dentro de una auténtica concepción cristiana, al moribundo *se le prepara para bien morir*, para lo cual se empieza por advertirle la posible inminencia de su muerte. También dentro de esta concepción *se le prepara*, pero al revés, drogándole, insensibilizándole para su muerte. Los moribundos son reducidos a enfermos que, como decía Rilke, mueren intercambiamente, en 559 camas, *fabrikmassig*. Su *muerte propia* les ha sido concienzuda y deliberadamente sustraída.

Hasta aquí hemos considerado una de las actitudes actuales ante la muerte, la más usual, la que consiste en —dentro de lo posible— evitarla, es decir, encubirla y eludirla. Actitud que constantemente estamos adoptando todos, cristianos y no cristianos, y que, evidentemente, no es una actitud cristiana. A continuación vamos a hacer referencia a la segunda de las actitudes al principio enumeradas, la actitud que he llamado de la muerte negada.

LA MUERTE NEGADA.

Consiste en quitar gravedad a la muerte, en considerarla como simple *pasaje*. En los escritos socráticos de Platón, y singularmente en el *Fedón*, se presenta la muerte como una mera apariencia. La vida, dirán después estoicos y epicúreos, es como un teatro: si la representación nos aburre, no tenemos más que salir de él, pues, agrega Séneca, *patet exitus*, la puerta de salida está franca. Pasar por la muerte sería, pues, según esta concepción, como pasar por una puerta.

Importa mucho hacer referencia a esta actitud porque es tal vez a la que más propensos estamos los cristianos, sobre todo, es claro, cuando nos encontramos, a la vez, fervorosos, exultantes y con buena salud. Con frecuencia, cuando se habla de la «muerte cristiana», un entusiasmo espiritado tiende a dar poca importancia en la dialéctica vida-muerte-supervivencia al momento intermedio, al momento o, como suele decirse, a la «hora de la muerte».

Fingir demasiado fácilmente la continuidad de ésta y la otra vida, llevar a cabo, en idea, un pasaje cómodo y rápido a la inmortalidad, es otra sutil manera de eludir la gravedad existencial de la muerte. Dentro de esta línea, suele decirse que la muerte es el encuentro con el Amor y otras cosas semejantes, bellas, profundas y verdaderas. Pero no debemos olvidar que esa *fruitio* tiene su precio, que es, por una parte, una vida piadosa, pero por otra, un trago amargo, el de la muerte.

No niego, ciertamente, que quepa una actitud «natural» ante la muerte, según la cual se muera casi como se nace, en conformidad y sosiego, de acuerdo con una religiosidad que acepta las cosas como son. Todavía se ve morir así a algunas gentes en el campo. Pero temo que para nosotros, tan lejos de la naturaleza y de la naturalidad, sea ésta una actitud en realidad inadaptable. Pero entonces no tenemos derecho a fingir que la adoptamos. No tenemos derecho a negar la

muerte cuando lo que nos pasa es, sencillamente, que la sentimos lejos.

No niego tampoco que haya cristianos que, aun sin esa disposición, en cierto modo «natural», a la que acabamos de aludir, se hallen tan acendrados ya, que reciban la gracia de no ver más que la rotura de «la tela de este dulce encuentro». Pero no olvidemos que fué el mismo San Juan de la Cruz quien habló también de «los aprietos de la muerte» y quien llamó al morir «subir por el desierto de la muerte».

La verdad es que las más de las veces nos cuesta trabajo dejar el mundo y que hasta nueva orden —o nuevo orden— la muerte será siempre triste. No neguemos, pues, la realidad. En otras ocasiones hemos visto cómo una frecuente deformación del cristiano «pío» consiste en no dar toda su importancia a las empresas mundanas. Pues bien, otra posible deformación consistiría en no advertir toda la tremenda gravedad de la muerte. Y en definitiva —salvo los casos, repito, en que sea así concedido por la gracia divina—, sería otra manera de eludir el cuidado de la muerte.

LA MUERTE APROPIADA.

Las actitudes hasta aquí consideradas rechazan la muerte porque la consideran contraria a la vida. Contraria y, por tanto, ajena, extrínseca. Pero ¿es esto verdad?

Los estoicos consideraron ya a la muerte como el constitutivo mismo de la vida, si se la mira por el envés; quiero decir que hacían la muerte coextensiva a la vida, extendida a lo largo de ella, recubriéndola totalmente. «Quotidie morior», decía Séneca. La muerte no está «delante» de nosotros, sino también «detrás», puesto que desde que nacimos estamos muriendo; la «cuna» y la «sepultura» se hallan juntas, dijo Quevedo. Según esta concepción, la muerte queda totalmente incorporada a la vida, disuelta en todos y cada uno de sus momentos.

En nuestro tiempo ha habido dos grandes intentos de *apropiación* de la muerte: el de Rilke y el de Heidegger. Examinémoslos separadamente.

1) La muerte es el término, el fin de la vida; por tanto, pertenece a ella. El residuo comatoso que prolonga el acto propio de morir es, para usar el lenguaje de los matemáticos, un residuo enteramente despreciable. Por consiguiente, lo que verdaderamente importa en la muerte, lo que tiene de acto final, se puede y se debe incorporar a la

vida. Tengo que hacer de la muerte —dice Rilke— mi muerte, la muerte propia, preparada y conformada, «trabajada» (*arbeiten*) y «dada a luz» (*gebähren*) por mí mismo. Es el primer estadio —el más conocido también, el de los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge* y el *Libro de Horas*, y el que más nos importa aquí— en la concepción rilkiana de la muerte.

Su riesgo es, evidentemente, aparte el de querer «dominar» la muerte, el de caer en una especie de *esteticismo trágico*. El de que el muriente, no queriendo morir «como los demás», sino de una manera «elegida» y «artística», *se componga* para la muerte como quien se compone para una grande y dramática fiesta. Frente a esta desmedida pretensión de apropiación total del sentido de la muerte, hay que afirmar, desde el punto de vista cristiano, que la muerte no es sólo un *acto* del muriente, sino también, y sobre todo, un *destino* suyo, algo que se hace con él, que no hace él. Es verdad que también hay una apropiación cristiana —ascética— de la muerte, y por eso a tal ascética se la denomina «mortificación». Pero el cristianismo nunca ha pretendido reducir la realidad de la muerte a mera mortificación.

Las posteriores actitudes de Rilke nos interesan menos, dentro de nuestro actual contexto. En el segundo estadio de su pensamiento, al que corresponden las obras más importantes, la atención se proyecta no tanto en el lado *humano* de la muerte como en el *ultrahumano*. La «despedida» es considerada como situación fundamental de la existencia humana, y la muerte es designada con una serie de verbos —*überschreiten, übersteigen, übergehen*—, compuestos todos con el prefijo *-über*. Lo que importa ahora, sobre todo, es lo que la muerte tiene de un trascender a un «más allá» misterioso, místico y transpersonal. La muerte es alabada (*preisen*), cantada (*singen*) y glorificada (*rühmen*).

Bollnow, en su libro sobre Rilke, ha señalado un posible tercer estadio, que estaría representado principalmente por las poesías últimas en lengua francesa. Dentro de él parece concebirse una nueva felicidad de la existencia, toda mediodía y verano: una «presencia pura» que sería salvación de la muerte en el sobrenatural ser pleno y presente.

2) Heidegger, en cierto modo, y por paradójico que parezca, no está lejos de la famosa sentencia de Epicuro antes citada. En efecto, Heidegger distingue tajantemente *la muerte como hecho*, el hecho de terminar física, realmente la vida, y *la muerte como cuidado* o preocupación, el pensar anticipatoriamente mi propia muerte.

La muerte como «hecho bruto» es absolutamente inapropiable. En

efecto, con la muerte se completa la existencia justamente cuando ésta se acaba; la ganancia se vuelve simultáneamente pérdida total. Entre la muerte en este sentido y la vida no hay, pues, conexión real; a lo sumo, mera tangencia. Se trata de un hecho que —como pensaba Epicuro— *afecta a los otros* (mis familiares, mis amigos), pero *no a mí*. Por lo cual Heidegger se desentiende absolutamente de él —y ahí estriba precisamente, como veremos luego, la influencia de su reflexión sobre la muerte.

Con la *muerte como hecho* se completa —sólo para los otros— mi ser, *realmente*. Con la *muerte como pre-ocupación* se completa —para mí— mi ser, existencialmente.

La «anticipación» de la muerte, en que consiste el cuidado de la muerte —expreso, sobre todo, en la angustia—, nos permite *tener por anticipado* —es decir, de la única manera posible para nosotros— *no realmente*, es claro, pero *sí existencialmente*, nuestro *ser total*. Siempre somos ya —esto es lo característico de la existencia humana— lo que *todavía* no somos; por tanto, cuidando de nuestra muerte, nos la incorporamos. Lo que era puro «hecho bruto» se convierte en la suprema *posibilidad*. Estábamos sometidos a la muerte y nos volvemos libres para la muerte. La muerte queda así plenamente interiorizada. La muerte se convierte en acto humano, en acto libre.

Naturalmente, y conforme indicábamos antes, Heidegger ha podido incorporar la muerte a la libertad precisamente porque desdeña en ella el acontecimiento real y se desentiende de él para no retener más que el cuidado de la muerte. Efectivamente, en la muerte hay algo que es pura interiorización: el pensar en la muerte, el cuidado, la angustia. Pero también hay algo que no puede humanizarse, que está ahí, frente a nosotros, resistente y opaco, que no puede «anticiparse» con el pensamiento: es la «hora de la muerte», es el acaecimiento real de la muerte. La filosofía heideggeriana, que, en última instancia, es idealista, que está montada sobre sí misma y no sobre la realidad, prescinde de lo que se le resiste; pero eso de que prescinde sigue ahí.

LA MUERTE BUSCADA.

Fué Freud quien afirmó la existencia de un impulso tanático, de una tendencia a la disolución o impulso de retornar al estado inorgánico. Cuando este impulso se convierte en actitud, lo que sin duda ocurre a veces, puesto que hay gentes que quieren y buscan la muerte, ¿cuál es el presupuesto de tal actitud? Evidentemente, la creencia en la nada tras de la muerte. Pero la nada puede entenderse de dos

maneras distintas: bien creyendo que tras la muerte *no* hay nada, o bien creyendo que lo que hay tras la muerte es la *nada*. Es decir, poniendo el acento, bien en el «no», bien en la «nada». En el primer caso esta actitud implica la pretensión de apropiación total de la muerte. Lo positivo, que depende absolutamente de nuestra voluntad tanática, suicida, de ésta sería el «morir», una cosa más que se puede hacer: trabajar, divertirse, dormir, morir. Es la muerte-utensilio, como se ha dicho, tras de la cual *no* habría nada *más*. Pero en la nada que habría tras la muerte puede verse también algo en cierto modo positivo: el descanso para siempre en el seno del mundo, o el nirvana, o la «nada», en el sentido del epílogo del *Was ist Metaphysik?*, de Heidegger.

En el primer caso la «muerte buscada» viene a reducirse a «muerte apropiada». En el segundo, a «muerte negada».

LA MUERTE ABSURDA.

La meditación de Sartre sobre la muerte es importante, precisamente porque, merced a su radicalidad, cierra todas las falsas salidas que hemos analizado hasta aquí. Como ha escrito Pedro Laín, «a Sartre hemos de agradecerle siempre su lucidez, su radicalidad y su consecuencia». Sartre mantiene ante sí las dos caras de la muerte: de un lado, lo que la muerte es para la vida; del otro, lo que la muerte es como hecho inasimilable. Esta segunda cara es para él, como para nosotros, la más importante.

En cuanto a la primera, Sartre piensa, contra Heidegger, que la muerte, vista desde mi vida, interiorizada, no es una posibilidad mía, ni mucho menos la posibilidad suprema, sino, al contrario, la *néantisation* de todas mis posibilidades.

Pero nos importa más el aspecto que Heidegger había desdeñado, el «hecho» de la muerte. Para Sartre, la muerte, como hecho, es puro azar, contingencia, *exterioridad* y no *interiorización*. A veces nos resulta tan evidente que la muerte, efectivamente, «trunca» la vida, que hablamos en tales casos del «malogrado» Fulano o Zutano. ¿Cómo incorporar entonces a la vida lo que es radicalmente extrínseco a ella? Podría contestarse que «eligiendo» la muerte, esto es, mediante el suicidio. Pero sólo después de un imposible y sobretemporal «ver» cómo habría sido la vida, de no haberle puesto fin con el suicidio, podríamos saber si éste fué acertado o no, si acabamos la vida cuando convenía, si acertamos con la *eukairía*, con el momento oportuno.

La muerte priva a la vida de toda significación, y no es, no puede ser, una estructura ontológica de mi ser en tanto que «para mí» (*pour-soi*), sino en cuanto *pour-autrui*, a los ojos del otro. Aunque a su manera, también Sartre viene a admitir la concepción de Epicuro: *morimos para el otro*; sólo el otro puede dar sentido a nuestra muerte; sólo el otro tiene ante sí mi vida entera para disponer de ella como quiera. *Para mí, mi muerte es simplemente absurda.*

Nosotros podemos, si se quiere, morir auténtica o inauténticamente. Sí, podemos jugar a ese juego. Pero la verdad es que, además de eso, más allá de eso, morimos. Morimos, como dice Sartre, *par dessus le marché*.

* * *

Hemos ido viendo que la muerte es ineludible, innegable e inapropiable. Hemos visto también que aun cuando la busquemos y la provoquemos, no por eso logramos hacerla nuestra, ni tampoco pasar sobre ella. Y ahora, al final, ha venido Sartre a confirmarnos con tremenda energía en lo que habíamos visto.

El cristiano cuenta siempre con el hecho inasimilable de la muerte, doblemente inasimilable, tremenda contradicción de «haberse ido» y, sin embargo, «quedar ahí» residualmente, en putrefacción. La muerte trasciende a la vida, es la primera «postrimería», es un *éskhaton* o realidad escatológica, extrema, trascendente.

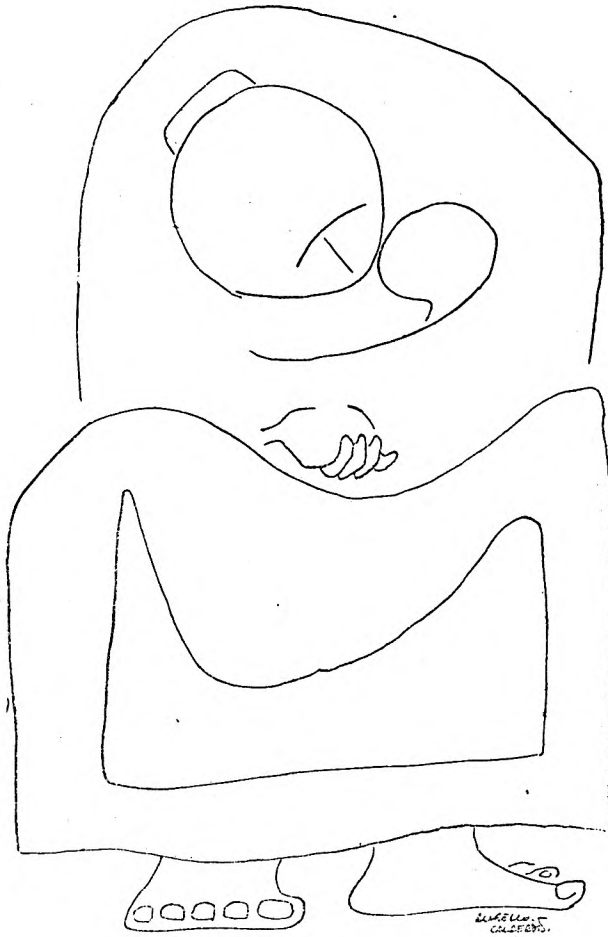
La muerte, pues, no puede ser humanamente comprendida. Pero ¿esto ocurre porque es absurda o porque constituye un *misterio*? Quizá no podamos comprender la muerte porque es ella, o mejor dicho, el misterio de que ella forma parte, el que nos ciñe, desborda y envuelve, porque es el misterio de la muerte el que nos *comprende* a nosotros. La cuestión estriba, pues, en si existe o no un misterio que nos comprenda.

Si muriésemos *ante nadie*, la muerte, en efecto, sería absurda, porque nadie podría darle sentido. Si muriésemos solamente *ante los hombres*, también sería absurda, porque éstos dispondrían abusivamente de algo que no conocieron más que en su exterioridad; dispondrían de una vida muerta. Pero San Pablo dijo: «Ninguno muere para sí mismo, morimos para el Señor.» Dios nos tiene ante Sí enteros, como nadie, ni nosotros mismos, dando el salto de sobrevivirnos a nosotros mismos, podría tenernos. Y porque morimos *ante Dios* y hacia Dios, la muerte tiene sentido.

He aquí cómo la meditación de Sartre, desvaneciendo toda clase

de ilusiones, ha sido una auténtica *reductio ad absurdum*. Después de él ya no caben paliativos, términos medios, paños calientes, ya no nos queda más que elegir, sin *tertium* posible, el absurdo o el misterio, el nihilismo o Dios.

José Luis L. Aranguren.
Velázquez, 25.
MADRID.



LOS GOZOS DE NUESTRA SEÑORA

CUATRO POEMAS NAVIDEÑOS DE
PILAR PAZ PASAMAR



I. ANUNCIACION

PAN *virginal, aceite sin mancilla.*
«Ave María, la de gracia llena»,
te saludó Gabriel, y la colmena
de tu pecho mieló la maravilla.

Tú, la más sola; tú, la más sencilla
mujer por sola y por la más serena
escogida primero que el mar, plena
como el dorado trigo en la gavilla.

Por el milagro de tan dulce boda
tomaste enorme dimensión y altura
y Dios cruzó despacio por tu sueño.

Vino Gabriel y te mudaste toda;
vino la luz y supo tu hermosura,
y llegó Dios y se fingió pequeño.

II. LA VISITA

QUE *nueva luz entra en mi casa?*
¿Qué nuevos trinos me lo avisan?
Mi vientre tiembla sacudido
por el júbilo y la alegría.

Prima María, ¿quién sostiene
tu dulce sombra, si eres niña
y está tu pecho florecido
como una flor de siempreviva?

Mira mis manos renovadas,
ayer estériles, hoy limpias,
alateantes como pájaros
que se sacuden la llovizna.

Mi negro vientre solitario
en nuevo fuego se reanima.

*Aún no ha estrenado su calor
y ya se enciende y se ilumina.*

*Oh primahermana, oh biencallada
doncella en trigo convertida,
pan de David desde que alzara
José su vara florecida.*

*Deja que toque tus vestidos,
huela el prodigio de tu harina,
ponga las manos en el sitio
donde Emmanuel se nos cobija.*

*Cedro del Líbano, amapola,
almendra dulce y recogida,
sándalo tierno y perfumado,
quinda de Dios dulce y henchida.*

*Entre en mi casa, tome asiento
la poderosa, la elegida;
mezcan tu flor de doncellez
los mil columpios de la brisa.*

*Por raíces, por azoteas,
por arroyos y por esquinas,
las aves siguen en acecho,
que ya el prodigio se avecina.*

Angeles callan de repente.

La Virgen canta ya el Magnificat...

III. EL NIÑO PERDIDO

*NO lo hagas más, hijo mío,
ya no lo hagas más.
Lo pasado, bien pasado.
La pena y el llanto atrás
se quedaron. Pero, hijo,
ya no lo hagas más.*

*Ven que te tape. Tus manos
¡qué frías están!*

*Lo sé,
no lo digas otra vez.
¡Si estaban esos ancianos
boquiabiertos! ¿Ves, José?
¡Aquella bien lo decía:
Es el hijo de María
que está hablando como un rey!
¿Ves, José, lo ves, José?
Querías que me quedara
en casa, muda y perdida,
con la negra luna erguida
posándose por mi cara.
Fué bueno que consintieras
el acompañarte. Bien
que lo comprendo y lo sé:
cumpliendo estaba la Ley
del Amor que le ha traído...
¡Ay mi corazón perdido
y hallado de nuevo!*

Ven...

*Si ya lo sé que está mal
que yo haya sentido pena
y miedo. ¡Si Tú supieras
que hasta he dudado de mí!
Ven aquí, duérmete, así.
Bien, no me lo digas más.
Deja a tu madre cantar
como cuando eras pequeño.*

*Que viene el ángel del sueño...
Duérmete ya.*

IV. SECRETO

YA VERAS
*cómo florecerá,
árbol desnudo, no llores.
Ya verás
cómo te florecerá.*

*Alondra perdida, tórtola
sin compañero, torcaz
palomita sin cobijo,
ya veréis
cómo El os encontrará.*

*Flores derribadas, tallos
inclinados. Esperad.
Ya veréis
cómo El os empujará.
Por todo lo que ha perdido
su transparencia o está
en las manos del olvido
mi Señor descenderá.
Como una nube, un alzado
vellón, se ha de derramar.*

*Sólo los hombres no esperen,
no lo comprendan quizás.
Pero aunque nadie lo entienda
y no lo sepan jamás,
mi Señor viene a quitarles
del mundo la soledad.*

*—Ya vendrá.
¡Y no le conocerán!*

Pilar Paz Pasamar.
Explanada del Hotel Playa, Grupo A, 1.º d.
CADIZ.

LAS IDEAS DE FERNANDEZ DE OVIEDO SOBRE LA TECNICA DE COLONIZACION EN AMERICA

POR
DEMETRIO RAMOS

DESDE que, en junio de 1557, aquella gran figura que fué Gonzalo Fernández de Oviedo, al apagarse el último palpitar de su existencia, cesaba en su activo papel de esperanzas y desesperanzas, de gestiones y proyectos, su memoria quedó casi reducida a la pura anécdota de la pugna con Las Casas y Pedrarias, de sus experiencias comerciales en Tierra Firme —verdadero precedente de Julián Gutiérrez— y, sobre todo, a la obra histórica que como cronista de las Indias había de resultar imprescindible. Oviedo llegó a ser, al sedimentarse con el tiempo, o mejor al desdibujarse, todo lo que fué su agitada vida, casi sólo un historiador, un formidable historiador que, por otra extraña ironía, fué más utilizado que conocido en su plenitud, ya que la *Historia General y Natural de las Indias* no pudo publicarse íntegra, salvo algunas lagunas, hasta 1851-55. De su actividad en lo referente a la empresa americana quedó latente, eso sí, su oposición a Las Casas, con lo que al encomiarse la figura del dominico, gran paladín de los indios y pregonero de la justicia, vino a creerse en la antítesis, con lo que Oviedo, para muchos, resultaba ser el enemigo sangriento de los indios y el defensor de todas las injusticias y tiranías.

No se paraba mientes, al guiarse por las diatribas de Las Casas o las frases del propio Oviedo, en que ambos estaban ligados no sólo por una comunidad de empeños en la reforma de métodos, sino en que uno y otro, en sus proyectos, llegaron a influirse mutuamente. Dado el carácter de Las Casas, no puede resultar extraño que acumulara denuestos contra Oviedo, a pesar de estar unidos en la misma empresa reformista, por cuanto en él encontraba un obstáculo que nacía de la competencia de gestión, con unas fórmulas no coincidentes con las suyas, sobre todo porque creía Oviedo preferible reformar el régimen de encomiendas, encauzarle, mejor que suprimirle lisa y llanamente, como reclamaba Las Casas.

Por esto, por la compatibilidad que entre ambos personajes hay, es forzoso reconocer, no puede resultar atentatorio a la gloria de Las Casas —ardiente y apasionado idealista— conceder el valor que se merece Fernández de Oviedo, el hombre de criterio realista en quien concurre la intención con la experiencia y la lógica política.

Para esquematizar la obra de Oviedo como activo cooperador en

la empresa americana hay que referirse, esencialmente, a tres puntos. El primero, que quizá tratemos a fondo en otro momento, se refiere a su clara noción de lo que, para el futuro, había de ser el problema de la seguridad. Oviedo entiende que puede resultar inútil conquistar el continente americano si éste no puede defenderse, si no se defiende el tráfico, es decir, la unión vital; de aquí su plan de fortalezas costeras, el primero que se presenta con carácter general, para asegurar el dominio de los puntos clave en que había de sostenerse todo el aparato de relación con España, ya que era imposible defender todas las costas, de igual manera que cualquier enemigo no podría intentar conquistar la totalidad del territorio. En los días de Felipe II las incipientes ideas de Fernández de Oviedo fueron reproducidas con mayor criterio estratégico por el plan Antonelli, con lo que indirectamente se reconocía el acierto.

Los otros dos puntos fundamentales de Oviedo, que desarrollaremos aquí, son el de su plan de la colonización santiaguista y el de su participación en la formalización de las «gubernaciones-islo», montadas sobre la base de la fortaleza-factoría que ya esbozó el propio Colón.

1. EL PLAN SANTIAGUISTA DE FERNÁNDEZ DE OVIEDO.

En las batallas de competencia desatadas en Barcelona entre Las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo, el veedor que fué con Pedrarias juega un importante papel. La posición de Oviedo es la de un equilibrado político que entiende que la solución de los problemas está no en plantearlos estrictamente en un terreno ideal, haciendo tabla rasa de todo lo existente, en un repudio absoluto, sino en buscar una solución que, para serlo de verdad, debe reunir la condición previa de ser posible; y esto sin que su actitud deje de ser de protesta contra el sistema colonizador llevado a cabo en las tierras ístmicas por el gobernador Pedrarias, actitud análoga, en cierto modo, a la que Las Casas encarna frente a los jerónimos de Santo Domingo. Tanto uno como el otro eran, pues, partidarios de reformas; pero si Las Casas es el innovador, Oviedo es el prototipo del espíritu de asimilación de viejas experiencias. Aquí está la fundamental diferencia.

El recuerdo de la función llevada a cabo por las Ordenes Militares en la Reconquista, sin duda alguna fué para Oviedo un modelo digno de tenerse en cuenta. Por eso mantiene en sus ideas el sistema de encomiendas, que fué su basamento, por creer que su viciosa práctica en América no respondía a lo injusto de la institución, sino a su

imperfecto montaje, desarraigado de una comunidad intermedia y responsable, frente al lascasianismo que prefería a su encauzamiento la radical anulación.

Para Oviedo —repetimos— el fallo de las encomiendas indianas no estaba en el sistema, sino en el hecho de que faltaba el complemento lógico de la Orden Militar. Oviedo, pues, resulta ser un tradicionalista, pagado de viejas experiencias, mientras Las Casas parte del principio lógico de que el tratamiento del indio requiere, por la inasimilación a cualquier experiencia, un cuadro nuevo de soluciones.

Si advertimos que hasta los días de Barcelona no aparece en los proyectos de Las Casas la idea de los *caballeros de la espuela dorada* y que su Orden vuelve a ser olvidada cuando intenta concertarse con don Diego Colón, no sería aventurado conjeturar que esta técnica de colonizar con el auxilio de una Orden Militar sería tomada, dado su temperamento asimilador, de otro proyectista —¿quizá de Oviedo?— o de la opinión de persona autorizada —¿quizá de Fonseca?— para hacer viables sus planes. La imperfección con que caracteriza a su Orden, en contraste con la precisión de Oviedo, es indicio evidente de que se trata de una idea ajena que incorpora Las Casas para seguir una corriente determinada. He aquí, pues, una influencia de Oviedo sobre Las Casas.

Pero, desde el plano práctico de las ideas de Oviedo, el plan de Las Casas, lejos de ser un remedio, resultaba ser tan falto de adecuación como la práctica vigente, porque si las encomiendas sin Orden Militar eran un sistema imperfecto, igualmente lo sería la Orden sin encomiendas.

Oviedo pudo presentar un plan definido y homogéneo en su petición del gobierno de Santa Marta, área más concreta también frente al desmesuramiento de Las Casas. Así, no es de extrañar que prosperara su idea, como lo demuestra la exclusión que de las tierras de Santa Marta se hace en la capitulación de Las Casas. Por eso puede escribir Oviedo que *«conçediósele; pero al tiempo de capitular, entre otras cosas —escribe él mismo—, suplicó que se le conçediessen çien hábitos de Santiago para çien hombres hijosdalgos en quien concurriesen la limpieça del linaje e otras calidades conque se suele admitir este hábito militar..., e conçediósele quanto pidió, excepto esta orden de caballeros que pedía, porque a algunos del Consejo de Su Majestad les pareció que era inconveniente e que la Orden se podría haçer muy poderosa con el tiempo en estas partes»*.

El sistema colonizador que propugnaba Oviedo era disconforme con el seguido hasta entonces, pero no tan radical como el lascasiano. El mismo le expone en rasgos generales: *«los indios que se encomen-*

dassen, fuessen caçiques, señalados con su tierra por encomienda de un comendador caballero de la Orden, e por los días de su vida; e que muerto aquel caballero, el comendador mayor deste convento los proveyesse a otros; e que estos comendadores estuviesen debaxo de la gobernación e administración de este comendador mayor e gobernador, e que este superior no tuviesse encomienda de indios más del hábito, e su encomienda fuesse el salario que Su Majestad diesse a los gobernadores, e quel Emperador, nuestro señor, proveyesse, como administrador perpetuo, cuando vacasse la tal encomienda mayor e officio de gobernación, a quien fuesse servido. Pero que aquéste, en la provisión de las vacantes de las tales encomiendas de indios, lo hiciéssse conformándose con los votos de los más caballeros de la Orden que presentes se hallasen. Siguiérase de esto que los indios fueran muy bien tractados e convertidos a la fee, y la tierra muy bien poblada de hombres de honra e de buena casta que con esperança de estos hábitos e benefiçios fueran a vivir en aquella provincia» (1).

Ante este programa colonizador, es fácil deducir la causa que impuso una rotunda negativa a las aspiraciones de Oviedo. A la llegada de Don Carlos, los partidarios de la anulación del régimen de encomiendas se lanzaron a una actividad fabulosa con la esperanza de arrancar al nuevo monarca la orden de supresión: son las juntas de Barcelona y de los predicadores y, por último, las decisiones de La Coruña. El ambiente de hostilidad hacia la institución del repartimiento de indios gana rápidamente terreno, hasta el punto de cristalizar en disposiciones como la provisión de 9 de diciembre de 1518 para el juez de residencia de La Española, Figueroa. En ella se decía que debía irse sustituyendo la encomienda por la fundación de pueblos, criterio que nuevamente se expone en la cédula de 18 de mayo de 1520 (2). En este terreno, es comprensible que la aspiración de Fernández de Oviedo tropezara con la oposición más cerrada; de aquí que debamos suponer que una de las claves del fracaso de su gestión está en su derivación hacia las encomiendas, generalmente combatidas y políticamente en trance de regresión.

Claro es que no debe olvidarse que otra faceta del plan de Oviedo era la introducción de la Orden Militar, pero también la experiencia medieval española demostró que inmediatamente caía el montaje de la caballería en un terreno nobiliar. La dura pugna que se vieron

(1) OVIEDO: *Historia General de las Indias*, libro XXVI, cap. I.

(2) Sobre este particular es de gran interés la obra de SILVIO A. ZAVALA: *La encomienda indiana*. Madrid, 1953, y *Ensayos sobre la colonización española en América*. Buenos Aires, 1944. En nuestra *Historia de la colonización española en América*, (dit. Pegaso, Madrid, 1947, cap. III, pág. 293 y siguientes, se hace una sucinta exposición sobre este particular.

obligados a sostener los Reyes Católicos para someter a su directo poder a las Ordenes no podía comprometerse en América con una reanudación de un sistema que comprometía la misma raíz de la efectiva soberanía real. De aquí que la decidida política de realengo fuera otro obstáculo para que pudiera admitirse un plan que si era armónico, también resultaba ser inactual. Téngase en cuenta que las directrices que se toman en relación con la administración de las nuevas provincias americanas giran en torno a dos postulados irrevocables: la salvaguarda del indio y el antiseñorío de tipo medieval, y esto a pesar de que, por una lógica natural, muchas instituciones o actitudes recuerden —sólo recuerden— un pasado y una experiencia del medievo. Tan es así, que la misma formalización del plan de la Orden santiaguista de Oviedo tiene análogo tinte de prevención.

En definitiva, Oviedo se desentiende de su proyecto y regresa a Indias, como regidor perpetuo de Santa María la Antigua.

2. LAS GESTIONES DE OVIEDO EN PRO DEL SISTEMA DE FACTORÍA-TIPO DE GOBERNACIÓN-ISLOTE.

En julio de 1523, Fernández de Oviedo sale del Darien rumbo a Cuba, en cuya travesía estuvo muy cerca de perder la vida. Después de una corta estancia en Santiago, alojado en la casa de Diego Velázquez, pasa a La Española, donde a la sazón estaba su buen amigo don Diego Colón, y precisamente en su compañía retorna a España el 16 de septiembre de 1523.

Los contratiempos de Vitoria y Burgos, por las intrigas de Bobadilla y Corral, no le hacen cesar en sus fundadas quejas contra Pedrarias. Éste es, precisamente, el instante crítico en que habían de esbozarse las nuevas gobernaciones de la Tierra Firme.

Inicialmente, Oviedo no se sintió tentado a recomenzar la historia de sus pretensiones, sino que, quizá por hacerse eco del sistema de factoría-fortaleza al que se avino Las Casas como resultado de su asociación con los hombres de Santo Domingo, tuvo la idea de adaptar este precedente a las posibilidades comerciales que él había ensayado con tanto éxito. Al contrario que en el caso de la Orden de Caballería, ahora es Oviedo quien aprovecha el ejemplo del clérigo, perfeccionado a su manera y sin participación de nadie, con la seguridad de que podía ser útil, seguridad de la que, en tiempos, participó el propio Colón. Es seguro que sus pretensiones las hizo llegar a la Corte con antelación a su viaje —pretensiones de las que no habla en su

Historia—, y con tal éxito que dan como resultado el asiento de 26 de junio de 1523 (3).

En este interesantísimo documento, y en mérito a sus éxitos comerciales en aquel litoral de Tierra Firme, se le concede “*hacer una fuerza a vuestra costa en la isla de Codego o en el Puerto de Cartagena*», con la que se impidieran los desmanes de que se quejaba, y «*porque allí es escala de cuantos navíos van y vienen al Darien*». En adelante, quedaba terminantemente prohibido rescatar con aquellos indios a otra persona que no fuera él en «*doce o quince leguas alderredor de la dicha Cartagena ni en las islas de Baru y San Bernardo*». Aparte de esta exclusiva, obtenía la tenencia de la fortaleza, con salario pagadero de las rentas que produjera el quinto real, más una expectativa sobre el pueblo que hiciera dentro de los límites concedidos. Para todo ello, Oviedo armaría dos barcos, uno a sus expensas y otro con cargo también a los beneficios reales, con los que se sufragaría igualmente el pasaje y mantenimiento desde España de cincuenta hombres que había de llevar. Como puede verse, hasta en el número de este núcleo base se ve la sombra del proyecto lascasiano.

Mas esta solución, que parecía feliz a las aspiraciones de Oviedo, se vió momentáneamente desequilibrada por la entrada en discusión de las pretensiones de Bastidas, que prefería a la fortaleza-factoría de signo comercial la pura gobernación de un territorio dado.

Dice Oviedo que es ahora cuando los del Consejo de Indias «*me mandaron llamar e dixéronme que a Su Majestad se pedía la gobernación de Sancta Marta; mas que porque yo la avía pedido primero cinco años avía, y era criado de la casa Real, que viesse si quería tornar a entender en la negociación*» (4). En el convento de San Pablo, de Valladolid, le mostraron su petición de 1519, y a su vista, testarudamente, repitió que aceptaría la gobernación si lo entonces solicitado se le concedía «*sin crescer ni menguar cosa alguna*». Y otra vez el tema de los hábitos le obligó a una renuncia. ¿Se trata de un puntillismo personal? Es posible creer que prefiriera Oviedo no ir a remolque de Bastidas y, al mismo tiempo, no comprometer la orientación comercial y posibles aspiraciones futuras de reproducir su plan cuando las circunstancias lo hicieran posible.

Aferrado, pues, a su idea y conformado con la tarea comercial en exclusiva por dos años, después de concedida la gobernación de Santa Marta a Bastidas, sólo se cuida de obtener una nueva licencia en marzo de 1525 que perfeccione la anterior, en la que se le da de

(3) Está publicado en *Documentos inéditos para la Historia de Colombia*, de FRIEDE, Bogotá, 1955, tomo I, doc. 10. págs. 73-75.

(4) OVIEDO: *Historia General y Natural de las Indias*, libro XXVI, cap. III.

plazo para comenzar la fortaleza todo el año de 1526, debiendo tenerla terminada dentro de 1528. En este asiento logra que la tenencia de la misma pase después de su muerte a su hijo Francisco Meléndez de Valdés; que el número de hombres que podía llevar pase de cincuenta a cien —con pasaje y mantenimiento pagado—; que tenga facultad para repartir solares una vez fundado el pueblo; que se estableciera casa de fundación cuyos derechos fueran para Oviedo, transmisibles por dos vidas más; que pudiera llevar dos religiosos para la conversión de los indios, hacer un hospital que se sostendría con cargo a la mitad de las penas de cámara y fisco, y mantener plaza de cirujano. Como ventaja económica importante se consignaba también que por tiempo de tres años no pagaran alcabala, almojarifazgo ni aduana las mercancías que allí se llevaran (5).

Pero una vez conseguido todo esto debió considerar que sería más útil redondear tales facultades con la plena jurisdicción de gobernador, lo que parece explicar que sólo catorce días después, el primero de abril de 1525, se le librara título de gobernador para poder obtener la justicia civil y criminal «*por el tiempo que nuestra voluntad fuere*» (6). Es en esta fecha cuando se da otra cédula en la que ya se habla de ir «*para hacer la dicha población y conquistar pacíficamente la tierra*» (7), término éste, el de conquista, que antes no era fácil encontrar. Por añadidura, el número de la hueste pasa de cien a quinientos, sin que se hable ya de pago por la hacienda de pasaje y mantenimientos. También el mismo día se libra otro documento por el que se manda al gobernador de Panamá que entregue a Oviedo, para artillar la fortaleza proyectada, todas las piezas que pueda, pues se tiene entendido que allí hay demasiadas.

Como consecuencia de la gestión preliminar, y por nacer la gobernación sobre la planta previa de la fortaleza-factoría, ésta no se delimita, remitiéndose en todo a lo anteriormente capitulado, lo que quiere decir que se entendía abarcaba las quince leguas a la redonda de Cartagena, con las islas de Baru y San Bernardo. Tampoco se perfecciona con la normal consignación de a quien correspondería la apelación, si al gobernador de Castilla del Oro, como sería en el caso de la fortaleza-factoría, por estar dentro de su jurisdicción, o a la Audiencia de Santo Domingo; parece que se sobreentiende lo primero, pues en el propio título de gobernador se dice que el puerto de Cartagena «*es en la provincia de Castilla del Oro*». Consideramos oportuno anotar estas particularidades como rasgos derivados del origen

(5) *Doc. Inéd. para la Historia de Colombia*, I, doc. 18, págs. 95-100.

(6) *Doc. Inéd. para la Historia de Colombia*, I, doc. 24, págs. 106-108.

(7) *Doc. Inéd. para la Historia de Colombia*, I, núm. 23, pág. 105.

o gestión, de forma tal que a este tipo de gobernación se la podría llamar «*gobernación-islote*».

Lo que resulta un poco extraño es que Oviedo, que se había mostrado tan intransigente respecto a su primitivo plan para aceptar la gobernación de Santa Marta, suplicara —quizá porque de otra manera se creyera en mala posición respecto a Pedrarias, al que había combatido con todas las armas— la gobernación de Cartagena, sin mencionar para nada su decantado sistema de colonización santiaguista, «*fuéme congedida por Sus Majestades, e diéronseme los títulos y despachos para ello muy cumplidamente, e los tengo al presente*». Sin embargo, tampoco llegó a posesionarse el inquieto cronista de su territorio, ya por la posible enemistad con Bastidas, ya por el saqueo de la isla de Codego (en la bahía de Cartagena) hecho por éste o, como escribe Matilla Tascón, a causa del temor que le había impuesto el indomable carácter de las tribus costeras.

En cuanto a la primera posibilidad, es probable que Bastidas guardara recelo o disgusto, ya por la prioridad concedida a la petición de Oviedo —quien, según el ambiente que se respira en sus escritos, venía a considerarse como árbitro y supremo definidor de los problemas de Tierra Firme—, con olvido de la preferencia que a él se le debía por el descubrimiento, ya porque viera en esto una maniobra del veedor para escamotearle la empresa.

Sobre el episodio de Codego, cuenta Oviedo que llegado él a Tierra Firme para tomar parte de la artillería de Pedrarias, con la que contaba para hacer la fortaleza de Cartagena, tuvo noticias de que Bastidas había entrado en su jurisdicción y en Codego llegaron a tomar cautivos. Por despecho, o porque viera un porvenir poco tranquilo con unos vecinos poco afectos, «*escrebí a Sus Magestades e a los señores del Consejo Real de Indias, quexándome del Bastidas; e despidiéndome de la gobernación; supliqué que la diessen a quien fuesse su servicio*».

Poco convincente es el parecer de Matilla Tascón (8), ya que no necesitaba Oviedo volver a Indias para saber el género belicoso de los pobladores de Cartagena, suficientemente conocido y por propia experiencia. Ejemplo de ello lo tenemos en sus empresas de 1522-23, pues al tiempo que comerciaba con las hachas, rescataba arcos, y «*cada día e viaje que hacían me traían tantos, que sin duda passaban de diez mill arcos los que yo tuve en mi poder*» (9).

(8) ANTONIO MATILLA TASCÓN: *Los viajes de Julián Gutiérrez al golfo de Urabá. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla*. Sevilla, 1954, pág. 5.

(9) OVIEDO: *H. G. y N. de las I.*, pt. II, libro XXVI, cap. IV, pág. 342 del II tomo. Edic. A. Histo.

Oviedo, como hombre realista, no se nos muestra como obstinado; fué rechazado su plan de las encomiendas santiaguistas en la primera época de sus gestiones y, en esta segunda, no ha querido resucitarle, sino sustituirle por otro que resulte viable y práctico.

Otra enseñanza debe extraerse de su postura, nacida de la experiencia: las gobernaciones no debían concederse con límites fijados de antemano, sin conocer siquiera el territorio en sus líneas generales; de aquí que en esta etapa, contra lo que generalmente se cree, no se divide lo conocido al capitular, para eliminar vacíos, según encaja en nuestro criterio de reparto total y de que todo territorio tiene que pertenecer a alguien, sino que se reconoce la existencia de un espacio sobre el que sería inútil establecer supuestas jurisdicciones luego no ejercidas, y se fía a la actividad de células de población concreta que, eso sí, serán luego la base de delimitaciones de ámbitos entre ellas.

En Oviedo hay que reconocer, pues, una actitud encaminada al pleno rendimiento, a la plena utilización de los territorios, frente al sistema de derechos y jurisdicciones que al comprender amplias extensiones de litoral y ejercerse sólo sobre una limitada zona, servían de tapón y obstáculo para la actividad que otros podían desarrollar en aquellas partes marginadas. Oviedo es, por consiguiente, un prototipo político, figura digna de valorarse al lado del héroe de la conquista.

Puede pensarse que, en 1525, cuando Oviedo obtiene el título de gobernador de Cartagena, creyó posible contar con una autorización para experimentar su plan santiaguista tal como Las Casas pudo llevar a cabo su intento en el área de Cumaná. Si esto es así, no hay testimonio que apoye tal hipótesis, aunque no debemos descartarla del todo. Ello explicaría, mejor que cualquiera de las soluciones apuntadas hasta ahora, el desentendimiento de Oviedo, al convencerse de lo contrario.

Pero ¿es obligado acudir a todas estas suposiciones? Creemos que no. Oviedo, repetimos, es un hombre realista, y si en 1518 brindó una fórmula de colonización territorial, tal como la dictaba una experiencia política, lo que brinda en 1523 es una fórmula de colonización económica, según las viejas ideas colombinas. Que la renuncia a la optación que se le hizo sobre la gobernación de Santa Marta se hiciera con el pretexto de los hábitos, inclina a creer en la pervivencia del viejo plan, es cierto; pero también puede ser sólo un pretexto, como ahora lo es, en el caso de Cartagena, el del saqueo de Codego.

3. EL DESAPASIONAMIENTO DE OVIEDO.

Entonces, cuando las gestiones de 1518 sobre la base del hábito de Santiago, tuvo Oviedo prácticamente concedida la gobernación de Santa Marta: *«así en lo de los hábitos e Orden de Sanctiago, como en las otras cosas; todas las quales ya estaban conçedidas en las márgenes de mis capítulos»*, escribe Oviedo, y agrega: *«porque la mía —la capitulación— se me tornó original, en las márgenes de la qual, de letra del comendador mayor don Francisco de los Cobos, e del secretario Johan de Samano, paresçerá lo que digo»* (10). Fué entonces el problema de las encomiendas lo que paralizó la negociación a última hora, y Oviedo, que no quiso polemizar, encajó la negativa y se retiró del asunto. El brindó una fórmula, acertada o desacertada, pero no creyó que su papel era el de convencer a la administración sobre dónde estaban los intereses de la propia administración; no era, en suma, procurador de parte en este caso.

Cuando en 1522 y 1523 pudo Oviedo demostrar cómo era posible el trato comercial y pacífico con los indios de Tierra Firme, entonces, ante el éxito económico, *«luego acudieron desta isla —La Española— y de la Sanct Johan e Jamayca, y también de la Tierra-Firme, otros rescatadores... e alteraron la tierra e se hicieron cosas por donde los indios mataron algunos chripstianos que tomaban desapercibidos. E assi acaesçió a un bergantín que yo e otros armamos...»* (11). Para Oviedo, por lo tanto, el síntoma de Codego era indicio que reproducía lo que en 1523 ya le sucedió: la competencia y, como consecuencia, la alteración de la tierra y el fracaso de su empresa. Con la lección aprendida, podía creer bien fundadamente que no merecía la pena ir a recoger una cosecha que si no estaba del todo preparada, llegaría a estarlo más tarde o más temprano. Entendía que su papel no era el de velar porque todos estuvieran en su sitio y cumplieran con su cometido. Y, otra vez, dejó a cada uno en su camino.

Si en el caso de Pedrarias, y en otros varios de Santo Domingo, Oviedo actúa y reclama, como procurador designado, no debe considerársele como hombre de polémica. Quizá por esto, por su fría seriedad, tales procuradurías recayeron en él. En los demás casos, en los que no representa a nadie, Oviedo se nos revela tal cual es: un hombre que teme la pasión y el embargo del apasionamiento.

No queremos con estas expresiones, que quizá suenen a laudato-

(10) OVIEDO: *H. G. y N. de los I*, part. II, libro XXVI, cap. III.

(11) OVIEDO, loc. cit. pág. IV.

rias con exceso, desvirtuar ninguno de los cargos que pueden pesar sobre Oviedo, tal como le presenta el Dr. Giménez Fernández, autorizado investigador de esta época, al considerarle afecto al clan de Conchillos y Fonseca (12) y en relación con todos los procuradores de las distintas oligarquias de encomenderos indianos, como tampoco pretendimos desconocer la gran gestión de Las Casas en otro estudio hace mucho tiempo redactado. Nuestro intento tiende, por el contrario, a despegar a Oviedo de contactos y alianzas para ofrecer un esquema de ideal siempre posible por muy diversas que sean las relaciones e intereses y por mucho que pueda merecer el calificativo de «adulador conformista» (13). Seguramente, en el anunciado tomo del concienzudo investigador sevillano se aportan datos más precisos, que son esperados por todos los historiadores de esta etapa, tan interesante como movida (14).

(12) Véase GIMÉNEZ FERNÁNDEZ: *Bartolomé de Las Casas*, vol. I. Sevilla, 1953, págs. 38, 53, 85, 265.

(13) GIMÉNEZ FERNÁNDEZ: Op. cit., pág. 97.

(14) Nos referimos al II tomo de la obra de GIMÉNEZ FERNÁNDEZ: *Bartolomé de las Casas, político posibilista, cortesano de Carlos I*, del que se adelantó un capítulo en la monografía *El Estatuto de la tierra de Las Casas*. Sevilla, Edelce, 1949.

Demetrio Ramos.

Delegación Provincial del Ministerio de Inf. y Turismo.

BARCELONA.

LIDIA, LA ENAMORADA

POR

LUCIANO CASTAÑON

AUNQUE LOS DOS tenían la misma edad, ni Lidia ni él lo sabían. Sus casas no eran vecinas, pero, con ser el pueblo tan pequeño, puede decirse que sólo estaban separadas por la distancia de una mirada.

Jugaban de chiquillos, juntos, juegos inocentes con piedras, manos, palabras: su edad no daba para otra cosa. Un poco de escuela y un mucho de dejar irse, así, el día; ni sinagoga siquiera.

Por entonces se miraban y no se veían, pero crecían y crecían, pareados; unos les iban delante y otros detrás; ellos subían al unísono, prometiendo figuras altas, firmemente derechas.

Quedaron, con la edad, sin juegos y también sin escuela, cuando sus familias, pobres, los necesitaron. Por entonces en Lidia despertábase el ansia de él. Notó que no era un estallar, sino como un florecer que siempre había estado latente en ella. Si tenía que ir a la fuente, andaba más camino para pasar ante la casa de él; miraba, primero a hurtadillas, y si no veía persona alguna, volvía la cara hacia todas las puertas para descubrir lo que deseaba dentro de la pequeña vivienda o de la carpintería, que estaba al lado. A veces, veía a alguien en las penumbras del interior; miraba más despacio, y si eran la madre o el padre de él, volvía avergonzada el rostro, dando de pies presurosamente.

Al sentir por primera vez la sorpresa líquida y roja, estuvo varios días en la cama y, tras el apaciguamiento de la madre, quedó allí, contenta, relacionando el hecho con su intenso pensar en aquel joven que quería. Aunque deseaba levantarse para verlo, gozaba estando así, tendida, con los minutos todos vacíos y con plena libertad para llenarlos de imágenes, tan fácilmente venideras. En todas ellas se veía junto a él.

Levantóse ligera y esperanzada, y por la tarde de aquel sábado, cuando lo vió en la calle bajo el sol le pareció tan hermoso como siempre. Se hablaron, y luego se preguntaba ella: «¿Por qué será así? Tan seco en contestar o hablar de lo que quiero y ese desbordamiento cuando se trata de sus cosas... Me gusta; alto, serio, bueno. Creo que les gusta a todas las mujeres.»

Todavía muy joven, a Lidia le buscó marido su familia. Tenía casi cincuenta años y era un pariente tan lejano como las tierras donde

vivía. Lidia se encerraba a llorar un llanto sin alboroto, en el que cesaban y volvían a salir las lágrimas con la congoja de pensar que debería hacer algo tan opuesto a su deseo insobornable. Cuando ya le llevaba hechos tres presentes, llegó la noticia de que el hombre, sabedor de que estaba contagiado de lepra, se había suicidado, y una adentrada alegría, de introvertido sonreír, llenó la carne de Lidia.

Ahora, de jóvenes, iban ya, ella y él, camino de mujer y de hombre, y sentía ella, por lo menos, la satisfacción de no verlo con otras mujeres. Quizá lo desearan, pero ninguna se acercaba a él. Ella sí, aunque, ciertamente, cada vez menos. Podía decirse que todo era normal, pero, a la vez, raro. En la carpintería, por ser su padre de bastante edad, casi lo hacía él todo. Por la calle tenía un andar reposado y la mirada como no parándose en ningún sitio y en todos a la vez. Si hablaba, hablaba siempre de él y de las cosas diarias, materiales, pero relacionándolo con algo no presente, vago, impreciso y, con todo, extrañamente seguro. Leía con frecuencia, comentando luego en voz alta lo leído, y veía Lidia sonreírse o alborotar a quienes le oían; unos le replicaban, otros le tenían por maniático. Durante sesenta días faltó del pueblo. Después regresó moreno y magro. La gente comentaba especialmente sus pasos, y los padres y hermanas de Lidia se burlaban de ella:

—¿Aún crees que se casará contigo?

Bajo las vestiduras, los hombres adivinaban el cuerpo armonioso de Lidia. De frente miraban siempre su velada cara; a sus espaldas, el poco de pierna que se descubría sobre sus tobillos.

Ella, en su habitación despojándose de toda la ropa, se observaba sentada. Pensaba en él, y con este pensamiento, lentamente, se acostaba. Allí, imaginándolo aún, lo estrechaba tiernamente contra sí, sintiéndose abrazada; lo llenaba de besos. Era feliz.

Pero esto ocurría en su habitación. En la calle, él le hablaba cada vez más oscuramente, más lejanamente, de sus propios deseos, y la trataba como a cualquiera de las otras, diciéndole las mismas cosas que a una niña, que a una vieja, desilusionándola. Tenía ella que volver a su soledad para imaginar las escenas que tan fácil y gozosamente le venían. Eran la alegría de su amor.

Un día, a él, lo apedrearon los hombres del pueblo. Y una mañana el pueblo se quedó sin sus palabras. Aunque alguna vez había dicho que se iría, que debía irse, los más no lo creyeron; no esperaban que dejase sola a la madre, viuda ya.

Vinieron luego los rumores. El hombre predicaba por esparcidas tierras. Lidia acosó siempre a los viajeros y mercaderes, inquiriendo detalles y más detalles:

—¿Y dónde está ahora?

—Yo lo dejé al otro lado del Lago.

Y a ella, allá se le iban los ojos del pensamiento, entreviendo junto al agua su figura delgada. Un día, sorprendiéndola, llegaron grandes rumores hasta la caligine de su cuarto. Por la calle pasaba él, seguido de hombres y mujeres. El rosario de murmullos mosconeaba en la tarde de verano, y los ojos de ella vieron cómo los de él la miraban y sonreían. Se sintió contenta.

Pero una semana después se quedó el pueblo otra vez sin él y sin aquella gente de su compañía, y fué también otra tarde en que el sol hacía brillar todo el aire cuando ella salió de su casa. Las leguas, luego, iban cansando su cuerpo, hiriendo sus pies, avergonzando su alma en las peticiones de limosna, fortaleciendo su voluntad al superar toda tentación, acrecentando su deseo en busca de aquel hombre que había amado siempre. Ahora pensaba que se lo diría todo. Le diría abiertamente que siempre le había querido bien, que la huída de casa fué por él, que por él había despreciado a todos los hombres, que se uniría a él como fuera y sin esperar otra cosa que su amor.

Si el camino que llevaba era de cuatro días, cinco tardó ella en hacerlo, alargándose los últimos como se habían apremiado los primeros. Eganim, Siquen, Betulia, Luban, Betel. Aquí ya la informaron bien y, antes de volver a andar, dejó que las aguas de un reguero lavasen sus pies dolidos. Al caminar de nuevo, presa todavía de su cansancio, lo hacía, sin embargo, muy ligeramente; ver a lo lejos las azoteas y murallas de la gran ciudad y pensar que él estaba ya cerca era una buena ayuda. El viento removía sus faldas y el polvo del camino le recubría los pies morenos, de averdosadas venas caminantes.

De pronto, y desde donde estaba, vió a toda la gente que había sobre un monte. Por curiosidad, pero también con un apremio que le apretaba la sangre, remontó su camino empinado, y allí arriba se le quedó el corazón quieto en la garganta cuando vió a El casi desnudo, sangrante, crucificado.

Luciano Castañón.
Ezcurdia, 68.
GIJÓN. ESPAÑA.

REFLEXIONES EN TORNO AL INDIVIDUALISMO ESPAÑOL

POR

ADOLFO MAILLO

Vive el hombre más en los otros que en sí mismo;
más en la comunidad que en su individualidad.

MAX SCHELER: *Naturaleza y formas de la
simpatía*. Buenos Aires, 1942, pág. 342.

I. ESTRUCTURA DE LA CONVIVENCIA

LA VIDA COMO CONVIVENCIA

Todo vivir es un convivir, por lo que el individuo, aislado y desvinculado, resulta una abstracción, como ya vió Aristóteles. Es cierto que "mi vida" es algo real, personal, intransferible, pero no considerada como cerrada, conclusa, independiente, desentendida de su doble circunstancia cósmica y social.

La filosofía tradicional, que estudiaba al hombre desligado de los conjuntos sociales en que vive y actúa, como un ser que se forma a sí mismo y en sí encuentra cuanto necesita para perfeccionarse, obedece a un enfoque parcial e incompleto del ser humano. Si la perspectiva existencial, en sus versiones cristianas, encuentra tan amplia resonancia hoy en los círculos más diversos, ello se debe a su arranque en la "situación" del hombre, situación que no supone solamente un condicionamiento espacio-temporal, sino también una cualificación interpersonal, social, determinada esencialmente por las exigencias y efectos del "estar con", donde el "otro" y "los otros" constituyen datos insoslayables para el conocimiento del hombre en sí mismo.

EL "YO" Y EL "NOSOTROS"

La equivocación del pensamiento político y social que consideraba al "nosotros" como resultado de la agregación de individuos que, bien espontánea, bien contractualmente, habían llegado a unirse en convivencia, procede de un atomismo radicalmente falso. No hay "yo" sin un "nosotros", si no lógica, si cronológicamente previo, medio insustituible de formación y humanización. El niño, privado del ambiente

familiar, en el que realiza el aprendizaje total de las reacciones humanas, degeneraría en un ser amorfo, caído más bajo aún que los antropoides, como prueban los casos de pequeños abandonados en la selva que se vieron obligados a vivir entre fieras. Ni el lenguaje, ni la posición erecta, ni la objetivación del mundo, características humanas desde un punto de vista estrictamente psicológico, pudieron aparecer en ellos (1).

Todo "yo" supone un "tú" al que se dirige, con el que mantiene contactos, del que recibe influencias modeladoras. Pero no hay «tú» que no emerja de un "nosotros", de tal manera que las relaciones unipersonales de lo que Simmel llamó la "dyada", son siempre relaciones alternantes en las que cambia a cada momento la segunda persona, de donde la modelación multilateral del ser en desarrollo por "partenaires" diversos, cada uno de los cuales mantiene con el "yo" una relación distinta, cuyas facetas contribuyeron a labrar, en la informe masa de la psicología del niño, una serie múltiple de "equilibrios dinámicos" que son otras tantas "situaciones" educadoras.

Como prueba la existencia de la familia, institución universal, bajo unas u otras modalidades, cada "yo" surge dentro de un "nosotros" y el órgano psicológico que hace posible las "recontres" innumerables que van determinando y puliendo las posibilidades reactivas del niño es la afectividad (2). Mediante los afectos, que son siempre manifestaciones intencionales dirigidas hacia otro, el niño pequeño encamina sus actos a un destinatario y ya las primeras reacciones son un "dirigirse a", en armonía con la significación social del hombre (3).

En los brazos de su madre, el pequeñín encuentra el cuidado y la ayuda sin los cuales perecería, y es el amor maternal, con la cohorte de solicitudes que le acompaña, lo que le hace crecer *en seguridad*, único modo de que afloren sus latencias y se desplieguen sus posibilidades. Esta seguridad emotiva o afectiva constituye el "clima" dentro del cual podrán manifestarse y expandirse la percepción del otro, la reciprocidad y la responsabilidad, bases de una afectividad madura y por tanto, de una personalidad completamente desarrollada.

(1) Sobre los niños-ferinos véanse: Henri Valois: *Les enfants-loups*, en «La Natura», núm. de janvier de 1955, y J. Rof Carballo: *Cerebro interno y mundo emocional*. Barcelona, 1952, pág. 211.

(2) F. J. J. Buytendijk: *Phénoménologie de la rencontre*. Desclée de Brouwer. París, 1952, *passim*.

(3) H. Schmalenbach: *Phénoménologie du signe*, en «Signe et symbole». Editions de la Bacomière. Neuchatel, 1946, págs. 94-103.

Llamamos «proceso de socialización» a la serie de vivencias y experiencias susceptibles de hacer desembocar al pequeño en una vida social normal. Sobre el escenario íntimo de la seguridad afectiva, que proporciona, por así decirlo, la temperatura propicia para que pueda surgir la relación social, van apareciendo experiencias personales, todavía preconscientes, pero de enorme poder modelador, que se tiñen con el matiz de lo agradable o lo desagradable, según satisfagan o contraríen las tendencias del niño. Todo lo que favorece la afirmación del naciente “yo” produce gratificaciones afectivas que se traducen en una vigorización del sentimiento de seguridad y dan nacimiento al sentimiento de confianza en sí mismo. Por el contrario, cuanto obstaculiza la normal satisfacción de las tendencias infantiles contribuye a disminuir aquella seguridad emocional y da lugar a oscuros sentimientos de frustración.

Hoy, después de los estudios de Goldfarb y Bolwy, sobre todo, sabemos en qué gran medida opera desfavorablemente sobre la formación de la personalidad del niño la carencia de afectos maternos, traducida en frustraciones que tienden a compensarse mediante tendencias agresivas (robo, vagabundeo, etc., etc.) (4). En el mismo sentido obran el autoritarismo excesivo, la dureza en los castigos, en una palabra: cuanto constriñe o violenta excesivamente los impulsos naturales del pequeño.

Claro está que no todo han de ser satisfacciones para él. Muchas veces habrá que oponerse a sus caprichos si no queremos dar lugar al “niño mimado”, igualmente deformado, pero en este caso por exceso de satisfacciones.

La formación de la conciencia social ha de ser fruto de la “compensación”; será necesario conjugar permisiones y prohibiciones, pero sin exigir al niño más de lo que pueda dar y convirtiéndole siempre en un aliado, aun cuando se trate de ir contra sus veleidades. Para ello son esenciales la igualdad de ánimo, la justicia y el amor. El amor, que mueve el sol y las demás estrellas, como dijo el poeta, es el talismán para esculpir el alma del pequeño. Acceder y corregir amando: no otro es el secreto de la educación.

El niño que se siente amado, aunque se vea contrariado en ocasiones, se sabe recibiendo una asistencia, un apoyo, un estímulo, que le

(4) Ver Bolwy: *Soins maternelles et sante mentale*. Genève, 1951, *passim*.

corroboran y le plenifican. Sin ellos caería en el vacío afectivo. ¿Qué podrá dar él de ese vacío interior que no sean ataques contra una sociedad que le condenó a la íntima soledad? En cambio, quien ha recibido puede dar; quien recibió amor puede amar a los demás, pues, al cabo, sólo se da lo que se recibe, y la vida social, como ha mostrado Marcel Mauss, se funda sobre el intercambio de dones (5).

Toda educación dura conduce a la frustración porque, sobre hacer imposible el sentimiento de seguridad y de confianza en sí, no permite que surja la conciencia de la reciprocidad, es decir, de la intercambialidad de posiciones entre "yo" y "tú", de donde resulta una actitud antisocial y la tendencia al dominio de los demás, pues siempre que no hay reciprocidad objetiva de puntos de vista y de posiciones sociales, hay fanfarronería, orgullo e impulsos de dominio y sumisión (6).

La socialización, recta o defectuosa, operada en el seno de la familia en la temprana edad del niño, es corroborada o rectificada luego en la escuela y en la convivencia civil.

COOPERACIÓN O COMPETICIÓN

La escuela, en sus maneras educativas, obedece siempre a la concepción y realización de la convivencia propia del pueblo a que pertenece. Si predomina en él un tipo de vida que, sin ignorar las inevitables fricciones de los apetitos y tendencias individuales, coloque en primer término las relaciones sociales de colaboración y amor efectivo, traducido en interayuda y en devoción a la justicia, los modos pedagógicos se centran sobre la tónica de la cooperación, y calificaciones, puestos, distinciones, así como tareas docentes, no sólo permitirán la vigorización del principio de reciprocidad, podando inclinaciones al orgullo, a la vanidad y a la rebeldía, sino que la fomentarán de mil formas, logrando, al final de la adolescencia, personalidades juveniles amorosamente socializadas.

Por el contrario, si en la sociedad de que se trate privan las tendencias al destaque personal, acaso producto de tempranas frustraciones; si el tono general de la vida lo da el predominio sobre los otros y una atmósfera cálida de competición y discriminación según "méritos personales", a menudo conseguimos a costa de los demás, enrarece hasta

(5) Marcel Mauss: *Essai sur le don*, en «Sociologie et Anthropologie». París, 1950, págs. 145-279. Ved también la Introducción de Claude Lévi-Strauss.

(6) Charles Odier: *L'angoisse et la pensée magique*. Neuchatel y París, 1947, y *L'homme esclave de sa inferiorité*. I. Essai sur la genèse du moi. Delachaux et Niestlé, 1950, *passim*. Vid. Paul L. Boynton: *Personalidad, su naturaleza y desenvolvimiento*, en *Psicología de la educación*, de Skinner, tomo II, pág. 723.

extinguirlo el impulso social de interayuda y cooperación, la convivencia de los adultos así formados (o, mejor, deformados) estimulará los sentimientos de envidia, venganza y rivalidad y un “bellum omnium contra omnes”, más o menos disimulado, reemplazará a los logros de una suave y fecunda colaboración social.

La observancia de los preceptos de la ley civil ofrecerá, en uno y en otro caso, fisonomía opuesta. Mientras la justicia encuentra fácilmente dispuestos los ánimos “socializados” en los países formados según los criterios antes expuestos como conducentes a la armonía de la convivencia, y la dialéctica política, encaminada a estructurar jurídicamente la sociedad pone en juego los instintos de poderío, suavizados por normas entramadas en el subconsciente social, en los pueblos defectuosamente socializados el impulso de competición y rivalidad exasperará las tendencias biológicas al poderío; la justicia no podrá dar “a cada uno lo suyo” porque una estimación subjetiva ocupa el puesto del postulado de la reciprocidad, y la convivencia presentará una fisonomía de agresividad, con pugnas y envidias mutuas, sólo débilmente enmascaradas por la necesidad de cubrir las formas legales y sociales.

II. EL INDIVIDUALISMO Y EL PARTICULARISMO ESPAÑOLES

FRICCIONES DE LA CONVIVENCIA

España ha sido siempre un pueblo de personalidades originales y vigorosas. Probablemente no hay país donde se den en número y calidad tan considerables grandes creadores y grandes conductores, ejemplares geniales de humanidad, asombro de los siglos por su indomable energía. La conquista y colonización americanas, así como las campañas contra Europa durante los siglos XVI y XVII, bastan para acreditar este aserto.

Pero, colocando aparte los magnos exponentes de la expresión literaria y artística —un Cervantes, un Fray Luis de León, un Velázquez, un Goya, por no citar sino unos cuantos—, es evidente que nuestras grandes figuras han sido, sobre todo, insignes adalides, es decir, hombres en los que la voluntad férrea se ponía al servicio del afán de poder. Ello nos indica ya que el fuerte de España es la voluntad. No es excepción, sino matización y confirmación de esta verdad, la sobresaliente actuación española en los campos de la religión. Por la unidad imperial y católica de Europa derramaron nuestros gloriosos Tercios torrentes de sangre y la excelsitud de nuestra Mística se explica, apar-

te otras motivaciones, por el ímpetu puesto en lo que uno de sus más altos exponentes llamó la “conquista del reino de Dios”, vertiendo en metáfora elocuente el ímpetu volitivo que nuestros misioneros derramaron y continúan derramando por todos los países de infieles.

¿Habrá bajo esa pujanza del querer un rico *stock* de impulsos que puedan, en algún modo, comprometer el equilibrio, siempre inestable, de la convivencia social?

En vez de dar vueltas alrededor de la respuesta, traigamos aquí unos cuantos testimonios de fechas bien diferentes. El primero, de 1589, es decir, en pleno período imperial, se debe a la pluma sesuda y sobria del Licenciado Castillo de Bobadilla en su *Política para Corregidores y señores de vasallos*. Dice así: “No hay lugar, villa ni aldea, ni pueblo, ni ciudad que no esté dividida en parcialidades y bandos y ligas contrarias, aun entre amigos y parientes, y mucho más donde hay diferencia de linaje y estados» (7).

Pocos años después, el Licenciado Pedro Fernández de Navarrete, consejero de Felipe III, se expresaba así en su *Conservación de Monarquías*: “Ha enseñado la experiencia que en España dura poquísimos tiempo la observancia de pragmáticas y leyes reformatorias, porque cualquier hombre particular hace pundonor de contravenirlas, juzgando por acto positivo de nobleza el no sujetarse a las leyes” (8).

Siglo y medio más tarde, la onda “ilustrada” proyecta sobre España sus impulsos de reforma. He aquí cómo describe don Pablo de Olavide el estado de la convivencia española en su *Proyecto a la Universidad de Sevilla*, del año 1769: “Parece que España es un cuerpo compuesto de muchos cuerpos pequeños, destacados y opuestos entre sí, que mutuamente se oprimen, desprecian y hacen continua guerra civil. Cada provincia forma un cuerpo aparte, que sólo se interesa en su propia conservación, aunque sea con perjuicio y depresión de las demás. Cada comunidad religiosa, cada colegio, cada gremio, se separa del resto de la nación para reconcentrarse en sí mismo. De aquí viene que toda ella está dividida en porciones y cuerpos aislados con fuero privativo, con régimen distinto y hasta con trajes diferentes, siendo la resulta de esta segregación que el militar, el letrado, el colegial, el religioso, el clérigo, sólo son lo que su profesión indica, pero jamás ciudadanos” (9).

(7) Licdo. Castillo de Bobadilla: *Política para Corregidores y señores de vasallos*. Medina del Campo, 1608, tomo II, pág. 298, col. 2.

(8) P. Fernández de Navarrete: *Conservación de monarquías*. Bib. Aut. Esp., tomo XXV, pág. 529.

(9) Proyecto presentado por D. Pablo de Olavide a la Universidad de Sevilla. En A. Gil de Zárate: *De la Instrucción Pública en España*, tomo I. Madrid, 1855, pág. 57.

En 1920 decía Ortega y Gasset en su *España invertebrada*: “La vida social española ofrece en nuestros días un extremado ejemplo de este atroz particularismo. *Hoy es España, más bien que una nación, una serie de compartimientos estancos*” (10).

Yo no intento sacar ninguna consecuencia de orden político de las citas precedentes. Basta a mi objeto señalar la coincidencia de todas ellas en otorgar a la convivencia social el signo de la lucha en vez del de la cooperación. Poco se precisa haber vivido para convencerse de que el español, en lugar de ayudas y facilidades, tiene ante sí, en general, una verdadera carrera de obstáculos. Obstáculos que no proceden primordialmente de la economía, ni de la falta de oportunidades, sino de la ruda competición que ha de librar con los demás para hacer obra apreciable.

En no pocas ocasiones, si posee cualidades sobresalientes, verá que sus compatriotas, en vez de sentirse satisfechos por su talento o su virtud, experimentan ante tales tesoros unos celos terribles y hasta se “acabildarán”, como dice Castillo de Bobadilla respecto de los Correidores que tenían espíritu justiciero, para erigir, frente al mejor, la “confederación de los mediocres”, a quienes parece una acusación la sola existencia del hombre egregio. Esto se llama, más que envidia, resentimiento, y no sería difícil mostrar cómo en muchas pugnas de hombres, de grupos y de estamentos, el resentimiento actúa con notable virulencia (11).

EL PROBLEMA SOCIOLOGICO

Américo Castro, en su visión literaria de la historia de España, es decir, en su diagnóstico sobre la psicología nacional, partiendo, sobre todo, del análisis de nuestra Literatura, combate la idea corriente, según la cual los fenómenos antes apuntados se deben al individualismo ibérico. Para él no se da individualismo, sino “espíritu de secuacidad” (aunque él no emplea tal denominación), en virtud del cual el español, falto de un sistema de ideas sobre lo objetivo, se entrega íntegramente a un hombre capaz de ampliar el radio de acción y aplicación de su creencia (12).

Desde la “devotio” de los viejos iberos hasta las formas recientes del caciquismo y del fulanismo, tan patentes en las aldeas y villas como

(10) J. Ortega y Gasset: *Obras completas*, tomo III, pág. 74.

(11) Véase Max Scheler: *El resentimiento en la moral*. Madrid, 1927, *passim*.

(12) Américo Castro: *España en su historia*. Buenos Aires, 1948, páginas 617-618.

en las esferas de la ciencia y la investigación o la literatura y el arte, la adhesión total a un hombre que nos asombra o nos defiende, nos protege o nos colma, es fenómeno constante de nuestra vida social. Pero el "particularismo" de cuerpo no encuentra acabada explicación con este concepto y la vida como lucha y rivalidad (Castillo de Bobadilla) o como desprecio de la ley (Fernández de Navarrete) no halla fácil acomodo en el cuadro mental diseñado sólo por la tendencia a la secuacidad.

Mas antes de buscarles una explicación es necesario detenernos un poco en el análisis de sus consecuencias. La primera es la propensión permanente a una estructuración social en "castas" más que en "clases". Cuando la vieja sociedad estamental, herencia del medievo, es reemplazada por la sociedad de clases, podemos observar cómo en España este relevo es particularmente lento, hasta el punto que estaríamos tentados a decir que hoy mismo las aspiraciones al "privilegio" y la intención estática, ahistórica, peculiares de los viejos estamentos, siguen animando subterráneamente los anhelos de anchos estratos sociales, muchos de ellos sin posibilidad de disfrutar de fuero propio (13).

Ello ocurre porque la tendencia a la casta, grupo cerrado y privilegiado, se conjuga con el deseo de ascender en estimación social, es decir, con la tendencia a la hipertrofia del «yo».

Cuando se trata de subir en esa escala, entra en juego el puro afán belicoso. Sabido es que también los "grupos de lucha" tienden a cerrarse y discriminan cuidadosamente la admisión de adeptos, es decir, de combatientes. Esta dirección se ve muy clara en el "partidarismo" español, que lleva a convertir en "hueste", presta a la lid, a todo grupo de opinión o de acción, incluso a los constituídos con fines sólo científicos o benéficos. Una especie de santo y seña espontáneo, pero muy definidor, lo constituye la denominación que sus adherentes utilizan para distinguirse de los que no lo son. Se llaman a sí mismo *los nuestros*, con un posesivo que indica claramente la fuente de belicosa avidez que nutre su espíritu. Quien no sea de "los nuestros" no merece consideración, antes por el contrario, es, en principio, un enemigo, aunque se trate de un «neutral», pues nuestro temperamento apenas admite neutralidades. «Quién no está conmigo está contra mí.» «O con nosotros, o contra nosotros.» Veleidad y exclusivismo delatan claramente una actitud de guerra. Adherirse a un grupo cualquiera es, con frecuencia, ingresar en una mesnada.

Estos grupos de conmitones —políticos, religiosos, económicos,

(13) Para los problemas suscitados por el paso de la sociedad estamental a la sociedad de clases. Véase M. García Pelayo: *El estamento de la nobleza en el despotismo ilustrado español*, en «Moneda y crédito», junio de 1946, páginas 39-57.

científicos, etc.— necesitan ocupación, es decir, “presas”, y así cuando las treguas conceden vacaciones a la beligerancia, una forma atenuada, la “crítica”, como dicen en los pueblos de Castilla y Extremadura, actúa como sustitutivo al par que como amortiguador social de tales individualismos de grupo, siempre a las órdenes de un paladín. Cuando el equilibrio no surge en el alma de cada cual, la oposición de fuerzas —huestes—, que se contrarrestan y compensan, alcanza el mismo resultado.

Esta “censura social”, origen, según algunos psicólogos, de poderosos «tabúes» que obran hinchando el «ello», es un fenómeno curioso de neutralización del «yo» excesivo. Podemos decir que al impetu desbordante de un “hiper-yo” amenazador se opone el freno del “tabú” social en forma de un “super-ego” reforzado. Ya sabemos que la naturaleza suele poner la triaca junto al veneno. Pero triaca y veneno surgen aquí de la misma fuente: afán de proponderancia y celos ante ella.

En relación con esto se encuentra el problema de la “fama”, versión popular del “honor”, sin más diferencia que mientras aquélla mira hacia la vertiente de la opinión social, éste está orientado hacia la de la propia afirmación. «Hiper-yo» y «super-ego» reforzado en íntimo maridaje una vez más.

Es de notar que en un pueblo tan propenso al destaque individual y a la centrifugación social, la fama signifique una especie de “muerte civil” para el infamado, aun en el caso de que esté libre de culpa. “El infamado, aunque no haya culpa, muerto es cuanto al bien y a la honra de este mundo”, decían *Las Partidas*, texto que se prestaría a numerosas consideraciones que no caben aquí.

Lo que es indudable es que el particularismo —de cuerpo, de grupo de intereses, de ideario— coexiste con una poderosa tendencia al predominio personal estimulado constantemente por el “espíritu de emulación” que empapa nuestra educación y nuestra vida social. Una ilimitación del querer, una especie de absolutivización de la voluntad, convierte al español en algo así como una fuerza de la naturaleza que se adensa y endurece más aún por la compacidad de la persona, su integridad, su *entereza*.

*Aquí llegó, donde otro no ha llegado,
Don Alonso de Ercilla, que el primero,
en un pequeño barco desastrado,
con sólo diez, pasó el Desaguadero,*

escribió Ercilla en el tronco de un roble de América.

Individualismo, en forma de destaques y trofeos que den honra y

fama y particularismo, como modalidad belicosa de “capillitas” y “huestes” opuestas entre sí, coexisten y se conjugan, pues son, en el fondo, el mismo fenómeno. Si a ello añadimos la subsistencia de un fuerte espíritu de conservación de las formas anteriores, siempre “venerables”, echaremos de ver la dificultad de integración radical de un pueblo tan bien dotado de originalidad y energía.

La cuestión estriba en verterlas a moldes actuales, capaces de otorgar cohesión a una raza magnífica, pero un poco reacia a entrar en las formas sociales e institucionales, cada día más amplio radio, prescritas por la hora actual.

El problema no es fácil. Se trata de saber hasta qué punto es posible sustituir el «personalismo» y el «particularismo», cuya centrifugación energética postula estructuras microsociológicas casi tribales, montadas sobre la relación mecánica y simplista dominio-sumisión, por una cooperación de ancho horizonte, basada en el “principio de reciprocidad” y regida por formas de convivencia en las que los diversos «nosotros» se impliquen y coordinen cooperativamente, en vez de vivir bajo el signo de la lucha y el menoscabo. «Aldeanidad» y «federatismo» serían las formas sociológicas que corresponderían, respectivamente, a ambos modos opuestos.

¿Será viable una integración basada en la “intersubjetividad”, en el sentido de Marcel, es decir, en la interpenetración e intercompenetración de los varios círculos y grupos sociales, en lugar de reincidir, una vez y otra, en los remedios fáciles, pero ineficaces, de la coacción? ¿Podremos reemplazar el par de opuestos polares “dominio-sumisión” por este otro “reciprocidad-coordinación”? Antes de decidírnos es necesario dar un pequeño rodeo, no sin hacer hincapié en la extrema complejidad de la cuestión.

III. RAICES Y TERAPEUTICA

DIAGNÓSTICOS

No vamos a resumir las diversas teorías emitidas para intentar explicar lo que se ha dado en llamar la nacional “decadencia”. Nuestro objetivo actual es diferente. Se trata de saber por qué España ha mostrado (al parecer siempre, si son ciertos los testimonios que más atrás hemos aducido) una manifiesta debilidad en sus estructuras sociales, junto a una riqueza impar en poderosas, asombrosas individualidades.

No conocemos intentos enderezados expresamente a despejar esta incógnita. Sólo lateralmente ha sido tocada, más desde el ángulo de la decadencia que desde el propiamente sociológico. Ortega, acaso, sea la

excepción. Para él es la escasez de los mejores, al lado de la indocilidad de los más, lo que explicaría nuestra historia. Y aquella escasez provendría del débil elemento germánico en nuestros ingredientes raciales.

Bosch Gimpera ve la causa de toda la fenomenología histórica española en la reconquista, más la divergencia inevitable de líneas de fuerza originada por la complicación de las "etnias" peninsulares.

Américo Castro, con otro propósito, piensa que el español es hombre de creencias, pero no de reflexión. "El mundo objetivado de las ideas no agarra ni prolifera en ningún país de lengua española o portuguesa, pero no por atraso ni por barbarie" (14). Para él sólo la prolongación de la acción y la creencia en otro hombre que merezca nuestra adhesión es capaz de mover al español, que "no sabe qué hacer con las ideas", según ha dicho su amigo M. Bataillon (15).

En posiciones antitéticas, es decir, muy a la española, encontramos a los "reformadores" y los "restauradores". Llamamos reformadores a quienes creen que bastarían medidas educativas y políticas para renovar y replantar la existencia nacional con arreglo a bases más eficaces. Desde Picavea y Costa a Laín Entralgo y Antonio Tovar, la lista de los reformadores sería muy extensa.

Los restauradores opinan lo contrario. No designo con este nombre a los partidarios de la vuelta de la monarquía, sino a los que, buscando la solución a nuestros problemas, miran hacia atrás en vez de hacia delante. Para ellos, España ha sido enajenada, adulterada, maleada porque se ha obstinado en seguir ideas políticas y sociales extranjeras, en lugar de conservar sus viejas tradiciones. El seísmo producido por la imitación extranjera es el origen único de cuantas dificultades encuentra.

Esta vuelta a la tradición, que mirada filosóficamente, esto es, viendo su esencia última, se emparenta, históricamente, con el mito de la «edad de oro», situado a la espalda del tiempo, y, por otra parte, se relaciona psicológicamente con el "espejismo de la lejanía" del viejo que considera felices los tiempos de su juventud, no puede convencernos, aunque tenga una buena porción de verdad, más por lo que dice relación a la moral que por lo que atañe al pensamiento. En un pueblo tan consuetudinario como el nuestro, tan puro en sus matrices físicas y éticas más hondas; por otro lado, lo que importa es preservar las actitudes y reacciones profundas, aunque los vestidos se acomoden a los cambios impuestos por la historia.

Además, ¿no es radicalmente antihistórico, es decir, opuesto a la

(14) A. Castro: Ob. cit., pág. 528.

(15) M. Bataillon: *Erasme et l'Espagne*. Paris, 1937, pág. 25.

evolución de vida de los pueblos, soñar con cualquier estado idílico conquistado mediante un "retorno"?

Mas aquí nos asalta una de las modalidades más interesantes de nuestra mentalidad y que más chocan con la conciencia histórica (no historicista). La extrapolación que se opera frecuentemente de actitudes y valoraciones aptas para el pensamiento religioso al enfoque de realidades de orden profano. Cuando esto se da, y se da muchas veces, un quietismo a-racional obnubila el pensamiento, y el concepto de inmutabilidad indiferente al tiempo suplanta ilegítimamente a las nociones de acomodación y cambio, peculiares de lo histórico. Son innumerables las confusiones que ello origina.

Pensando en ellas y en su raíz, damos la razón a Ludwig Pfandl al decir: "El apasionado escrutar en el alma nacional, el ensimismamiento no individual, sino colectivo, que preocupa hace tantas generaciones a ciertos guías espirituales de la moderna España, es una participación en la herencia de la mística" (16). No sé si por ahí llegaríamos a Miguel de Molinos, en una exacerbación del "ensimismamiento", pues Santa Teresa y San Juan de la Cruz poseían viva atención hacia las cosas de este mundo, bien que sólo como apoyos para alcanzar la eterna bienaventuranza.

LAS MOTIVACIONES PSICOLÓGICAS

¿Explica mucho la tesis del anti-racionalismo español y, por consecuencia, la de su predominio efectivo? Tema es éste que precisaría mucho más espacio del que prudentemente podemos emplear aquí. Resumiendo puntos de vista necesitados de más amplia explanación, diremos que habría que distinguir entre afectividad y afectos. Más aún, en nuestro caso, entre afectividad e instintividad. Es posible que a veces las tendencias vigorosas den la impresión de realidades afectivas siendo sólo impulsivas. Creemos que en el español sobresale, en particular, el brío del querer. En esto es posible que no tenga igual en el mundo.

Pero el querer tiene muchas acepciones y no es lo mismo "querer hacer algo", esto es, "querer a alguien". Aun en este último supuesto sería conveniente discriminar entre querer-tendencia y querer-sentimiento. Sólo este último edifica relaciones sociales.

Es cierto que el predominio volitivo suele presentar siempre un correlativo déficit racional, sobre todo cuando la voluntad, como ocurre

(16) Ludwig Pfandl: *Historia de la Literatura nacional española en la Edad de Oro*. Barcelona, 1933, pág. 68.

aquí, es más un “fiat”, que un “non fiat”, esto es, cuando la voluntad dicta un “sí” que es un proyecto de acción o de decisión, o la decisión misma, acción que puede ocupar el lugar de la reflexión, porque así como el sabio duda y con frecuencia se abstiene de obrar, de modo análogo el hombre de acción se entrega muchas veces a la actividad por la embriaguez de la acción misma.

No olvidemos que la voluntad es, ante todo y esencialmente, una voz que dice «no» a impulsos e instintos. Unamuno la llamó «noluntad», palabra con la que ha definido últimamente Paul Ricoeur (17).

El fuerte del español no es tanto la reflexión como la acción, pese a la abulia que le atribuía Ganivet; una acción movida, de acuerdo con lo que acabamos de decir, más por la pasión (impulso, tendencia) que por la voluntad propiamente dicha. Pero ello no explica la tenuidad de nuestras relaciones sociales. Todo depende del propósito a que se dirija el impulso. Cuanto más antisocial sea, es decir, más primitivo, más destructora, socialmente hablando, será la acción. Y lo es en un país donde suele considerarse como ofensa el disentimiento.

La explicación se encuentra en la afectividad. Pero a la luz de lo que expusimos al principio, ¿no se tratará de una afectividad “yoísta” esto es, desviada?

Hablando con objetividad absoluta, el español medio más bien adolece de menoscabo que de exceso de afectividad. Cierto es que su “sentido del hombre”, más fuerte que en pueblo alguno, le lleva a actos verdaderamente admirables de afección y sacrificio. Pero su sensibilidad afectiva es, en general, débil. Las cosas delicadas y bellas despiertan en él escasas vibraciones emotivas, salvo excepciones. Necesita emociones fuertes para sentirse embargado. Los niños, en cuanto tales, no le entusiasman. El «intimismo» de nuestra lírica es débil o pasional.

Ello explica su querer de corto horizonte, y su apego a lo próximo, junto a cierta dificultad para enamorarse de las ideas abstractas. Su afectividad, ligada a la vida impulsiva, pero no emancipada hacia lo «sensible intelectual» le vincula al ambiente próximo —familia, grupo, clase, partido—, por lo que es el más «doméstico» de todos los hombres, así como bastante inepto para lo cívico. ¿Es que existe oposición entre el “creyente” y el “ciudadano”, como piensa Américo Castro? No lo creo. La creencia, en cierto modo, se opone a la reflexión abstracta, al raciocinio sistemático. Es una modalidad del “asentimiento”, es decir, del “pensar afectivo”; pero no es contraria a la amplificación

(17) Paul Ricoeur: *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, 1949, pág. 204.

progresiva del círculo de las vivencias teñidas de afectión; al contrario, le es afín. Catolicismo es universalismo.

La prueba primordial de que existen en el español síntomas de "frustración afectiva" la encontramos en el predominio de la avidez y la posesividad en sus reacciones. La avidez explica su tendencia a la apropiación, que no cristaliza en hurtos necesariamente, pero se manifiesta con gran frecuencia en la inclinación a vivir como patrimonio la función que desempeña, o, lo que vale igual, a considerarse "dueño de la parcela en la que, al trabajar, sirve". El funcionario público en vez de sentirse «servidor» de la sociedad se considera «propietario» de una porción de ella. Desde el mal humor con que suele acoger la presencia de consultantes hasta una interposición de la jerarquía que tiende a acentuarla «hacia abajo», tanto como a debilitarla «hacia arriba», son muchas las formas que adopta su visión «patrimonial» del servicio público y su dificultad para elevarse al concepto y devolución del bien común.

La agresividad, abierta o veladamente, colorea infinidad de manifestaciones de la vida social. La propensión al destaque personal hace prácticamente imposible el trabajo en equipo (18). Allí donde, por toda clase de motivos, debería esperarse una colaboración más estrecha, encontramos frecuentemente reacciones de disgusto, inclinaciones a la oposición y a la colocación de obstáculos. «¿Quién es tu enemigo? El de tu oficio», reza el proverbio español. Y la convivencia podría simbolizarse en una cucaña en la que todos, más o menos, han puesto materia lubricante, y que cada cual ha de subir solo, entre la alegría mal contenida de los espectadores cuando nos ven descender sin alcanzar la meta y la pena envidiosa de los que contemplan el triunfo. Cada uno se siente competidor y no colaborador de los demás.

Waldo Frank, en su *España virgen*, dice que "la mente española ha venido a ser como una mente infantil" (19). Sin asomo de matiz peyorativo podríamos aceptar esta opinión. La psicología clínica acostumbra a decir que cuando no se alcanza una etapa del desarrollo psíquico, éste queda detenido en una fase anterior, o bien se vuelve a ella a consecuencia de una regresión funcional. Todo parece probar que el español medio no ha alcanzado la etapa de la reciprocidad afectiva, a lo que se debe su *egocentrismo* —diríamos mejor que su individualismo—, su sentimiento íntimo de frustración y la necesidad de com-

(18) Cuando se reúnen varios españoles para realizar una tarea, sobre todo si es de carácter intelectual, puede ocurrir una de estas dos cosas: o se someten todos al «mando» de uno, que tiende a eclipsarlos, o se distribuyen el trabajo por trozos, tantos como «colaboradores». La implicación recíproca de sus puntos de vista en la obra *común* resulta poco menos que imposible.

(19) Waldo Frank: *España virgen*. Madrid, 1950, pág. 260.

pensarlo mediante agresiones y apropiaciones. Utilizando un concepto de Bleuler, que Piaget emplea mucho, podríamos decir que tiende al "autismo", fase de la evolución que se caracteriza por el "yoísmo" de las tendencias, la inclinación a una modalidad individualista y mágica del pensamiento y la dificultad para una socialización verdadera.

LA TERAPÉUTICA EDUCATIVA.

No estará de más declarar expresamente que todo lo anterior va dicho con ánimo descriptivo (20). En manera alguna creemos que el español sea una modalidad inferior de hombre. Por el contrario, en muchos aspectos profundos —humanismo espontáneo, espiritualidad, sentido del honor— aventaja a la mayor parte de los tipos históricos y actuales. Lo que no debe cegarnos para reconocer sus fallas sociales, único modo de procurar neutralizarlas mediante una eficaz acción correctora.

Después de lo dicho, fácil es comprender que nos inclinamos hacia una educación de corte terapéutico, tomada a gran escala y no limitada al uso de determinados métodos de enseñanza, como piensa el "pedagogismo" corriente. Una educación que unifique y coordine las solicitudes de la Pedagogía y la Política.

Habría que comenzar por modificar los criterios prácticos de educación familiar. Allí donde el instinto maternal y paternal no basta a mitigar los rigores de una fuerte tendencia al mando, que lleva a convertir la crianza en mero adiestramiento deshumanizador y antisocial, habría que acudir para dotar de conceptos claros la mente de padres y madres. El niño no debe ser un esclavo, ni un sometido, sino un colaborador de su propia educación. Destruir con despego o violencia sus sentimientos de seguridad e imposibilitar el nacimiento de la confianza en sí mismo mediante una relación de sumisión —el par conceptual "mando-obediencia" a que nuestros intelectuales, incluso Ortega, tienden a reducir la convivencia humana— es incapacitarle para una vida social normal y fecunda, hundiéndole en la sima de la frustración, la apropiación y la agresividad, origen de la debilidad de nuestras estructuras sociales.

En cuanto a las instituciones educativas post-familiares sería necesario sustituir el principio de la emulación y la competición por el

(20) El «pensar afectivo», propio del español, tiende a involucrar en sus inicios descripción y estimación, con predominio de lo valorativo sobre lo explicativo. Ello aclara muchas confusiones y contiendas intelectuales en España.

de la cooperación y la interayuda, de tal modo que el ambiente escolar comience por hacer nacer relaciones sociales auténticas, para lo cual el maestro, de cualquier grado, será mucho menos un *jefe* que un *amigo*, más un psicólogo que “comprende” que un dómine que adoctrina y castiga. Mucha “vida social” habría que llevar a los recreos, a las excursiones, a las actividades extra y peri-escolares, tanto o más formativas que las clases y los estudios. Los campos de juego y deporte socializan mucho más que las explicaciones doctorales y las discriminaciones de puestos y recompensas. Estas, por el contrario, deberían ser atenuadas. Una propensión señorial y competitiva, que roe nuestra convivencia toda, impulsan al maestro y al profesor a fomentar la vanidad del bien dotado al par que hundan al infradotado en los complejos de inferioridad. Urge corregir esta óptica funesta. La educación está para *elevar a todos*, cada cual según sus posibilidades, pero no para alzar a unos sobre el pavés mientras otros son ignorados o despreciados. Una enseñanza así opera de un modo brutalmente anti-social. ¿Hay algo más significativo a este respecto que la “trinca” en las oposiciones a cátedras?

No hay vivencia de la justicia sin “reciprocidad psíquica”, pues si las personas no son moralmente intercambiables no hay posibilidad de aplicar la “igualdad ante la ley”. Por ello, sería preciso que la vida social ofreciese ejemplos de justicia distributiva y no de logros conseguidos por caminos competitivos. Entonces la tendencia a sobrevalorar el poder cedería ante la cooperación para realizar los valores del saber y el amor, el servicio y la lealtad.

El bien particular sería menos considerado y servido que el bien común. Con lo que el *mérito objetivo* sustituiría, en la selección social, a la *afección interesada*, causa permanente de desorganización de la convivencia.

INDICACIÓN FINAL

Lamentaríamos que se nos atribuyese una concepción utópica, muy alejada de nuestro temperamento. Igualmente debemos hacer constar nuestra oposición a cualquier tipo de socialismo político. Ni utopía ni socialismo hay en las líneas que anteceden. No hay socialismo porque, pese a nuestros anhelos de «socialización», en cuanto *disposición* psíquica para la convivencia social, creemos que la cultura y la vida obran en cada hombre, sujeto de responsabilidad y destinatario de la salvación.

No puede haber utopía donde se reconoce el carácter complejo e

intrincado de los hechos sociales, con respecto a los cuales no cabe más actitud que la de intentar modificarlos, fervientemente, pero con prudencia, en colaboración con ese aliado de toda empresa humana: el tiempo.

El diría en qué medida es viable un enfoque para cuya puesta en práctica contamos con un gran "handicap" inicial: la resistencia del español a obrar con arreglo a ideas. Pero también esto sería modificable porque, si bien se mira, en vez de decadencia, España es un pueblo virgen, cargado de posibilidades para el futuro.

Nuestro optimismo se funda en la convicción de que nunca hemos dispuesto de un sistema educativo concebido a la escala necesaria. Sólo ha habido dureza, competición y formalismo a todo pasto. Pero desarrollar esta afirmación y sentar las bases de un programa educativo eficaz exigiría otro largo ensayo.

Adolfo Maillo.
Ministerio de Educación Nacional.
Alcalá, 34.
MADRID

LA PINTURA EN NUEVA YORK: ESTEBAN VICENTE

POR

DARIO SURO

LAS OBRAS expuestas por Esteban Vicente en la Rose Fried Gallery señalan una importante dirección en la pintura abstracta de Norteamérica. Vicente entra con ellas en una fase de su arte donde la madurez y la serenidad controlan muchos de los resabios extrapictoriales tan en boga en la pintura abstracta norteamericana contemporánea.

La crítica de Nueva York ha recibido con verdadero entusiasmo las obras recientes de Vicente. Dore Ashton, del *New York Times*, ha penetrado en algunas de sus cualidades más sobresalientes, no obstante haber señalado, como uno de los críticos de la revista *Art News*, puntos de contacto de la pintura de Vicente con Goya.

Nada más alejado de Goya que la pintura de Vicente. Goya es, ante todo, un pintor expresionista. En la mitad de su carrera, cuando irrumpe con cierta manera impresionista de pintar, él estaba influenciado por Velázquez. Creo que es fácil recordar muchos de sus mejores retratos; algunos de ellos pintados con una maestría y con una penetración psicológica poco igualadas en la historia del retrato occidental, donde abundan los grises y rosados de Velázquez. Recordemos, de paso, la pasión de Goya por Velázquez con palabras del propio Goya: «No reconozco por maestros más que a Velázquez, a Rembrandt y a la naturaleza.» Más tarde, se separó de Velázquez al entrar en su fase expresionista, con sus dibujos y grabados y con sus pinturas de la «Quinta del sordo».

En Goya encontramos, desde el primer momento de su carrera, aun en el período de influencia velazqueña, una deformación propia del expresionismo. La pintura, en este caso, no es la pintura por la pintura misma; la pintura viene a ser una exposición objetiva de ideas interiores, relacionadas directamente con el individuo como persona, por un lado, y como creador, por el otro. Con esto quiero decir que el pintor está dentro del cuadro, participa dentro de su acción. El es el cuadro mismo. La pintura deja de ser pintura pura para convertirse en autobiografía pintada.

En Velázquez, sin embargo, como en muchos de los pintores impresionistas, el pintor está fuera del cuadro. El pintor se sabe callar, más vale decir se sabe ocultar: no participa en la acción del cuadro.

Crea el cuadro, pero lo deja solo. Deja que la pintura actúe por sí misma. Es la pintura en constante movimiento. Ella misma se dirige. Esto es lo que yo llamaría autopintura. Por eso en *Las Meninas*, de Velázquez, como ya señalé en otra ocasión, los colores se mudan, son viajeros. Nunca pude ver dos veces el maravilloso perro de *Las Meninas* con el mismo color.

En la pintura de Esteban Vicente observo las mismas características que he señalado más arriba. Vicente está ausente del cuadro. El ha creado el cuadro, él ha pintado unas formas rectangulares, él ha *tirado* esas formas en un espacio que no es fondo, en un espacio que no es aire, en un espacio que es el espacio que Vicente ha creado para situar sus formas rectangulares, más bien quiero decir sus formas primitivas, ibéricas o etruscas. No hay duda de que Vicente ha madurado estas formas al definir su estado presencial. Ellas viven por ser verdaderamente formas, por ser imágenes que hablan su propia lengua, y no imágenes traductoras de la vida del pintor. Y éste ha sido, precisamente, el sacrificio de Vicente: dejar que estas imágenes se identifiquen por ellas mismas; salvarse con ellas del peligro de identificación; liberarse, en pocas palabras, de la tan llamada personalidad del pintor, para crear la personalidad de la pintura misma. Y esto lo ha aprehendido en forma misteriosa (pero simplemente expuesta, no quiere decir expresada) de Velázquez (impresionismo) y de Mondrian. De este último toma su elemento formal, el rectángulo; pero el rectángulo él lo desintegra, lo primitiviza, lo iberiza. Toma de él su *contenido*, más bien la medula del rectángulo. Como sabe extraer del impresionismo de Velázquez el impresionismo desnudo, y la esencia, también, del impresionismo francés.

Por esta razón no creo que pueda haber en Vicente expresionismo. El hecho de que él sea un producto de la escuela de Nueva York, de la escuela donde abunda el expresionismo abstracto, o donde el expresionismo abstracto es caracterizada tendencia, no quita que Vicente, dentro de ella, participe de otra dirección: el impresionismo abstracto.

El hecho de que Vicente use una técnica desenfadada (pinceladas amplias) no quiere decir en ningún modo que esto sea expresionismo. Recordemos los últimos cuadros de Monet, donde la técnica es suelta, amplia, como la que usó Manet en sus últimas obras. Y si nos vamos un poco más lejos, ¿existe una técnica de pincelada más abierta que la usada por Velázquez en sus últimos cuadros? Sin duda alguna este desenfado no es de tipo expresionista, no es la expresión lo importante en este caso. Es la ruptura de la pincelada, el rompimiento del color, lo que crea imágenes ópticas: impresiones.

Con los furiosos colores de los «fauves», la organización mental del Cubismo (vuelta a Leonardo) y con el Expresionismo, el impresionismo fué silenciado; estuvo, durante mucho tiempo, en el campo de los «outsiders», se le consideró como algo superficial, como pintura meramente óptica, científica. Nada más inexacto, porque creo que algunos de los momentos más culminantes de la pintura occidental son el retrato del Papa Inocencio X, de Velázquez (impresionismo puro del barroco); el Bar de Folies Bergeres, de Manet; la Grande Jatte, de Seurat, y los últimos cuadros de Monet, en los cuales, este último, recoge toda la historia del impresionismo al proporcionarnos obras donde la función objetiva de la pintura misma es el color, el color como la materia más intensa y más profunda del espíritu.

No quiero terminar esta breve noticia sin dejar de señalar que la misión de Vicente ha sido grande. Se ha guardado de los «originalismos». No se ha salido de la tradición y dentro de la tradición ha renovado, o por mejor decir, ha descubierto lo nuevo, al dejarnos una pintura profunda, en la confusa mentalidad de un público que ignora lo que la pintura ha sido y lo que la pintura es.

Darío Suro.
661 W. 180 St. Apt., 4-C.
NUEVA YORK (N. Y.)



LECCION LIRICA DE COLOMBIA

POR

OSCAR ECHEVERRI MEJIA

Al R. P. Félix Restrepo, S. J.

ABRO ESTE MAPA de Colombia, y toco
su cuerpo, como isla, rodeado
de los mares eternos de Balboa y Colón
y del océano quieto de los Llanos.
Su cuerpo, que defienden de esas aguas
—como diques de roca y de verdura—
los ciclopes callados de los Andes.
Su cuerpo, agreste y dulce, dividido
por la líquida herida del río Magdalena.
Su cuerpo, que semeja un barco cuya proa
es la Guajira, donde se confunden
el coral y la perla con la sal,
la llanura y el bosque con el indio y la sed.

*Esta es Colombia, Venus brotada de las olas;
su destino es acuático, y suspira
anclada entre sus altas cordilleras
y su nieve y sus valles,
y un pie que apenas roza el Amazonas,
mientras ríos de nombres musicales
la incitan para el viaje entre sus ondas:
el Atrato, el Vaupés, el Cauca, el Caquetá,
el Otún y la Miel, el Mira, el Risaralda,
el San Juan, el Quindío y el Micay,
el Patía, el Baudó, el Sinú, el Orinoco.*

*Aquí una raza oscura y misteriosa
esculpió la leyenda de El Dorado
al crear con sus manos el milagro
de su desnuda y clara orfebrería.
Aquí duerme su sueño de doncella
la esmeralda que piensa que es un mar sumergido,
y conviven el tigre y la paloma,
y la nieve perpetua y el cactus. En los páramos,
el frailejón levanta su ternura
como un mástil de lana;
y en las cumbres esperan como labios
la papa, bautizada por los quichúas,
con la bandera azul y blanca de su flor
ocultando su pulpa entre la tierra;
la pera con su forma de campana;
la curuba —granada sin cantores—
y la manzana trémula de zumos.*

*En los valles
el trópico prepara sus frutas: la papaya,
que en su pulpa amarilla nos da el sol en tajadas;
la piña femenina, de duro corazón;
el mango, que resume la tierra en su sabor;
la pitahaya, que finge una tortuga
trepando por los muros con su carga de almíbar,
y el lulo, ese pequeño universo de miel.*

*Aquí crece el café, con niñez de esmeralda
y breve juventud de uva y de cereza;
su elixir viaja hasta el confín del mundo,*

*llevando el nombre de la Patria escrito
en la pizarra móvil de su jugo.*

*El maíz, cual regalo de América a Europa,
cuyos granos sonrien como niños,
y la caña de azúcar, con su talle
doblado hacia el dulzor igual a una mujer;
el aguacate —pera de los trópicos—,
el cacao moreno y deleitoso;
el tabaco,
que destila el insomnio y da a los sueños
su cuerpo grácil construído en humo.
Y en su entraña —corriendo como sangre—,
oscuro y codiciado, está el petróleo.*

*Esta es Colombia. Aquí está su Santa Marta
—reflejando su rostro en la bahía—,
guardando para siempre
el último destello del genio de Bolívar.
Y Barranquilla, a la que el Magdalena
trata en vano de hundir sus cimientos de arena;
Barranquilla, que ve pasar entre sus aguas
la imagen de la Patria eternizada.
Y Cartagena,
de piedra y ola, con perfil de espuma,
de cara al mar, rodeada por la historia,
edificada en rocas y heroísmo.
Y Medellín, en su pequeño valle,
con su cielo colmado de altas chimeneas
y su aire azul y puro, sostenido
por las manos pequeñas de la orquídea.
Y Bogotá, donde llegara un día
Jiménez de Quesada a conquistar un reino
y hallara en cambio su cabal destino,
antes que de guerrero, de letrado;
Bogotá, que forjara entre sus claustros
la libertad, las leyes, la poesía.
Bogotá, que sumerge sus pies en la Sabana
como en un mar inmóvil de verdor.*

*Como un bambuco, lleno de ritmo y armonía,
está Ibagué, de alegre corazón,*

*y Tunja, pensativa entre su niebla,
y Pasto, en su campiña, como un fruto;
Neiva, que ve nacer el Magdalena;
Bucaramanga, patria de los árboles;
Quibdó, de piel oscura, descalza entre la selva,
y Montería, estrella en el cielo del mapa.*

*Manizales, enhiesta en una cima,
con su rostro copiado en una nube
y ese aire transparente que el Ruiz pule y aviva.
Y Cali, que es un cámbulo, a la orilla
de su cielo, y parece una doncella
mirándose en el Cauca eternamente.
Y Popayán, tallada por el tiempo
como escudo y coraza de Colombia.*

*Aquí hay antiguos pueblos donde España
dejó el rastro indeleble de su paso
en una torre, en una callejuela,
en una plaza de castizo nombre:
Mariquita, Mompos, Cartago y Honda,
asidas en silencio a un recodo del tiempo.*

*Belencito, en la entraña del acero;
Chiquinquirá y su Virgen morena y colombiana.
Barrancabermeja,
flotando entre las aguas subterráneas
del océano viscoso del petróleo,
vibra a la sombra verde de la selva;
y al pie de sus colinas,
como joya esculpida por los indios,
está Zipaquirá, con su aire de égloga
y su iglesia brotada de la sal.*

*He aquí el Valle del Cauca y su paisaje,
que parece pintado por María,
y donde cae la luz sobre las cosas
como si se posara una paloma;
el Valle, en cuyo cielo ondea la guadua,
palmera que se curva
en busca del efímero espejo de las aguas.
Y la Sabana,*

*con las espadas múltiples del trigo
blandiendo al aire su dorado filo;
espejo del aroma, el eucaliptus,
y el pino silencioso,
que se yergue en un pie como una torre;
surtidor invertido, el Tequendama,
volando entre las manos de la brisa.*

*Esta es Colombia, en medio de sus altas montañas,
donde acendran los árboles su sombra y su madera;
donde la orquídea abraza
al tronco como una mujer enamorada.
En sus nevados vive la nieve prisionera,
erguida en soledad como flor inmortal;
el del Tolima, el Ruiz, el de la Sierra
de Santa Marta y el Santa Isabel.*

*Colombia, como un potro por la ilímite pampa
del porvenir; puerta del Nuevo Mundo,
pulso azul del mañana.
Patria del agua al par que del relámpago,
como un pájaro canta en la rama de América
y la mece en las ondas de la gracia
con su viento inmortal, la poesía.*

*Esta es Colombia, en fin, flor arrancada
al jardín del misterio por España,
doncella de los sueños de Bolívar,
y corazón temblando de futuro
en el pecho del mundo de Colón.*

Oscar Echeverri Mejía.
Embajada de Colombia.
MADRID.

CUATRO POEMAS

DE

RICARDO PASEYRO

ANIMAL DE LA NOCHE

*Soy animal nocturno.
Ando por ese mar cerrado, oscuro,
tan despierto y tan cierto de pupila,
que la distancia entre mi ser y el aire
se extravía.*

TIERRA REDONDA Y GRANDE...

*Tierra redonda y grande, te confirman
mis andares, sola y sin asidero,
tambaleante en el aire, aventurera,
siempre lejos de Dios y de la estrella.
Reina de las montañas,
caer, caer a pique en el abismo,
rodar de tumbo en tumbo, y dominada,
recibir como un látigo en la frente
el empujón del ritmo que te lleva;
eso te corresponde, amante ciega,
pródiga esclava de un brutal señor.*

LOS PLANETAS

*¡Monótonas esferas,
asnos, bueyes de arar en el vacío
adivinado!
¡Máquinas una vez limpias y sanas
—libres, sueltas de rienda—
cuando ningún mirar no las miraba!*

LUZ EN MADRID

*Tarde firme y sutil como su cielo
de Velázquez: ¡pintura de las nubes,
velo trémulo,
profundidad sensible de las horas!
... Mi corazón se aquieta
dulcemente seguro en esta luz
que me rodea.*

FUNDAMENTOS TEORICOS DE LA REPRESENTACION POLITICA

POR

MANUEL ALONSO GARCIA

LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA como problema, presenta en su resolución determinadas dificultades, derivadas, una de ellas, de la necesaria transposición de voluntades, y nacidas, otras, de la necesaria armonización entre la voluntad del representante y la del representado. El punto de partida, por consiguiente, en orden a un enjuiciamiento adecuado del problema de la representación, está en las siguientes preguntas: Primera: ¿Cómo puede hacerse que una comunidad compuesta de un conjunto de individuos, es decir, de pluralidad de voluntades, cada una de las cuales encarna una personalidad individual y física, pueda gobernarse? Segunda: ¿Cómo puede conseguirse, supuesta, naturalmente, la existencia anterior, la referencia de unas voluntades a una voluntad? El planteamiento de la representación política, centrado en estas dos preguntas, encuadrado dentro de estas dos interrogantes, hace referencia, forzosamente, a dos cuestiones fundamentales de toda teoría política: la primera de ellas, el principio de autoridad; la segunda, el de la autonomía individual. En otras palabras, autoridad y libertad, como conceptos centrales de todo pensamiento político y de toda realidad política, se nos vuelven a aparecer, vuelven a hacérsenos patentes, presentes, cuando abordamos un problema central de la vida política como es el de la representación. La autoridad, en cuanto que la representación se ejercita para llevar a cabo un principio de autoridad; el problema de la autonomía individual, en cuanto que la cuestión de la representación política trata de resolver la referencia de un grupo de voluntades a una voluntad y de solventar, por consiguiente, y en consecuencia, la cuestión que nace de la posible privación de la libertad individual que radica en cada uno de los individuos miembros de una comunidad y su sustitución por la voluntad de uno sólo, que, en definitiva, va a ser el que va a estar dotado del principio de autoridad. La referencia necesaria a la comunidad política nace, pues, como consecuencia inmediata y evidente, de este doble juego de autoridad y de libertad.

En el seno de todo problema de representación política hay algo que toca también necesariamente a cuanto alude al problema de la soberanía estatal—en el Estado se comprende la verdadera forma de

comunidad política—, soberanía estatal que enlaza inmediata y directamente con el postulado de la libertad política y con el problema de la voluntad del Estado. Se trata, en definitiva, de que hay que buscar cuál sea la expresión genuina y auténtica de la voluntad del Estado, por una parte; por otra, se trata también de ver la forma de que la participación de los miembros que componen el Estado o, si se quiere mejor aún, de los miembros que integran la comunidad política, participen en las tareas públicas o de gobierno. La comunidad política, en cuanto realidad unitaria de una misma acción, exige, por un lado, la expresión auténtica de la voluntad estatal; por otro, la incardinación de esta genuina expresión en quienes integran el pueblo, su identificación con éste. En tercer término, se requiere de los miembros competentes de ese Estado, de esa comunidad política, participen en las tareas propias a través del doble juego de la autoridad que dirige la comunidad y de la libertad de los individuos que componen e integran la referida comunidad.

Correspondencia entre autoridades y autonomía individual o libertad, por un lado, y soberanía estatal y expresión de la voluntad genuina del Estado con participación de los miembros de la comunidad en éste, por otro, constituyen, esquematizado inicialmente, el cuadro de principios antecedentes y necesarios para llegar a una verdadera y esencial comprensión de lo que sea el verdadero problema de la representación política.

Con Orlando hay que tener en cuenta que la representación política como concepto y, aún, como práctica, es preferible a cualquier forma de gobierno: Monarquía o República. Cualquier forma histórica en que se concrete la posibilidad de gobierno de un pueblo, admite el sistema representativo. La representación está, por consiguiente, por encima de las formas de gobierno; es algo que se refiere esencialmente al sistema y no a la forma. Sin que quepa la menor duda acerca de que el mejor gobierno será aquél que permita el gobierno directo; sin embargo, dentro de las modernas comunidades políticas es imposible concebir la existencia de una forma directa de gobierno, puesto que las Asambleas populares no pueden determinarse en ningún caso con un carácter multitudinario tal, que sea posible pensar como realmente cierta la existencia de una forma directa. De aquí que haya de entrar forzosamente en juego, a lo largo del pensamiento, de la historia y de la práctica políticas, el concepto de representación. Representar puede entrañar un triple sentido. Representar es o expresar una cosa por otra, o reproducir algo real, o bien sustituir algo por otra realidad distinta. Representar significa, en primer término, hacer presente algo que no lo está. Como ha dicho Sánchez Agés-

ta, la representación política, desde este punto de vista, equivale a la sustitución pública entre dos existencias diferentes. La representación política, con arreglo a un concepto que trate de englobar la expresión de una cosa por otra, el fenómeno de reproducción y el concepto mismo de sustitución, es, en nuestra opinión, la sustitución de unas voluntades por otra voluntad distinta que asume su función en las decisiones de orden político.

Claramente se deduce de este concepto que el doble problema de la representación política está, por un lado, en que la asunción que una voluntad haga de las voluntades de los demás, sea una asunción, diríamos, genuina, auténtica; es decir, que entrañe una verdadera expresión de lo que quieren aquellas voluntades a las cuales se representa. Por otro lado, el problema segundo de la representación política estriba en cuál haya de ser el valor atribuible a las decisiones adoptadas por la voluntad del representante. Lo cual enlaza directamente con una cuestión fundamental de toda teoría política: la legitimidad. No cabrá atribuir valor ninguno a las decisiones adoptadas por el representante, si este representante no ha sido legítimamente designado, o si, legítimamente designado, no ejerce su función con legitimidad. La cuestión relativa a la legitimidad de origen y a la legitimidad de ejercicio, cuestión de rancio abolengo dentro de todo el pensamiento político, caballo de batalla, sin duda alguna, de todos los problemas fundamentales de la teoría política, enlaza así directamente con el problema fundamental de la representación política. Puede, en principio, pensarse, sin gran temor a errar, que existe un valor absoluto de las atribuciones del representante, cuando éste ha sido legítimamente designado por los representados, y cuando en el ejercicio de sus funciones cumple legítimamente con la voluntad de éstos. Doble legitimidad, de origen y de ejercicio, que, dentro del terreno político, hay que exigir transponiéndola también a la función que se señala como típica del representante.

Entramos ahora en otra cuestión que es la relativa a los posibles fundamentos de la representación. No vamos a hacer, ni mucho menos, una enumeración exhaustiva, ni un análisis detallado tampoco, de cuáles sean cada uno de los supuestos o, mejor aún, de cuáles sean cada una de las múltiples teorías que por las distintas corrientes del pensamiento se han ofrecido para tratar de justificar o de fundamentar el fenómeno de la representación política. La primera de ellas, quizás la que en el orden histórico ha tenido también una primera manifestación, es la conocida con el nombre de teoría del mandato imperativo. Tiene una clara ascendencia jurídico-privada y su significación y su sentido están íntimamente ligados a la doctrina de lo que la represen-

tación es en el derecho privado. Según la doctrina del mandato imperativo, en cuatro palabras, el representante en la vida política no podría ir más allá de donde alcanza la voluntad expresamente manifestada de sus representados. El representante habrá de limitarse, por consiguiente, a cumplir las decisiones *según el mandato imperativo que ha recibido de sus representados*. Una segunda manifestación es la teoría de la delegación del poder, con arreglo a la cual el representante lo que habría recibido del representado, o de los representados, es una delegación de poder, todo lo amplia que se quiera, pero con una vinculación directa y estrechísima entre la voluntad de aquél y la de éstos, de tal forma que en cualquier momento puede afirmarse la existencia de un cordón umbilical que sostiene la conexión estrecha entre la voluntad del representado, que actúa delegando su poder, y la del representante, que se limita a recibir esta delegación. Una tercera manifestación está en aquel grupo de teorías que, escapando ya del derecho privado, y rompiendo, por consiguiente, con los moldes de la doctrina del mandato imperativo y de la delegación de poder, tratan de fundamentar el fenómeno de la representación, con un sentido eminentemente racional. Aquí, la doctrina de la voluntad general de Rousseau, según la cual la genuina representación de la voluntad de los representados está en la voluntad de la mayoría, que actúa y opera como voluntad real. Añadamos a éstas la teoría del mandato nacional de Sieyès, según la cual la Nación, el Parlamento como representante de la Nación, recibe la voluntad de los representados, es decir, de la comunidad política, y son los diputados o parlamentarios los que, a través de esa legitimidad de representación, ejecutan sus funciones correspondientes; la teoría jurídico orgánica de Laband, según la cual los representados no dictan una serie de funciones sobre atribuciones con arreglo a las cuales hayan de cumplir su cometido los representantes, sino que se limitan única y exclusivamente a designar a aquellos que consideran mejores en el cumplimiento de los deberes; y, por último, la teoría, no ya tanto racional cuanto irracionalista, del pueblo aclamante de Carl Schmitt, que inaugura todo el sistema representativo del período nacional-socialista, según la cual no se da en realidad un fenómeno de representación, sino un fenómeno de identidad o de presencia entre las voluntades del representante y representados, identidad que lleva consigo un triple orden de exigencias para que pueda hablarse de una verdadera y auténtica representación: la necesidad del caudillo que la encarna, la del Führer que representa la voluntad de los miembros de la comunidad presente, la de que a esta representación se le dé cierto aire de publicidad, y la de que responda, además, a un fenómeno de espontaneidad que nace como consecuen-

cia de la adhesión libre que los miembros de la comunidad prestan a este Führer, o conductor, o caudillo, que se identifica plenamente en su voluntad con la voluntad de sus representados. Cabría también, indudablemente, encontrar un cierto fenómeno de hilación, una cierta cohesión entre el problema de la representación política tal y como se desenvuelve en la teoría y en el pensamiento político y la famosa doctrina de los modos tradicionales del ejercicio del mando de Max Weber.

No cabe la menor duda de que en la teoría de Max Weber, los modos de ejercicio del mando, que responden, como es sabido, a las denominaciones de modo tradicional, modo democrático y modo carismático, entrañan, en cierta manera también, una evidente doctrina de la representación política. En efecto, el modo tradicional del ejercicio del mando es, como se sabe, según Max Weber, aquel que se apoya, precisamente, en que quien manda representa mejor el cauce de valores tradicionales e históricos que constituyen el sedimento y la fuerza de solidez de un pueblo determinado. Con arreglo a esta interpretación, no cabría tampoco la menor duda en afirmar que la representación tradicional operaría por virtud de un fenómeno, según el cual existiría un enlace entre la voluntad de los representados y del representante, enlace fundado, ni más ni menos, que en la vinculación existente entre ambas voluntades, en cuanto que la del representante es la que mejor personaliza y encauza el conjunto de valores tradicionales de la comunidad a la cual pertenecen los representados. Con arreglo al modo democrático de ejercicio del mando, éste se caracterizaría precisamente porque hay una vinculación entre quien manda y quien obedece, fundada en una directa asunción de la voluntad de los que obedecen en relación con la voluntad del que manda, por una especie de pacto implícito o expreso entre unos y otro. Cabría hablar también así de una representación por vía democrática, fundada tal representación y resuelto el doble problema de la representación, es decir, el de la genuina asunción de la voluntad ajena y el del valor atribuido a las decisiones así adoptadas, en que se trata en todo caso de un fenómeno de adhesión de las voluntades de los representados a la voluntad del representante, manifestada aquélla en un sentido de aproximación que se traduce en la realidad de una adhesión implícita, una adhesión diríamos democrática, de las voluntades de los representados a la voluntad del representante. Por último, el tercer modo de ejercicio del mando es el que el sociólogo alemán denomina carismático. Tal mando, tal vinculación entre el que manda y el que obedece, está fundado, como es sabido, en que quien obedece ve en quien manda una serie, una totalidad de cualidades, de prendas personales, de caris-

mas, en definitiva, que inducen a prestarle su confianza y su adhesión sin reservas. Hecha la transposición también de este modo de mando carismático al problema de la representación política, cabría señalar que el fenómeno de identidad que advertía Carlos Schmitt en la teoría de la representación no es ni más ni menos que un fenómeno que se funda, que se apoya, que descansa en el carisma del representante al cual le otorga toda, enteramente toda, su confianza y su poder el representado. Javier Conde, entre nosotros, en su obra sobre la representación política precisamente, ha distinguido cuatro modos distintos de representación política: la representación política como representación de valores, concepto éste que parte de la idea de pueblo como unidad y totalidad determinadas por una comunidad de valores objetivos; la representación política como principio de actualización de la unidad política, idea ésta que parte del concepto de pueblo como unidad política que puede ser actualizada, bien por el principio de identidad, bien por el principio de representación; la representación política como medio técnico de actualización de la voluntad general, apoyándose para ello en el concepto del pueblo como unidad preexistente basada sobre una totalidad de ordenaciones naturales y sociales e individualizada por una unidad activa de decisión; por último, y en cuarto término, la representación política como emanación espontánea ligada íntimamente a todo el fenómeno totalitario y que parte del concepto de pueblo como unidad corporativa.

Entrando, y para resumir ya, con un final constructivo y esquemático acerca de la idea esencial de la representación, tal y como nosotros entendemos que podría construirse con arreglo a una concepción teórica de la misma, y tratando de buscar la fundamentación teórica de esta representación, hay que convenir en lo siguiente: La representación política es evidentemente una institución necesaria. He aquí el primer fundamento teórico. La representación política es una institución necesaria y, por consiguiente, el primer fundamento teórico de la representación está en ser la expresión de la voluntad de una comunidad. Esta expresión no puede realizarse individualmente por cada uno de los miembros de ésta, mientras que es necesario en todo momento tratar de dar expresión a esa voluntad por algún cauce o alguna vía. La única, posiblemente, es la representación política en cuanto que la vida política es una realidad innegable, que no podemos orillar, ni podemos eludir; en cuanto que esta vida política, dentro de las comunidades, se constituye sobre un principio de autoridad que lleva consigo la exigencia de un gobierno de las comunidades, y sobre un principio de libertad que ha de tratar en todo momento de conectar la necesaria autoridad con el indeclinable fenómeno de manifestación

libre de la voluntad del individuo. La vida política, en cuanto que exige y lleva consigo estos dos principios, es una realidad que debe ser ordenada según un tercer postulado, tercer postulado que responde en su motivación esencial a un fenómeno de tendencia natural existente en el hombre, cual es el de la solidaridad. El hombre está precisado, necesitado de convivencia. Esta convivencia debe ejercitarla gobernado y orientado por una autoridad; desenvolviendo su cauce de libertades, pero dentro de un orden. Y no cabe la menor duda de que la expresión de la voluntad del individuo es un cauce de opinión mediante el cual podrá conseguirse en todo momento la realidad de conjunción de aspiraciones de la autoridad en el cumplimiento de su cometido, de la libertad de realización de las posibilidades individuales y de la solidaridad en cuanto manifestación conjunta de una tendencia natural existente en el hombre. Esta expresión de la voluntad que se manifiesta a través de la representación política lleva consigo la conjunción de un interés común que ha de privar sobre el interés individual, porque aparte de ser pura conveniencia de la sociedad, tiende, y es el fundamento necesario para el más perfecto desarrollo del cauce de posibilidades de la vida individual. Naturalmente, todo exige, para su más justo y perfecto ordenamiento, un conjunto o núcleo de garantías establecidas por el régimen político que, asentadas sobre la base del respeto a la autoridad, no disminuyan, ni desnaturalicen en ningún caso, el cuadro de posibilidades individuales, y tiendan, por otro lado, a hacer posible ese fenómeno de convivencia que hemos matizado como fenómeno natural y tendente, existente dentro de las comunidades.

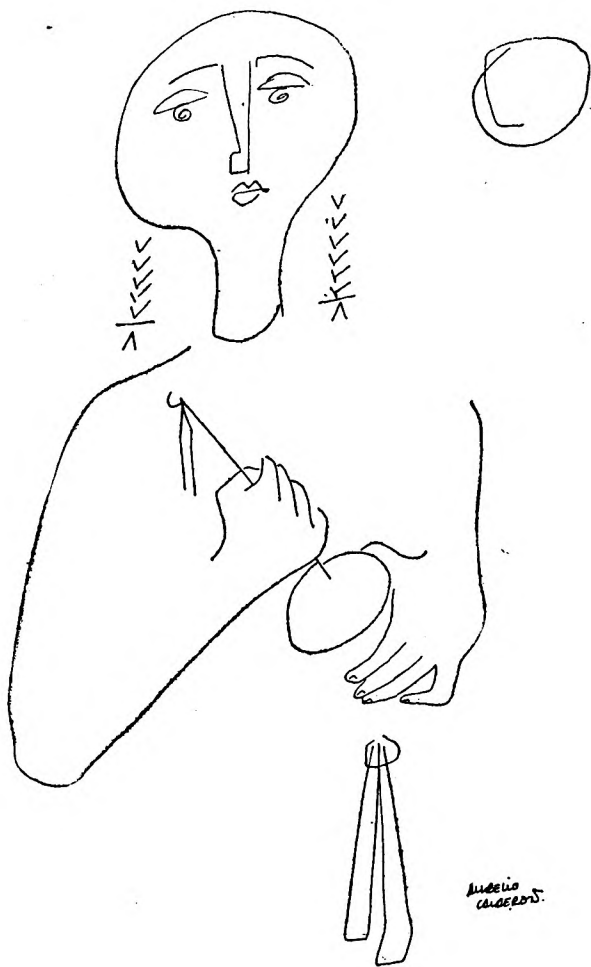
La vida del hombre, la vida humana, se conforma dentro de las comunidades políticas con arreglo a un cuádruple orden o una cuádruple esfera de actuaciones que vienen señaladas, a nuestro juicio y de una manera esquemática, por estas cuatro realidades: la realidad social, la realidad política, la realidad profesional y la realidad territorial. En otras palabras, el hombre, más que miembro de una sociedad, vive dentro de una comunidad política, ejercita una profesión u oficio determinados y vive o habita en un territorio, dentro de una demarcación geográfica y no ya puramente nacional, sino municipal o provincial. Este cuádruple orden de esferas en el cual se desenvuelve la vida del hombre, permite, en todo caso, referir el concepto de representación política al cuádruple orden de exigencias en las cuales se traduzca con toda claridad ese fenómeno de representación. La primera de ellas es, sin duda alguna, la realidad social, entendida en un sentido muy amplio. La representación política ha de llevar al hombre las posibilidades necesarias para que éste exprese su voluntad

como miembro de una sociedad a la cual pertenece, en un doble orden de exigencias, en un doble orden de instituciones: instituciones sociales de base territorial e instituciones sociales de base no territorial, instituciones que, respondiendo a la tendencia natural existente en el hombre a vivir en sociedad, lo sean dentro de una demarcación territorial, e instituciones que, respondiendo también e igualmente a esa tendencia social, lo sean sobre base no territorial. Hemos hablado, en segundo término, de la realidad profesional. La realidad profesional es algo a lo cual el hombre no puede hurtarse. El hombre desenvuelve actualmente su vida, gran parte de su existencia, a través de un marco profesional. Ejercita un oficio, cumple un cometido, desarrolla una función; en definitiva, el hombre es sujeto de profesión. En cuanto sujeto de profesión, ello lleva consigo la existencia de grandes estructuras profesionales, la articulación profesional de la vida moderna, dentro de la cual los colegios de tipo profesional, o las grandes concentraciones de tipo sindical, son ejemplos de manifestaciones muy claras y patentes de hasta dónde y con qué fuerza se puede manifestar en los momentos actuales la incisión sobre la vida social de la realidad profesional en la cual el hombre se desenvuelve. De aquí que la representación deba llevarse a cabo también dentro de los ámbitos profesionales; en otras palabras, que toda comunidad política, si quiere asegurarse una realidad de existencia lograda y eficaz, una realidad pacífica de convivencia, ha de hacerlo teniendo en cuenta las grandes estructuras profesionales, las grandes fuerzas u organizaciones sindicales a través de las cuales se manifiesta hoy uno de los sectores más potentes de la vida y de la tendencia y de la realidad existencial del hombre. Estas articulaciones profesionales han de integrarse dentro de la vida política moderna y han de manifestar su actuación y su voluntad a través de los distintos fenómenos o de los distintos momentos en los cuales el hombre lleva a cabo el ejercicio de su vida profesional. La tercera de las realidades es una realidad territorial. El hombre vive, entre nosotros, dentro de un Municipio, en el seno de una provincia. Hay articulaciones territoriales y hay articulaciones de estructura combinada, es decir, articulaciones que, siendo de base territorial, tienen un matiz profesional o, a la inversa, articulaciones que siendo esencialmente, y por su naturaleza, profesionales, pertenecen o llevan a cabo su ámbito de actuación dentro de una demarcación territorial determinada. En todo caso, en uno o en otro, con estructura simple territorial o con estructura donde el territorio entre como un elemento más, la realidad territorial es algo a lo cual hay que dar entrada dentro de cualquiera de las articulaciones representativas de la vida política moderna. Por último, cabe hablar de una realidad política a la cual

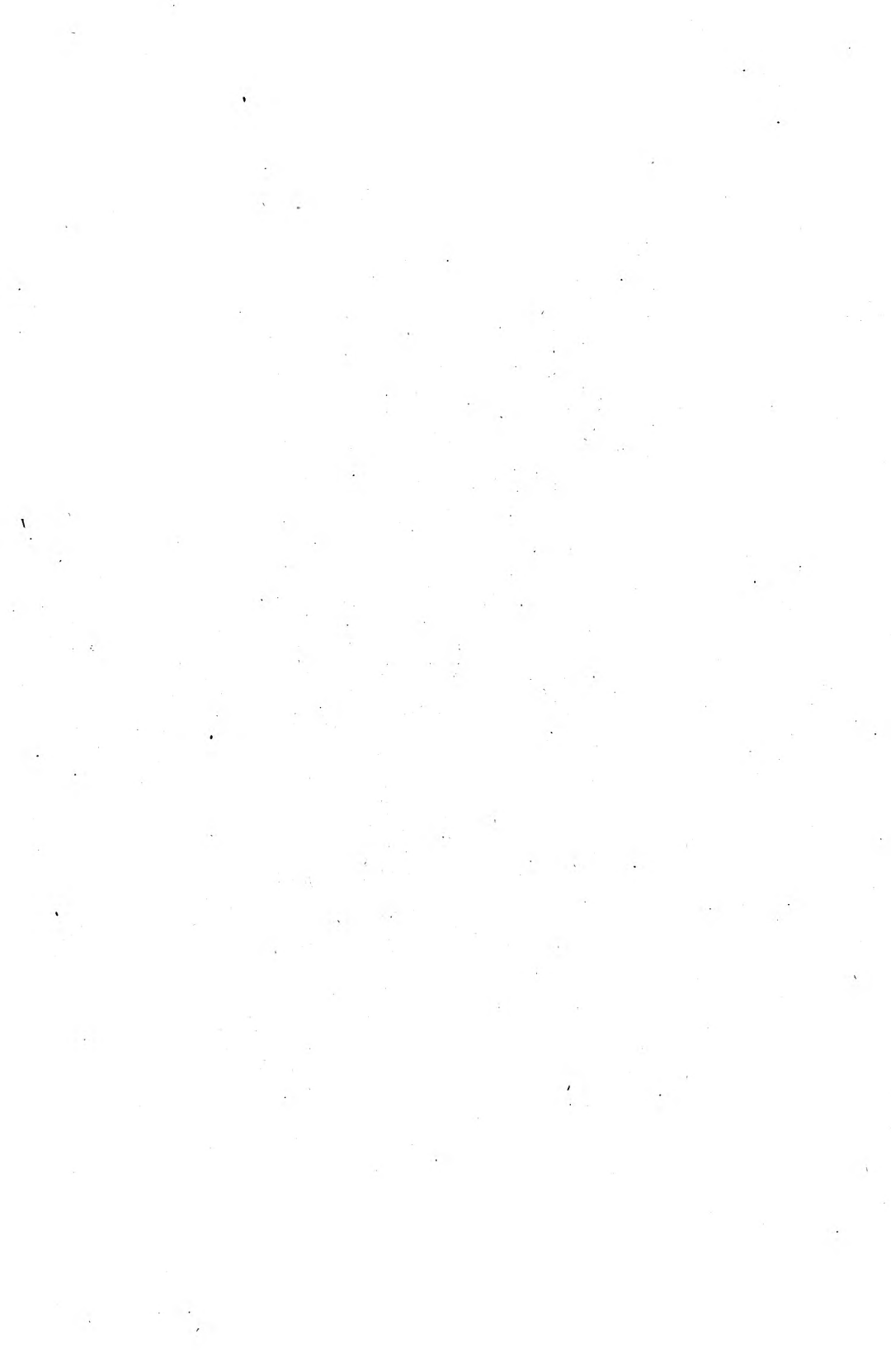
también el hombre incuestionablemente pertenece. El hombre tiene una ideología determinada, matiza sus preferencias o sus repudios en torno a una u otra idea, diferente de aquélla. En cualquier caso ha de tomarse partido. Llámese partido político, o désele otra denominación, no cabe la menor duda de que la voluntad del hombre se manifiesta, en cuanto a sus preferencias políticas, por cauces diversos. De aquí que sea un error todo intento de monopolizar o tratar de monopolizar, orientando por un cauce único o encauzando por una vereda exclusiva, las distintas voluntades en las cuales o con arreglo a las cuales la expresión de la preferencia del hombre se manifiesta. De aquí también que sea forzosamente necesario hablar de partidos políticos o, si se quiere utilizar otra expresión, de tendencias organizadas dentro de la vida política de una nación, debidamente controladas y encauzadas, para que, en todo caso, respondan al genuino sentido constructivo que toda tendencia política debidamente organizada debe y puede tener. Esta tendencia política del hombre es la cuarta de las vías o cauces a través de los cuales ha de matizarse el fenómeno de la representación. Fenómeno social o realidad social, fenómeno profesional y realidad profesional, fenómeno territorial o realidad territorial, fenómeno político o realidad política, son cuatro grandes vías a través de las cuales ha de articularse, necesaria y forzosamente, una genuina, verdadera y auténtica representación política. El sistema, indudablemente, tendrá muchas ventajas y no estará carente, ni mucho menos, de graves inconvenientes. En cualquier caso, hay que hacer frente a él y no olvidar, de ninguna manera, que la representación política es forzosamente necesaria, que no hay gobierno justo allí donde no hay gobierno representativo, es decir, donde no hay un gobierno que responda a un auténtico cauce o sentimiento de opinión, y que lo hay allí donde el gobierno sea una traducción efectiva de la legitimidad de origen y de la legitimidad de ejercicio, que se consiguen y se manifiestan precisamente a través del instrumento, de la vía de la representación. Lo que hay que alcanzar, por consiguiente, y de aquí quizás el último y más sólido fundamento de toda la representación política, es que, primero, la voluntad de los miembros de la comunidad sea una voluntad efectiva y que pueda recogerse por quienes tengan la responsabilidad de gobierno de esa comunidad, y segundo, que esta voluntad, este enlace entre los representados y el representante, trate de recoger, sobre todo, las manifestaciones sociales de la vida de aquéllos, manifestaciones que se traducen en el cuádruple plano, al cual ya nos hemos referido, de lo social, lo territorial, lo profesional y lo político. Y que todo ello sea como una manifestación sólida y evidente de un principio de eficacia en la vida política, y la consagración

efectiva y plena de que se ha llegado a la coordinación de los dos principios esenciales, de autoridad y de libertad, pudiendo así responder a las preguntas claves de todo el fenómeno de la representación política, que eran, según se recordará: ¿cómo puede conseguirse que una comunidad se gobierne? y ¿cómo puede conseguirse la referencia de unas voluntades a una voluntad? Con lo cual se habrá dado cima cumplida, a través de esa autenticidad de representación, a los dos problemas que van ligados íntimamente al fenómeno de la representación, que son: el de la genuina asunción de la voluntad ajena por parte del representante y respecto de los representados, y el del valor atribuido a las decisiones adoptadas por el representante sin discusión y sin reservas desde el momento mismo en que esa representación se haya llevado a cabo por cauces en los cuales se recojan las manifestaciones esenciales de la existencia de los representados.

Manuel Alonso García.
Galileo, 108.
MADRID.



BRUJULA DE ACTUALIDAD



Nuestro tiempo

EUROPA E IBEROAMERICA

Digamos algo para terminar este capítulo (*) sobre «la América que llaman *latina* —la frase es de Menéndez Pidal— por Haití y las Guayanas»; quiero decir, esa parte importantísima del Continente americano, que se extiende entre Méjico y el Estrecho de Magallanes, compuesta por naciones que hablan las lenguas peninsulares.

Sería un grave error que Europa la considerara como una esfera de influencia estadounidense. Se trata de pueblos independientes y soberanos que, a pesar de los fuertes lazos económicos que los ligan a los Estados Unidos, están aún más vinculados a España y a Portugal, y, por lo tanto, a Europa. Por la Península Ibérica pasan los caminos de América del Sur. El Océano no es un foso que parte en dos nuestro mundo luso-hispánico, sino una ruta que le une. Españoles y portugueses estamos obligados, por un sagrado imperativo histórico, a reivindicar para los pueblos iberoamericanos, que fueron y seguirán siendo prolongaciones de la europeidad, un puesto de privilegio en el Occidente unido.

Por lo mismo, para las relaciones de Europa con Iberoamérica, importa menos la desunión europea, puesto que la realidad objetiva de esas dos Comunidades transoceánicas: la hispano-americana y la lusobrasileña, hermanadas ambas entre sí, llena bien el cometido y puede llenarlo aún mejor en el futuro. Nada debe temer de ellas, por otra parte, el resto de las naciones europeas, como tampoco los Estados americanos del Norte, puesto que Hispanidad y Lusitanidad no son comunidades raciales excluyentes, sino abiertas y generosas, que se ponen al servicio de la Humanidad total.

Muchas veces ha sido explicado así a éste y al otro lado de los mares. Vienen al caso unas citas expresivas del prestigioso profesor argentino Mario Amadeo (1): «Cuando la unidad europea adquiera personalidad jurídica, Hispanoamérica deberá buscar con ella una íntima inteligencia en las relaciones de poder. Un estrecho paralelismo en la acción entre el bloque europeo y el bloque hispanoamericano per-

(*) Pertenece al trabajo «Europa ante el mundo atlántico», ponencia presentada por su autor al VI Congreso Internacional del C. E. D. I. (El Escorial, junio 1957) y reproducido recientemente por la revista *Política Internacional*, de Madrid. Se reproduce únicamente el capítulo en que Martín Artajo se refiere a la labor europea actual con Iberoamérica, a través de España.

(1) «Por una convivencia internacional». Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1956, págs. 151, 157, 158 y 220.

mitirá paralizar los intentos absorbentes de otros grupos. Porque la política hispanoamericana encontrará su centro entre las dos fuerzas primordiales que la circundan. Con Europa se defenderá de todo eventual renacimiento del imperialismo norteamericano. Pero esta actitud vigilante no será una actitud hostil.»

Ahora bien: esta comunidad hispanoamericana no puede concebirse sin España: «Es evidente que España, para la comunidad hispánica de las naciones americanas, no puede quedar colocada en el mismo plano que cualquier otro país extranjero. Por ello pensamos que esta situación excepcional podría salvaguardarse mediante una participación paulatina de España en los organismos jurídicos hispanoamericanos. De este modo, España llegará a una incorporación jurídica integral al sistema hispanoamericano, evitando situaciones engorrosas y molestas para la misma España. Porque la comunidad que nosotros queremos no puede concebirse sin la presencia de España. Y esto es lo que interesa en definitiva.»

De aquí que en la relación funcional Europa-Hispanoamérica juega nuestra Patria un papel esencial: «España es también una nación europea, y tiene, como tal, intereses y deberes que la ligan a este Continente. Pero España quedaría incompleta sin un entendimiento íntimo con Hispanoamérica, e Hispanoamérica no sería ella misma si intentara consolidar su unión con prescindencia de España. Estamos, por eso, profundamente persuadidos de que la posición de España en Europa (y no concebimos una Europa integrada sin la presencia actuante de España) se vería considerablemente reforzada en caso de que se proyectara como el bastión europeo de una gran comunidad transnacional.»

Por parte española, la promesa de servir, mediante la Comunidad Hispánica, intereses universales la he reiterado yo mismo como Ministro del Gobierno español en muchas ocasiones (2): «Comunidad, sin agresión ni ofensa para nadie, cuyo pacífico fin es el servicio de un prestigio y de una tradición secular. Nuestra familia hispánica, hermanada en veinte pueblos que se entienden de la misma manera, es el mejor símbolo y ejemplo en su propósito y en sus ideas, en su pasado y en su presente, de lo que cabe esperar de este sentido de la solidaridad... Su misión es un obrar común en la ancha órbita internacional en función con los restantes grupos regionales, una acción conjunta de todo lo hispánico en el campo de la gran política mundial y universalista, una actitud colectiva ante problemas de interés uni-

(2) «Hacia la Comunidad Hispánica de Naciones». Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1956, págs. 41, 77, 78, 123 y VI del Apéndice.

versal. Y sus nexos, toda una red o trama de ideas, de sentimientos, de modos de concebir la vida...»

Nuestro regionalismo ultranacional hispánico no es cerrado ni excluyente, sino abierto y generoso. No hace cuestión de razas ni de sangre, pero quiere garantizar la protección de un estilo vital que nos es propio, dentro de los amplios confines territoriales del mundo hispánico. «Nuestro regionalismo hispánico ha servido y servirá siempre la causa del Occidente cristiano, y nuestra ambición no es otra que la de lograr su encuadramiento dentro de formas jurídicas estables para que cobre peso en el mundo una política hispánica libremente determinada y aceptada por todos los pueblos de nuestra estirpe...»

La fecundidad de España creó para siempre esta realidad internacional de nuestra familia de pueblos. En el conjunto de la comunidad internacional, los pueblos de origen español forman como una región: hay un regionalismo hispanoamericano, el cual no es excluyente de las demás realidades internacionales ni se dirige contra nada ni contra nadie. Nuestro regionalismo no excluye ni desconoce la existencia de otras comunidades más circunscritas, como tampoco la de otras más amplias, sean éstas de orden continental o mundial.

No de otro modo viene ocurriendo en la órbita internacional en que comparecen unidas España y sus hijas americanas. Tanto en el seno de las grandes Agencias técnicas como en los Congresos mundiales y aun en la propia Organización de las Naciones Unidas, el bloque hispánico, aun sin previo concierto, está allí presente para decir una palabra unánime a la hora de tomarse los acuerdos de importancia, y siempre poseído de su noble misión de servicio leal a la paz verdadera y a la cristiana convivencia de los pueblos, al servicio siempre de la Cristiandad, y, en definitiva, de la Humanidad entera.—
ALBERTO MARTÍN ARTAJO.

COLOQUIO HISPANO-PUERTORRIQUEÑO DE HISTORIA

Durante los días 15 a 18 de octubre últimos, y en la sala del segundo piso de la Biblioteca General de la Universidad de Puerto Rico, ha tenido lugar la reunión del primer Coloquio hispano-puertorriqueño de Historia, organizado por la Academia Puertorriqueña de la Historia con la colaboración de aquella Universidad. Asistieron, como representación de la actual historiografía americanista española, el Marqués de Lozoya, catedrático de Historia del Arte Hispanoame-

ricano, de la Universidad de Madrid; el Rydo. P. Venancio D. Carro, O. P., especialista en problemas teológico-jurídicos de la Conquista; don Manuel Ballesteros Gaibrois, catedrático de Historia de América Prehispánica, de la Universidad de Madrid; don Jaime Delgado, catedrático de Historia de América, de la Universidad de Barcelona; don Juan Pérez de Tudela, profesor adjunto de Historia de América, de la Universidad de Madrid, y don Francisco Morales Padrón, colaborador científico del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla. La representación de Puerto Rico estuvo compuesta por los siguientes historiadores: Doctor Luis M. Díaz Soler, presidente de la Academia Puertorriqueña de la Historia, catedrático y director del Departamento de Historia, de la Universidad de Puerto Rico; Doctor Sebastián González García, catedrático y Decano de la Facultad de Humanidades de la misma Universidad; don Eugenio Fernández Méndez, presidente del Instituto de Cultura Puertorriqueña, catedrático asociado y director de la Editorial de la Universidad de Puerto Rico; don Ricardo Alegría, director ejecutivo del Instituto de Cultura Puertorriqueña; Doctor Osiris Delgado, catedrático asociado y director del Departamento de Bellas Artes de aquella Universidad; don Luis Manuel Rodríguez Morales, director del Archivo de San Juan; Doctora Margot Arce de Vázquez, catedrática y directora del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Puerto Rico; los doctores Antonio Rivera, catedrático; Aida Caro de Delgado y Arturo Santana, catedráticos asociados de la misma Universidad, y don Jorge Iván Rosa Silva, instructor del mismo centro universitario.

El tema general del Coloquio, que versó acerca de la Historia de América durante el período de gobierno español, fué dividido en seis secciones: *a)* Conquista y relaciones con los indígenas; *b)* Fondos documentales, colecciones y archivos; *c)* Régimen de gobierno y administración; *d)* Economía y Comercio; *e)* El pensamiento y la política; *f)* Arte y Cultura. Cada una de estas secciones estuvo a cargo de tres ponentes, de los cuales uno era español y los otros dos puertorriqueños, excepto en la relativa a fondos documentales, que tuvo cuatro, dos de cada uno de los países representados en el Coloquio.

Iniciados los actos con unas palabras —cordialísimas— de saludo del Presidente de la Academia Puertorriqueña de la Historia a los historiadores españoles, se desarrollaron las sesiones —en la misma sucesión temporal en que se han enumerado más arriba— con arreglo al orden habitual en esta clase de reuniones. En primer lugar, cada uno de los ponentes hacía la exposición del tema, enfocándolo desde su respectivo punto de vista personal, y a continuación se abría el

diálogo, en el que intervinieron muchos profesores y alumnos de la Universidad. De este modo pudo celebrarse un amplio e interesantísimo cambio de ideas y lograrse plenamente, con ello, el fin primordial del Coloquio.

El día 18, a las ocho de la noche, tuvo lugar la sesión de clausura. En ella, el historiador y diplomático salvadoreño don Rodolfo Barón Castro, miembro del Comité Ejecutivo de la UNESCO y vicepresidente de la Asociación Hispanoamericana de Historia, pronunció una conferencia sobre el tema «Demografía e Historia», en la que expuso magistralmente el desarrollo de la población americana desde 1492 hasta 1810 y estudió las causas y los caracteres del desenvolvimiento histórico de la demografía en la América española. Por último, el Doctor Luis M. Díaz Soler explicó el sentido del Coloquio que se clausuraba y agradeció, con emocionadas palabras, la colaboración de los historiadores españoles y la de la Universidad de Puerto Rico y el Instituto de Cultura Puertorriqueña.

No parece inoportuno insistir, antes de terminar estas notas, en la importancia y trascendencia de este tipo de reuniones. Coloquios como el celebrado en Puerto Rico entre historiadores de aquel país y de España debieran organizarse periódicamente entre distintos países hispánicos, pues contribuyen decisivamente al mayor intercambio cultural entre ellos, a un más perfecto conocimiento mutuo y, en consecuencia, a la más estrecha unidad de todo el mundo hispánico.—JAIME DELGADO.

Sección de Notas

EUGENIO FLORIT: EL POETA DE LA SOLEDAD

Todas las grandes obras se han elaborado en la soledad y el silencio. De esa regla no hay que exceptuar el POEMA MÍO de Eugenio Florit (1), poeta cubano que figura en la *Antología hispanoamericana* de Jorge Campos. Ante todo, se revela en esos versos cristalinos el poeta de la luz; de la luz y de sus matices, de la luz y de sus colores, de la luz y de sus fuentes y ambientes; con mayor delicadeza y finura canta el cielo y el mar, la noche y el amor, la paz y el dolor, el sueño y el recuerdo. Pero el lector no puede menos de notar que las dos musas inspiradoras de sus obras, así como las consoladoras diosas de su vida quizá, han sido el silencio y la soledad.

Desde el principio saltan a los ojos los méritos literarios del POEMA MÍO, que otros han estudiado ya, y por toda la obra sus muchos valores humanos no dejan de llamar la atención del lector. Mas me he fijado yo, desde el primer poema «El Tesoro» (p. 11) que es una verdadera joya poética, en el problema de la comunicación, tanto en el arte como en las relaciones humanas. Este problema lo trata el poeta en unos poemas directamente, e indirectamente cada vez que trata del silencio y de la soledad, temas esencialmente relacionados por ser algo como el cuadro y el ambiente, el principio y el fin de toda comunicación íntima entre almas. Son los temas de más de cincuenta poemas y cancioncillas, y además se mencionan en más de otros sesenta del POEMA MÍO.

Dada la gran discreción y mucha modestia del señor Florit, no sé si me perdonará a mí que no soy crítico, mucho menos poeta, el mutillar así, sin permiso, el POEMA suyo, cuya lectura me ha dado tanto gusto y consuelo. ¿Osadía?, sí. ¿Impertinencia?, tal vez; pero nada de necia pretensión o vana adulación; este breve estudio lo dictan sólo un particular interés y una sincera admiración, y cuenta, por lo tanto, de antemano, con la indulgencia y amable condescendencia que todos sus alumnos le hemos reconocido siempre. Veremos, pues, en la primera parte, La Soledad; en la segunda, El Silencio, y en la última parte, El Problema de la Comunicación.

(1) EUGENIO FLORIT: *Poema mío*. Edit. Letras de México.

La soledad es necesaria, dice el POEMA MÍO. Esa lección se saca de la misma naturaleza de la poesía, así como de la larga experiencia de la vida. Y por las muchas y variadas exigencias de la vida y de la poesía, nuestro poeta se resuelve ya a soportarla, ya a cultivarla con ahinco. Pero, hay soledad y soledad. Hay la soledad de abandono, la en que nos dejan el mundo y los seres amables; hay la soledad *refugio*, la que buscamos al huir «del mundanal ruido»; hay también la soledad presencia, la que presenciamos o de que participamos por amor y amistad; por fin, hay la soledad mística, la del alma que goza de cierta comunión con Dios. Nuestro autor las ha conocido todas, las buenas y las menos buenas, las de amorosas presencias y las de tristes ausencias; aun éstas, ascéticamente, pueden considerarse buenas, ya que purifican; pero nunca habla el POEMA MÍO de la mala soledad, la negra, exclusiva y desesperada soledad de los cínicos o de los suicidas. Nunca, en efecto, desaparece la luz de su poesía, incluso las más tristes.

La soledad triste o dolorosa había de ser una de las más expresadas, por ser más sentida. **Solo, trémulo, sin amores...** (p. 14), y algo turbado por ilusiones y sueños (p. 28), el Poeta la halla **misteriosa esa soledad de las sombras** (p. 29) en que se encuentra el alma **frente a la luz del alba, color de nube...** ¿Será gris, la nube?, ¿gris, el alma sola?, ¿Gris de sombra (p. 26), quizá? No se dice, pero las sombras, las hay de todos los colores (p. 358); se ven como **Pequeñas agonías de la luz/ herida, muerta, resucitada** (p. 28). De todos modos, es oscura la soledad del corazón abandonado: **Ausencia de ti ahora, ciegos ojos,/ negación de color en negro hundida** (p. 67). Y la del alma en tentación, **aquella inquieta fuga/ del alma por regiones de tormento/ sin razón...** (p. 26). Al regresar a su centro, después de ilusiones, se va la inquietud y queda la luz (p. 60): **A la serenidad, por la inquietud** (p. 502). Así es la vida, así la poesía: soledad de sombras, rodeadas de luz.

¿Quién más triste que un niño solo? Nadie, sino un viejo. Nada. **Tan sólo soledad./ Un humo vago de recuerdo y una tristeza de esperar./ Sale la luna sin estrellas/ y el niño se echa a sollozar./...** (más tarde). **Cuando la luna va cayendo/ el hombre se echa a sollozar** (p. 199). Basta de una noche; la soledad no respeta la edad, envejece a sus víctimas. Al enamorado, le duele la soledad que sigue a la separación: **Sé que estaré más triste, porque ya estaré solo.// Así cuando esté solo, triste solo, triste en mi soledad,/ podré escuchar el canto del misterio...** (p. 427). La noche ofrece un

asilo: para llorar mis soledades/ tengo la noche entre las manos, trémula (p. 280). Y **Mi corazón para tu noche, noche;/ que los dejaron solo, sordo, ciego,/ fastasma ya de antiguos corazones,/ niebla de flor en tu callado centro** (p. 231). Son dulces los acentos de esas cancioncillas: **Mi soledad, suspiro negro/ entre los ecos de la noche,/ levanta su canción, canta su pena,/ a la ventana de tu nombre** (p. 303). Más triste aún la soledad que sigue a una comunicación fracasada; será la del Amor Frío (p. 428), poema colocado entre los titulados Soledad (p. 427) y Nueva soledad (p. 429), donde dice **Y me quedo solo en el agua, débil junco, estrella/ desprendida de Dios, sobre la orilla.// ¿Era verdad, entonces, el olvido?** (p. 430). Si ha podido cantar el dolor nuestro Poeta, es que nunca se ha dejado abatir del todo por él. En cambio, habrá concluído algo como un pacto con ese agente purificador de la muy emotiva sensibilidad:

Una vez, ¿no recuerdas?, me preguntaron por qué nosotros los poetas andábamos siempre tristes y como distraídos.

Y ya sabes lo que respondí: **La voz del Señor no llega sino con la tristeza; cuando nos vamos olvidando de que hay luz y risa alrededor.**

Porque en la oscuridad del alma es donde puede brillar el regalo que El nos hace.

(p. 495).

Frente a esa triste soledad de la ausencia, tan necesaria al alma pegada a la tierra, el Poeta busca la dulce soledad de la presencia, sea la presencia del propio y auténtico ser, la que tienen que cultivar los pensadores y los creadores, los poetas y los santos, o sea la amorosa presencia de los amigos y de los enamorados.

Al autor del POEMA mío le gusta estar solo con su soledad. Como Baudelaire, bien sabe él que el hombre que no sabe estar solo aun en medio del gentío no sabe poblar su soledad. Quien dijo: **Voy a estar con mi sueño solo** (p. 389) ha conocido muchos años de soledad (p. 457). La busca como si fuera un absoluto. **Hacia la luz tenía el alma/ ¡y era tan poco!// Hacia el amor volaba el alma/ ¡y era tan poco!// Hacia la soledad navega el alma/ ¡y ahora sí es todo!** (p. 381). Y ¿dónde la busca? Aquí lo dice, con otra gradación: **Uno quería el aire/ —¡allí estaría ella!// El otro la buscaba pegándose a la tierra.// Pero aquí, en el sueño/ se la llegaba presa** (p. 368). Hay que prenderla, como una cautiva que procura siempre escaparse. Y ¿cuándo se debe buscar? Siempre, claro, pero nunca se entrega más que por la noche: **Venía entre la belleza de mañana./.../ Nadie la vió...// Cuando llegó en la noche de belleza./ —ala no más, ni acento, ni sonido—,/ ya el amor la tenía por el alma./**

(p. p. 369) otra gradación (p. 375). En el primer poema: «Al día de Tagore» (p. 489), en otra gradación de momentos por el estilo, dice que salió por la mañana con su libro bajo el brazo, junto al mar, y otra vez por la tarde, sin poder leerlo; solamente al llegar a su **cuarto solitario** por la noche acertó: ahí en **mi soledad y mi silencio... entonces leí tu libro, Poeta**. Aparece la soledad de manera misteriosa: **Tú no sabrás por qué camino/ ha de llegar cuando la llares./ Sólo sabrás que por el cielo/ ya estará de marcha la tarde./ Y sentirás, más que todo, un perfume/ a silencio y a eternidades** (p. 379).

Esa soledad personal, ¿por qué la busca el Poeta? En ella, ¿qué valores busca él? Pues. se busca a sí mismo para hacerse un alma propia, personalizada. Habrá oído el grito de Unamuno: **¿Arriba?, no, ¡Adentro!** y comprendido el de Musset: **Poète, frappe-toi le coeur, c'est là qu'est le génie!** Es la soledad de la vida interior la que cultiva, y se traza un programa: **Más hacia adentro, repliégate hacia ti/—vida real mía./ Reflejo, introspección./ Cada vez más tuyo/ libertado de lazos exteriores/ —verso, vida real./.../ Cada vez más en ti, serás sereno,/.../ —claro interior, luz clara./ Concentrado en ti mismo serás el verso puro/ —etéreo, único, solo./ No serás más que tú. Sólo tú. Sólo luz./...** («Interior», 55). Y el ritmo entrecortado, al compás del reflejo, marca la firme resolución.

A la soledad le dedica veintisiete cancioncillas que son preciosísimas en su sonora simplicidad. En estas «Canciones para la Soledad» (p. 263-389) su preocupación se hace ansia, su aspiración se hace anhelo, y lleva su respeto al plano de verdadero culto. Veamos una: **Tú, que pones el árbol amarillo/ y gris el mar,/ dime de qué color pones el alma con la soledad** (p. 388). Intima y discreta soledad que **Como la muerte, está en el aire;/ Está en los labios, como el beso;/ está en la flor, como el perfume,/ y en la noche, como el silencio** (p. 304). O que está **sin alma ya, dentro del alma** (p. 377). Sin embargo, dice él que **No tenía ni luz para verla/ ¡tan ciego!// ¡No sabía que desde su estrella la llevaba dentro!** (p. 385). Sigue describiéndola en sus múltiples facetas: **Como el triunfo de la eterna noche;/ como la voz de la canción eterna;/ como la eterna juventud del aire;/ como tú, soledad, mi angustia eterna** (p. 386). Con mucha felicidad, lleva algún dolor, dolor alegre (p. 395-397) las más veces, esa **suave soledad querida** (p. 425). Es bella, sí, hasta dolerle: **Tú no sabes, no sabes/ cómo duele mirarla** (p. 370). Así llegan a familiarizarse, el Poeta y su soledad, ya personalizada: **Así te miro, soledad del alma/ sin bajar la cabeza** (p. 382). Y concluye un acuerdo secreto con ella que casi no me atrevo a divulgar, por su carácter

sagrado: ¡que nadie se entere!/ Pero tú conmigo siempre/ hasta la muerte.// Y después, sobre la muerte./ ¡que nadie se entere!/ tú conmigo siempre, siempre (p. 371). Ésa es una soledad de asilo, no de escape, la que prefigura la libertadora soledad de la última hora: Si nadie ha de venir, ¿qué esperas?/ ¿Y a qué escuchar, si nadie llama?// —Cuando sea el momento quiero verla/ para darle, despierto, el alma (p. 383). Soledad creadora, nada aniquiladora; soledad ésa, madre de pura poesía.

Semejante soledad puede contener alguna presencia, sea la de la conciencia personal, como acabamos de ver, o sea la presencia moral de una persona amada, físicamente ausente o fallecida. Por ejemplo, un rayo de sol y de amor filial une para siempre dentro del tiempo y del espacio, al Poeta y su madre: Tengo sol en mi mesa de trabajo/ y sol en tu retrato,/ madre, para que veas/ qué serenos y claros/ tú y yo aquí estamos (p. 478). En el país del Norte, llega hasta él, por el mar y el cielo que dan paso al camino de los recuerdos, su juventud pasada ya: Cielo: ¡qué mar distinto/ en tu distinta soledad retratas!/ Y tú, más de este Norte:/ ¡qué lejano de aquél/ cielo de juventud que retratabas! («La Distancia» p. 438).

La soledad viva vence toda distancia muerta. El ser amado, por más lejano que fuere físicamente, más íntimamente puede hallarse presente, gracias a las dos facultades del amor, pobladores de soledad: el recuerdo: ¡Y qué suave tu recuerdo...! (p. 420) y la memoria: ¡Bendita tú, memoria, que abres las puertas de la cárcel donde está el alma presa...! (p. 497). Joven siempre por los años del corazón, ya es viejo nuestro Poeta por los recuerdos. Se le puede aplicar el verso de Baudelaire: J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans! Escúchense las exclamaciones: ¿Comprendes tú lo que sería esta soledad sin recuerdos?/ ¡Fuego de mi hogar callado, tibia caricia del ayer, que iluminas mis horas!/ ¡Vivir, haber vivido un día, para recordarlo después toda la vida!... (p. 497).

Aquí pertenece el elegíaco poema «Para tu ausencia» (p. 200-201) con su tema tan tradicionalmente español de la muerte despertadora, de la vida que es sueño: Gozo de estar ya vivo para el eterno día. Una ausencia tan sentida, tan única, tan viva y vivida resulta una amorosa presencia moral que tan sólo la soledad puede presenciar e impartir. De ello se trata en «Noche Sola» (p. 462) que nos deja oír el coloquio interior: Todo el silencio es tuyo./ La soledad, que envuelve tu silencio/ con su noche de manto tembloroso./ Afuera está el dolor,/ el gozo, el beso, el odio,/ y la mentira, y el ardor, y el sueño./ Pero aquí junto a ti, envolviendo tu sombra desvaída, no

está más que el silencio./ **Un silencio amoroso...** En «El Nombre II» canta la alegría de ese amoroso convivir.

Bien sabe el poeta que hay varios niveles de convivencia moral para llenar y solazar las soledades del hombre. Uno no puede estar solo, solo. Siempre la soledad nos carea con alguien. Por eso Juan Ramón Jiménez dice: **¿Soledad y está el mundo con nosotros? ¿Soledad y estás tú conmigo solo?** La soledad es avidéz de plenitud, de convivencia, como la persona es avidéz de presencia, y toda presencia es avidéz de comunicación. Ahora bien, no hay presencia más solazada que la de Dios, el **Señor de la Soledad**, el que nos creó para impartirnos algo de su infinita y eterna soledad, el que a veces crea nuestras soledades para que le sintamos presente, para que le llamemos a probarlas, a convivirlas. En definitiva, no hay soledad tan amarga, tan negra, tan sola que pueda escapar la amorosa omnipresencia de Dios, **la deslumbradora presencia** (p. 359).

De esa soledad espiritual y religiosa trata el señor Florit en varias poesías. Siendo mística, es la más callada, secreta e incommunicable, especialmente en sus grados avanzados. **¡Qué soledad sin nombre/ la soledad de estar solo con Dios!** (p. 467). La Soledad y el silencio son dos caminos que llevan el alma a Dios. **Cuando todo muere en el viento/ sólo Dios habla.**// (p. 387). **Que está más alto Dios lo sabes/ tú por el fervoroso pensamiento,/ aquí vacío de palabras,**// **y casi ya vacío de recuerdos.**// **Alma de paz que al cielo de la tarde/ subes en brazos del silencio...** (p. 459) empero la paz no se alcanza sin lucha, es el drama espiritual de cada alma: **A la serenidad por la inquietud** (p. 502). La vida es una poesía que vamos componiendo, y **¡cuántos versos inútiles antes de llegar a la Poesía!** (p. 501).

Al principio, **¡qué lejano estaba Dios!** (p. 143). A medio camino, **por ríos solitarios** (p. 397), **qué poco falta ya, Señor, para mirarte** (p. 188). Y así va, de soledades en soledades, acercándose cada vez más a esas **eternas soledades de Dios** (p. 496). De los coloquios íntimos («Diálogos Imaginarios», p. 495-498) se saca en limpio el gran conflicto de la vida interior:

Señor de la soledad, ¡cuántos días de angustia para hallarte! Y cuando te encuentro, ¡qué angustia saber que mañana partiré de nuevo al rumor vacío de las calles y de la gente habladora!... ¿No me puedes atar, Señor, a tu carro oscuro?... (p. 496).

Señor, tú sabes cómo lo deseo. Sabes, también, que podría ahora mismo abandonarlo todo, y separar mi barca de la orilla, para lanzarme en brazos de tus soledades infinitas. Pero sabes también, Señor, que aún no es la hora. Que hay muchas redes que remendar sobre la arena (p. 497).

Otra vez el junco débil sobre la orilla (p. 430), cuando en lo oscuro/ se pierde el vuelo, el canto se me esconde/... (p. 430), pero ya no yace desprendido de Dios, en la orilla (p. 430). Ahí canta dentro de la perfecta soledad de las horas.// Dios está aquí.../ Dios, el de la belleza, está aquí, vigilante.// Qué esperanza de verse azul al doblar la mañana/ y navegar sobre las horas infinitas/ cuando esté la mano de Dios llamando a su criatura descelada (p. 411). No nos parece un poeta de estos de quedarse en la orilla; se siente llamar hacia lo alto y lo profundo. Ya ves que soy poeta/ con rumbo de saeta (p. 74 y 96). Yo voy, Señor. ¡Ay! que sueño de soles,/ qué camino de estrellas en mi sueño (p. 188). Hecho para las alturas, le deseamos otros Momentos de cielo (p. 357-359) cuando se ve asomado/ a una esquina del cielo...

*Ahora, cerca del sol eterno,
cerca de Dios, cerca de nieves puras,
en la deslumbradora Presencia transformado.*

*Estarás, donde se juntan
los días y las noches.
Donde al pensar se encienden más estrellas.
Donde se sueña, y nace Dios.
Donde Dios ha nacido en nuestro sueño.
Alto, para estar libres.
Libre, solo y etéreo.
Cómo veía inútil
desde su altura el cuerpo.*

*Sueño del sueño.
Su éxtasis de hombre junto al cielo,
a la entrada de Dios...*

Su alma de paz está hecha para la altura, y se lo dice en «El Alto Gris» (p. 459-460: Más alto Dios en ti. Más firme,/ más verdadero/ que tú mismo, hilo de humo/ con el amor dormido dentro.// Tú lo sabes. Que Dios/ abre tu rosa de invisible fuego/ ahora cuando, reina de la altura,/ sube tu alma en brazos del silencio. En otro coloquio con Dios su Padre ...Que estás en los cielos (p. 479-480) le recuerda a Dios las muchas veces que le ha visto ya, y una vez en particular;

*Sí, pero aquella noche...
Aquella noche, al verte,
fué como ver el Universo entero..
Fué como estarse frente a Ti,
desnuda el alma...*

*Eran tantas las luces...
Y más que todo, era
un ansia de llorar pegado a tu belleza;
de recostarse sobre el suelo,*

de, hasta cegar, estar mirándote
y meter tanta luz dentro del alma
—pura en lo oscuro, como las estrellas—
para que nunca me faltara luz
ni Tú ya nunca me faltaras.

El POEMA mío debe a la soledad mucho de su belleza, de su música y de su luz. A su poema, el Poeta: **polvo florecido** (p. 503) prefiere la soledad: la suya, la del lector, la de Dios: **Dame tu soledad, te daré mi poema** (p. 502).—DENYS A. GONTHIER.

VARIACIONES EN LA LITERATURA SOVIETICA

Las obras literarias suelen ser con frecuencia veraces testimonios de la situación política de un país, sobre todo si, como en el caso reciente de la Unión Soviética, se abre un período de revisión y crítica del estado anterior de cosas. El más severo informe emitido por un especialista en temas políticos, por un sociólogo, e incluso la crónica facilitada por una agencia periodística, por muy bien informados que se hallen, no pueden compararse con el reflejo producido por las últimas producciones soviéticas en materia de literatura.

Es el caso de la novela de BASILIO DUDINZEV, No sólo de pan vive el hombre, y la comedia de NAZIM HIKMET, ¿Ha existido Iván Ivanovic? La primera, aparecida en las páginas de la revista Novi Mir (Mundo Nuevo), en tres números sucesivos, y traducida posteriormente al francés, al alemán y al español. (De esta obra damos reseña en la Sección Bibliográfica de este mismo número.) La segunda, estrenada en el Teatro de la Sátira, de Moscú, hace apenas tres meses.

No sólo de pan vive el hombre pone al descubierto los turbios procedimientos de que se vale una Comisión de científicos para boicotear y plagiar, en última instancia, el modelo de una máquina destinada a mejorar la producción de tubos de acero. Artefacto ideado por un jefe de taller, cuyas vicisitudes para sacar adelante el invento sirven al autor de la novela para trazar la trayectoria recorrida históricamente por la alta burocracia del partido comunista hasta la muerte de Stalin, y el período de revisión y crítica a que se ve sometida en el nuevo período que se abre con semejante acontecimiento. Sin embargo, aunque delata y critica los defectos de la «era staliniana», no es una acusación profunda. Por un lado, cuando en el desenlace se pretende reivindicar al protagonista—Dimitri Alexeievic Lopatkin—de las vejaciones sufridas en los tiempos de Stalin, la conducta de los científicos que juzgan su invento y lo plagian es tolerada, porque «es mejor que ciertas cosas no lleguen a saberlas el pueblo, porque no razo-

na y podría acarrear falsas consecuencias». Por otro, la edición de la novela se hizo «cara al Occidente» en las tres entregas de la revista *Novi Mir*, de donde la han sacado los editores franceses y alemanes.

Si No sólo de pan vive el hombre es la sátira de la burocracia stalinista en novela, ¿Ha existido Iván Ivanovic? lo es del «culto a la personalidad», pero en versión teatral.

¿Ha existido Iván Ivanovic? es una comedia estrenada recientemente en el Teatro de la Sátira, de Moscú. Su autor, NAZIM HIKMET, es un escritor turco refugiado en Rusia. En la obra se aborda el tema del culto a la personalidad. Su protagonista, Petrov, un hombre honrado y generoso en los comienzos de su carrera política, llega a transformarse en un verdadero déspota merced a la influencia de un adulator, Iván Ivanovic. Para Iván Ivanovic, el jefe, Petrov, siempre tiene razón; sólo le contradice cuando sus decisiones son sensatas; Petrov es superior a todos cuantos le rodean, etc. Conducido por semejante camino, el enfatuamiento de Petrov corre paralelo a la vileza de Iván Ivanovic. A instancia de éste, todos cuantos rodean a Petrov se convierten en hñstriones, compiten en servilismo, se disputan su favor, adoptan su lógica desprovista de conclusiones. En un determinado momento alguien aduce que a los retratos de Petrov es preciso añadirles una condecoración más. De inmediato, uno de sus «vasallos» expone una teoría, según la cual «la realidad artística no consiste en el hecho de que Petrov posea un cierto número de medallas, sino en el hecho de que debería poseerlas». Sobre semejante esquema mental surgen nuevas teorías en torno a la necesidad de aumentar la estatura de Petrov en los retratos y de corregir la defectuosa sintaxis de sus discursos. Motivos en los que culmina la bajeza de la «corte» de Petrov.

En este punto entra en escena «el hombre del gorro»—personaje que representa simbólicamente al pueblo, en la comedia—, quien se subleva y derroca al tirano Petrov. Tras su caída, se descubre que Iván Ivanovic no ha existido jamás: Iván Ivanovic ha sido la conciencia pervertida del jefe Petrov. Y con ello se realiza un análisis psicológico, entre veras y bromas, que permite distinguir con claridad el proceso de corrupción sufrido por los mandos soviéticos, siguiendo los modos al uso en el extenso mandato de Stalin, y, al mismo tiempo, se marca la postura de una nueva época: Petrov, el comunista de los primeros tiempos, es bueno; Iván Ivanovic era el perverso, ¿pero ha existido? La lucha del pueblo por el bien y la justicia, simbolizada en la acción de «el hombre del gorro», ha acabado con éste. ¿Y qué halló? La inexistencia de su propio mal, como es constante en la ideología comunista. La teoría del “Paraiso Proletario” sigue en

pie. La comedia no ha tenido otra finalidad que justificar, en cierto modo, una nueva conducta en algunos de los dirigentes soviéticos; ha creado un clima superficial de crítica a los personalistas. Las gentes que aplaudieron en el Teatro de la Sátira, de Moscú, la noche del estreno hasta hacer salir más de veinte veces al autor y al director de escena, quizá sintieron un alivio y un placer con algunas de las situaciones que les presentaban. Sin embargo, examinando la obra en sus conclusiones y en su simbolismo esencial, la cosa no es para tanto. La línea ideológica y los procedimientos políticos siguen en pie; el nuevo clima sólo representa un medio que facilita el «relevo» por cauces, acaso, más «suaves» que los puestos en práctica en purgas anteriores.

Sean cualesquiera las conclusiones que se quieran sacar de las dos obras citadas, hay un hecho evidente: reflejan con bastante claridad la evolución política interna del Kremlin. El clima creado por ambas ficciones corresponde con bastante aproximación a las directrices del Mensaje Kruschew leído ante el XX Congreso del Partido Comunista, a su posterior informe sobre los nuevos planes económicos soviéticos y hasta al más reciente comunicado del Comité Central del Partido Comunista, por el que se acusó de «desviacionismo» y boicot a los grandes capítostes, Malenkov, Kaganovitch y Molotov. Todo está explicado, pues, en líneas generales a través de la literatura; lo cual permite un cierto eufemismo a la hora de las caídas en desgracia y de las purgas. ¿Habrán comprendido los tres jefarcas mencionados que ha muerto «su» Iván Ivanovic?—ANTONIO AMADO.

VISION LEJANA DE JOSÉ PLÁ

Si quisiera hacer un elogio de José Plá diría que, para mí, es un escritor que no se parece a ningún otro. Maestro de periodistas, es uno de los hombres de más recia fisonomía. Si acaso, podría compararsele, en cierta manera, con Baroja. Pero es mejor renunciar al paralelo: hay una enorme diferencia entre este catalán mediterráneo y el gran don Pío, aunque los dos hayan usado la multitudinaria boina como medio externo de no ser gregarios. (Plá sabe muy bien que bajo el sombrero las cabezas son muchas veces lastimosamente iguales.) En la boina de José Plá hay muchos siglos de historia y de cultura mediterránea; hay también una facilidad expresiva que le hace ser el periodista más ameno de la España contemporánea.

Pero acaso lo definitivo en Plá es un difícil equilibrio entre la profunda raíz que le une a su pueblo y el mundo cosmopolita en que le ha gustado desenvolverse. Plá es irremediamente un latino, con los ojos entusiasmados de luz y color; un *bon vivant*, que lo mismo nos habla de los plátanos de Perpiñán, de los vientos de la costa o del pescadito frito, que como buen epicúreo tantas veces ha comido, y nos ha descrito estupendamente. En sus mejores tiempos había en Plá un humorista, y creo que en lo más íntimo lo sigue siendo: hombre de gran cultura, que nunca ha perdido el contacto con las formas insustituibles de la sabiduría popular, nada intelectual —marineros, pescadores, hombres de tierra adentro—, tiene que ser por fuerza un escéptico —en la mejor acepción de esta palabra—, un escéptico malicioso y con buena intención: un humorista.

Esto no quiere decir que la obra de Plá no sea perfectamente seria. En ciertos momentos de la evolución de un pueblo, el humorismo es lo más serio que puede hacerse, y es siempre —el humorismo fino, se entiende— manifestación de cultura alquitarada y de profunda libertad de espíritu. Esta es precisamente la gran donación que ha hecho José Plá a Cataluña y a España: su gran poder de comprensión, que nos entusiasma siempre, incluso cuando no estamos conformes con sus ideas. Su catalán es, así, abierto, lírico, un idioma completamente de hoy, pero a la vez clásico. Siento no poder decir lo mismo de su castellano, que es el peor idioma que puede escribirse: los vicios más flagrantes nos asaltan cada dos líneas, sencillamente porque Plá es también un terco. Yo respeto esta terquedad, que acaso sea otra manifestación de su libérrimo entender la vida. «Contra esto y aquello», como Unamuno ciertamente, pero sonriendo. Nada más lejos de Plá que un dogmático. Su terquedad tiene otra fuente, que debemos respetar, ya que quizá esa tozudez intenta salvarnos y está siempre penetrada de inteligencia.

Junto a esto, Plá ha escrito los adjetivos más consoladores, los adjetivos más justicieros de toda la prosa española de los últimos años. Debemos agradecerlos, porque son plenamente conscientes y voluntariosos; son una proa, no una bravata, en el mar de la mezquindad y la estupidez. Tiene siempre algo de inconforme y de debelador, algo grandiosamente grato a la juventud. (Y no es un hombre que adula: se lo impide su sentido ético.) Por esto yo confieso mi reconocimiento hasta cuando sus palabras me parecen, con perdón, tremendamente equivocadas. Así, por ejemplo, en su viaje a los Estados Unidos hace un elogio de la situación racial del país, comparándola con el lío creado en Hispanoamérica. A mí, esta actitud me resulta de un egoísmo tal, que revela uno de los límites de Plá; pero al mismo tiempo admiro

su valentía al expresarla, luchando contra los tópicos más o menos patrióticos.

He hablado de límites de Plá: creo que los tiene, y grandes, como todo mortal; pero no seré yo quien arroje la primera piedra. Sería fariseísmo, taimado pago a la honradez e impenitencia de este gran catalán. Por el contrario, requiere exposición sincera: honradez frente a honradez, el máximo homenaje que puedo hacerle. Ya he hablado de algunas de sus limitaciones (con la advertencia de que lo son para mí y no intento imponerlas a los demás). Me parece ver en Plá también un cierto acomodamiento en una forma de vida que le hace en ocasiones no investigar demasiado, y frente a los problemas de España, una actitud de *mejor no meneallo*.

Pero acaso yo, al decir esto, sea injusto con Plá; acaso sea sacarlo de su paisaje, desenfocarlo y cometer una de las mayores tonterías que pueden cometerse. No sé: este Plá, este Plá nos hace guiñar los ojos, como el sol muy fuerte. Es un hombre que cumple y ha cumplido con su deber, y no podemos pedirle virtudes de semidiós. Nada más sencillo, nada más humano que Plá. ¿Entonces? Me quedo con el artista, con el amigo —aunque no tengo la enorme satisfacción de haber hablado con él— y con el hombre culto que sabe su camino, ni apresurado ni perezoso. Plá me parece uno de los hombres más agudos que viven en la España de hoy, asilo de generosidad, escritor insobornable, y por tanto, pilar de nuestra esperanza.—ALBERTO GIL NOVALES.

NOTA SOBRE LA POESIA Y CÉSAR VALLEJO

La poesía, eso que recorre el aire del mundo y que de pronto, como el halcón, se deja caer sobre la tierra y elige a un hombre y se lo lleva, lo hace pocas veces de un modo pleno y total. A algunos hombres no llega a arrebatarlos, aunque quedan heridos para siempre; a otros les deja caer nada más que una pluma o yesca, y ya es bastante. A los grandes escogidos, por fin, los des-tierra, los ajena de un modo siempre riguroso, incapacitándolos ya para un mundo que no sea el de su propio dictado. En ocasiones, esta indescifrable precipitación de la poesía recae sobre un hombre capaz de defenderse de ella, de dominarla y represarla, de estar lo que socialmente se diría «preparado para la circunstancia». Así, y citando dos casos muy significativos, Goethe, Valéry. Ellos supieron y pudieron encajar el golpe en crudo de la poesía. Pero otras veces, y no menos misteriosamente, la poesía cae sobre un pobre desgraciado, sobre un hombre cualquiera de las

calles, y lo deja deshecho para siempre. Una avispa ahogándose en la taza de una fuente de Sevilla, perneando con desesperanza en el agua solar y encendida que se la lleva y se la lleva hacia el remolino último, tal nos parecerá siempre Gustavo Adolfo Bécquer en la vida, aquel verdadero enfermo de poesía cuyo arte era, según la conmovida agudeza de don Eugenio d'Ors, el del acordeón tocado por un ángel. O cae la poesía sobre Juan Keats, el hijo del cochero, y lo hiere de muerte más de lo que ya estaba. O sobre un oscuro peruano del pueblo: César Vallejo.

César Vallejo nos pareció desde siempre uno de los más infusos y contundentes poetas en castellano, y ya en su primer libro, *Los Heraldos Negros*, aparece muy claro lo que luego habría de figurar como rasgo más característico de la poesía vallejana. La poesía de César Vallejo es un vivo y pavoroso ejemplo de cómo puede andar un hombre en poder de la poesía, en vez de andar la poesía en poder del hombre. Su palabra anda zarandeada, estrujada, devuelta, recobrada por la poesía, igual que un leño por el mar. Tiene mucha más fuerza el fuego que el hombre, y es por lo que también parecen entonces las páginas de la poesía un gran incendio, una vastísima pira de palabras crujiendo.

En el ejemplo de *Los Heraldos Negros* que citaremos en seguida es donde chispea una poesía incontrolable, por primera vez y por su propia cuenta, dentro de la obra de César Vallejo. Incluso con la huella del uruguayo Julio Herrera y Reissig que pudiera apreciarse en el pasaje, es en él donde la calidad del gran poeta del Perú parece ya desbordar, como luego en tantos momentos de Trilce, *Poemas Humanos* y *España*, aparta de mí este cáliz, la propia mano del que la hacía. Se trata de los endecasílabos finales del tercer soneto correspondiente a un tríptico en que el poeta refleja el ambiente de una fiesta nocturna popular del Perú. El desgarró ambiental, incluso con coloristas pregones de pacotilla y humo de fritangas y resaca alcohólica pasada al relente y ventas ínfimas, nos recuerda un poco, por cuestión de pura asociación de ideas, a la valleinclanesca Pipa de Kif. Pero el final de César Vallejo, maravilloso, diríamos de imprevista y seguramente involuntaria belleza, es éste:

Van tres mujeres... Silba un golfo... Lejos
el río anda borracho y canta y llora
prehistorias de agua, tiempos viejos.
Y al sonar una caja de Tayanga,
como iniciando un huaino azul, remanga
sus pantorrillas de azafrán la aurora.

Una salida ciertamente culta, perfecta, pero también, hasta dejarlo de sobra, profundamente popular. Sobre todo, belleza sin más ni menos. Gracia del cielo, huidiza a todo análisis en frío, asequible sólo al instinto y a la emoción de donde viene y para los que naciera. En efecto, al crítico de poesía, a su estudioso, corresponde siempre una «verdad objetiva» del criterio poético, una verdad desde luego públicamente necesaria y justamente «racional» o «razonable». Se trata, por medio de la crítica de poesía, de allegar su misteriosa virtud a términos lógicos, de fijarla y ofrecerla a todos mediante la relación de su proceso exterior y de sus resultados finales. He aquí la irremplazable «verdad objetiva» de la crítica poética. La verdad de la poesía, sin embargo, es muy otra: es una «verdad vital». La poesía es un raro acontecimiento que empieza y termina en sí mismo, un ciclo cerrado y recogido, la explicación de cuya génesis primera y última quedará siempre más allá de la crítica objetiva, lo que algunos críticos se empeñan en olvidar. Dar de lleno en el indesvelable secreto de la poesía, en su contextura, sólo es posible a la propia poesía, y en este sentido, el interés de la crítica no dejará de poseer siempre un carácter meramente pedagógico, acercativo, circunloquial. Sólo el poeta —el verdadero poeta se entiende, el iluminado de poesía— sabe de poesía y es capaz, sin otros rodeos, de ponérsela al mundo en la mano. La poesía, pues, será tanto más alta cuanto menos se sostenga en fundamentaciones racionales comunes, cuanto más sólida esté en sus zonas inaprehensibles.

Releyendo a César Vallejo se nos ha revelado otra vez aquel viejo y áureo teorema que tendía a considerar la poesía no como a una entidad adjetiva, o cualidad, sino como a un sujeto sustantivo, como a un hecho, celeste en cierto modo, pero tan concreto como un águila, un tifón o una piedra.—FERNANDO QUIÑONES.

EL 12 DE OCTUBRE EN TOMELLOSO

Las fiestas, todas, tienen su medida, su categoría, su clasificación. Hay grandes, pequeñas y regulares fiestas. El Día de la Hispanidad, fiesta hispánica, tuvo, aparte de otras muchas, dos resonancias: una principal y grandiosa, la celebrada en Canarias con la presencia de grandes personalidades hispanoamericanas y españolas; y otra pequeña y sintomática, la de Tomelloso, en la que tuve el honor de acompañar, como representante del Instituto de Cultura Hispánica, al historiador y escritor argentino José María Rosa, uno de los principales

militantes de la escuela revisionista, quijote de la verdad histórica, en su bautizo de La Mancha.

El 11, a la tarde, cogimos el autobús, un autobús pueblerino, simpático, caldeado y abarrotado. Después de andar por buenas, malas y peores carreteras; después de no pocos sobresaltos, baches y ruidos, llegamos a Villarrubia de Santiago, primera y única parada donde el viajero puede bajar a estirar las piernas y a tomar algún bocado.

Rosa va a mi derecha, con el pasillo por medio. De vez en cuando, cuando los viajeros que van de pie en el pasillo hacen un claro y las caras y las voces se encuentran, entablamos un pequeño diálogo. Estoy pensando —me dice— en la conferencia de mañana.

A las doce llegamos a la plaza mayor de Tomelloso, irregular, espaciosa, por donde, aun siendo noche, hay mucha vida y un continuo trasiego de carros, inmensos carros de hasta cuatro toneladas de arrastre, cargados de uvas, las uvas que esa misma noche se convertirán en mosto y pasarán a las tinajas para el fermento.

Inmediatamente nos atienden el presidente y dos directivos más de la Asociación Cultural Iberoamericana de La Mancha, entidad ejemplar y entusiasta. La pequeña comitiva marcha hacia el hotel, entre el continuo olor a vino, por las grandes, rectas y llanas calles. De camino entramos y vemos el Casino, sede de la Asociación y el lugar donde se celebrará a la mañana siguiente la conferencia. En un gran espejo hay un gracioso cartel que anuncia en varios colores el acto.

En el hotel, como antiguo posadero, el dueño nos recibe, nos saluda y nos sirve la cena: sopas de ajo, tortilla y chuletas de cordero. Después de cenar, tertulia, paseo, racimos de uvas cogidos del mismo suelo, de cualquier carro al paso, y a descansar.

A la mañana, no al alba, aunque sí temprano, empezamos la jornada, que se presentaba completa y movida. Misa grande con incienso y música en una pequeña iglesia cercana. Presentación de todos los afiliados a la Asociación, una panda de gente joven y entusiasta. Unas cuantas fotos de recuerdos particulares y casi familiares, y todavía, con el incienso en los ojos y en la nariz, nos aireamos con el fresco de la mañana en el paseo hacia una bodega. Charla, amistad, olor, copas.

A las doce y media, ante todas las autoridades locales, y después de una presentación sencilla y emotiva por uno de los afiliados a la Asociación, José María Rosa habló de «Los Quijotes en América». Pedro de Mendoza, Juan de Garay, Juan Manuel Rosas desfilaron por delante de los reunidos gracias a la palabra del disertador.

Empezó Rosa a hablar, y su palabra, igual que su humanidad, se nos fué metiendo en nosotros y nos fué ganando. «En una noche del

siglo XVI...»; así empezó su gran conferencia, y con él nos fuimos por La Mancha de la mano del Quijote. ¡Un americano enseñándonos en La Mancha las correrías del Quijote! Y por la misma palabra anduvimos siglos atrás buscando quijotes, españoles y americanos: hispanicos. «Yo vi —decía más tarde Rosa— que la gente atendía, y me crecí.» Realmente fué necesario crecerse para poder hablar en la forma que lo hizo. Habló de los curas, barberos y bachilleres que no quieren enloquecerse y sólo pueden mirar lo que tienen bajo los pies. Explicó que aunque siempre el quijote había perdido, no había por qué lamentarse, porque así había de ser, pues en el triunfo no está el triunfo; el triunfo está en la lucha del mismo, se consiga o no se consiga. El hombre, lo único que puede hacer es luchar. Al quijote le pasa lo mismo. Pero aunque sea derrotado el quijote en el hombre, es cosa de menor importancia, porque vendrá otro hombre, otro quijote, que seguirá luchando contra lo imposible, alterar la vida de los curas y de los barberos, y también será derrotado; pero otro quijote...

Acabó su conferencia diciendo que el quijote era la misma hispanidad, el alma de la hispanidad. El aplauso cerró el acto.

La gente estaba satisfecha y contenta. Y para el que lleva en la sangre las correrías de su héroe, para el que lleva en los ojos los mismos paisajes que su héroe, para el que lleva en el paladar el gusto del vino que tomaba su héroe, es difícil reconocer las cosas, y se reconocieron. Un quijote argentino habla en la tierra del Quijote de todos los que ha habido en la historia, españoles y americanos.

Tras la charla vinieron las copas del buen vino, el banquete en el hotel con todos los afiliados y creyentes, con todos los cercanos a la misma idea. Nuevamente cordero; en la tierra de corderos, cordero para el almuerzo.

Por la tarde probamos en varias bodegas, desde la uva al vino, pasando por todos los procesos de su transformación.

No quiero terminar esta pequeña reseña sin realzar el entusiasmo de los congregados en torno de la idea de la hispanidad y ejemplarizar con ello a todos los pueblos americanos y españoles para que se miren en el espejo de Tomelloso. Otra vez, como siempre: «En un lugar de La Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme...»—JORGE C. TRULOCK.

Sección Bibliográfica

«LA ESPERA Y LA ESPERANZA», DE PEDRO LAIN
ENTRALGO

POR

RAMON CEÑAL, S. J.

En *El Hombre y la Gente*, póstumo libro, recientemente aparecido, escribe Ortega y Gasset: «Está por realizar una fenomenología de la esperanza. ¿Qué es en el hombre la esperanza?» Y recuerda aquí Ortega la dedicatoria con que Paul Morand le ofrecía hace años su biografía de Maupassant: «Le envió esta vida de un hombre *qui n'espère-rait pas*». «¿Tenía razón Morand? —comenta Ortega—, ¿es posible —literal y formalmente posible— un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa y su más visceral órgano la esperanza? Como se ve, el tema es enorme». Pedro Lain Entralgo, de cuya potencia de estudio y creación seguramente el lector conoce numerosas pruebas, ha acometido ese tema enorme de fenomenología de la esperanza, esa gran empresa de descubrir en nuestros días, tan faltos para muchos de esperanza, su visceral función en todo humano vivir. Tal es el propósito de su libro *La Espera y la Esperanza: Historia y Teoría del esperar humano* (1).

Fruto es este libro de diurnas meditaciones y lecturas. Ya en 1941, en la Memoria presentada para opositar a la Cátedra de Historia de la Medicina, de la Universidad de Madrid, Lain Entralgo, examinando el pensamiento antropológico de Heidegger, se plantea el tema de la espera y la esperanza, como base posible de una antropología más legítima que aquella del filósofo alemán, por cuanto que el esperar, en su misma raíz antropológica, mal se compadece con el radical finitismo en el que Heidegger pretende clausurar la humana existencia. Y desde entonces, alimentadas siempre sus reflexiones por el estudio de su propia especialidad, la historia y la antropología médicas, Lain Entralgo ha ido adentrándose más y más en aquel tema dilecto, la espera y la esperanza. Testimonio de este continuado especular fueron sus lecciones, primero, en 1950, en la Universidad Internacional de Santander, después, en 1953, en el Colegio Mayor Cisneros de Madrid, y

(1) Madrid, «Revista de Occidente», 1957, 588 págs.

más tarde, su discurso *La Memoria y La Esperanza*, pronunciado en el acto de su recepción en la Real Academia Española.

No es menester decir que el libro que ahora presentamos, recogiendo los estudios citados ya conocidos, supera en mucho todos esos anteriores esbozos. Es ya, como lo dice el subtítulo, la historia y la teoría del esperar humano, con bien legítimas pretensiones de obra acabada, cuanto lo puede ser, no hace falta decirlo, toda obra humana. Nos atrevemos, empero, a afirmar que como síntesis de lo mejor y más importante que hasta ahora se ha dicho sobre la esperanza, como construcción y teoría de la misma, el libro de Laín es el intento más logrado y completo hasta ahora realizado. Entiéndase esto bien, dentro de los límites que el mismo autor ha fijado a su estudio.

Pedro Laín sólo intenta en su libro llevar a cabo una completa antropología de la esperanza humana; la teología de la esperanza cristiana como virtud sobrenatural cae fuera del propósito de su estudio. Sin embargo, el autor, filósofo y humanista cristiano, tiene en todo instante plena conciencia de la recta ordenación que debe existir entre los dos saberes, natural y sobrenatural, y de cómo entre ellos, salvada siempre la distancia que media entre la razón y la fe, entre la naturaleza y la gracia, se da una coherencia perfecta. *Gratia naturam non tollit, sed perficit*, es principio fundamental de la teología católica; con él se expresa la armonía que entre la naturaleza y la gracia existe, una armonía que sólo ciertamente la fe puede descubrir. Pero a su luz el filósofo y el humanista cristiano, como Laín lo es en sentido plenísimo, podrá descubrir también con mayor claridad todas las riquezas que atesora el ser natural del hombre, todo cuanto hay en él de esbozo y germen de la sobrenatural plenitud, que nos regala la gracia. Por esto la razón, el saber natural del hombre, si es incapaz de abarcar, de comprender el misterio y los misterios del orden sobrenatural de la gracia, puede, sin embargo, preparar al hombre para el conocimiento de esos mismos misterios, para la aceptación de la fe revelada. Este es el sentido final de la antropología de la esperanza que Laín nos ofrece: quiere ser *praeambulum theologiae spei*, racional itinerario que conduce al saber superior de la esperanza teologal. Este propósito de su estudio lo afirma Laín ya en las primeras páginas de su libro; reiterará la afirmación, cuando se enfrente con el nominalismo teológico católico o protestante, cuyas secuelas, escribe Laín, «siguen teniendo honda y desoladora vigencia en la historia del espíritu de Occidente (p. 228)»; y, finalmente, al término de su estudio, al dar cima a su propia construcción antropológica de la esperanza natural, el autor, clausurando su obra en el umbral mismo de la gran esperanza, que su

fe cristiana le revela, nos certifica una vez más de aquella intención preambular que ha dirigido todos sus pasos.

Por esto también, dentro de su propósito rigurosamente antropológico, Laín buscará para su estudio luz y doctrina en las páginas de la Sagrada Escritura y en el pensamiento de los teólogos y místicos, porque de estas fuentes de ciencia sobrenatural acerca de la esperanza teologal brota también, y muchas veces de modo como en ninguna otra parte abundante y luminoso, esa otra ciencia sobre la esperanza natural del hombre. Y así tiene que ser por la razón arriba dicha: que por la plenitud de esperanza que es adehala de la gracia no destruye la esperanza que el hombre por naturaleza puede tener; y por lo mismo, una antropología de la esperanza puede y debe estar embebida en ese saber superior, que son la revelación y la teología sobrenatural, y en la misma honda y misteriosa palabra de los místicos.

El libro de Laín tiene dos partes principales: la primera, mucho más amplia, expone las diversas actitudes que a lo largo de la historia ofrece el pensamiento humano en torno a la esperanza; la segunda presenta la construcción antropológica de la esperanza elaborada por el autor. Una idea fundamental preside todo el estudio, en sus dos partes, historiológica y antropológica: es lo de la significación esencial de la esperanza en el ser del hombre. «Un hombre sin esperanza —escribe Laín—, sería un absurdo metafísico». Con el creer y el amar el esperar —y no hay espera sin esperanza, como el autor afirma reiteradamente—, pertenece al fondo metafísico de la existencia: «la necesidad de creer, esperar y amar pertenece constitutiva e ineludiblemente a nuestro ser, *somos* nuestras creencias, nuestras esperanzas y nuestras dilecciones, y con ellas contamos, sabiéndolo o no, en la ejecución de cualquiera de los actos de nuestro vivir personal» (p. 264). Y esta significación esencial de la esperanza en la existencia humana está confirmada por lo que parece ser su negación más radical, la desesperación; con ésta se encontrará el autor no pocas veces en su historia de la esperanza humana; con ella ha de contar necesariamente, como realidad innegable, al tratar de hacer su construcción y teoría de la esperanza. Pero la desesperación, por muy fuerte y viva que sea, nunca puede llegar a destruir totalmente aquella constitutiva y esencial significación de la esperanza: «el hombre —escribe Laín—, no puede vivir en la desesperación, aunque como tesis y programa la afirme. La vivencia de la desesperación puede ser muy honda y verdadera, mas nunca hasta el extremo de *ser* desesperación la existencia. La realidad humana no puede estar constituida por la desesperación» (página 168).

En su parte historiológica, Laín presenta una tipología de gran

variedad y riqueza de los modos como los hombres en el curso de los siglos han entendido y vivido esa visceral función de la esperanza. «No es mi propósito agotar, sino elegir», nos advierte el autor (p. 193). El propósito, no exhaustivo, sino selectivo, ha sido felizmente logrado: la selección reúne las actitudes teóricas y prácticas más representativas y reveladoras de lo que el esperar humano ha sido en las diversas etapas de la historia; la selección, por otra parte, anticipa los más valiosos elementos para la construcción sistemática, que el autor realizará en la última parte de su libro. Otra advertencia nos hace el autor sobre el carácter de esta primera parte expositiva: «He preferido exponer a criticar. Una exposición ¿no es también, en alguna medida, una crítica? Pienso, además, que la mejor crítica es siempre una sustitución. Mejor que criticar a Kant será sustituir ventajosamente a Kant» (p. 311). El criterio expresa del modo más claro la intención siempre constructiva que Laín persigue en toda su obra intelectual. Nadie tiene derecho a censurar esa postura, como si con ella el autor esquivara todo juicio comprometedor frente a doctrinas del todo incompatibles con la verdad religiosa cristiana que él profesa. Cuando llega el caso, Laín formula con decisión su desacuerdo. Pero antes que el desacuerdo, al que tanto propenden ciertos críticos, Laín busca cuanto pueda haber de aprovechable verdad en el pensamiento ajeno; y si esa verdad es parcial o en ese pensamiento hay error, en ello, más que el gusto muchas veces cómodo y estéril de la censura y la condena, Laín encuentra acicate y estímulo para la búsqueda no siempre tan fácil y siempre mucho más noble y fecunda, la de la verdad más entera y pura.

De la historia que Laín describe sobre el pensar y el vivir de los hombres en torno de la esperanza, no es posible aquí sino una muy sumaria referencia. Una primera parte nos presenta la teoría cristiana de la esperanza. San Pablo, San Agustín, Santo Tomás y San Juan de la Cruz son los autores estudiados. San Pablo da ocasión al autor para recordar el modo de esperar de los gentiles y judíos y ya aquí descubrir la íntima relación existente entre la esperanza y la temporalidad de la humana existencia. Esta relación se hará más patente en San Agustín, en su doctrina sobre la memoria y la esperanza, tema que planteará más tarde con mayor hondura San Juan de la Cruz. Santo Tomás es el teórico de la esperanza cristiana. Laín pone de relieve la significación que la magnanimidad tiene en la elpidología tomista; esta doctrina de la magnanimidad añade un nuevo título para considerar al Doctor Angélico como el acabado ejemplar del humanista cristiano. Mas no sólo por esto; humanista cristiano lo es también Santo Tomás por todo cuanto él nos dice, a propósito de la esperanza,

del valor positivo de las realidades terrestres: por ello éstas pueden ser para el cristiano objeto de dilección y de esperanza. Laín resume con estas palabras la significación del Aquinate en la elaboración de la doctrina cristiana de la esperanza: «Como teólogo afirmó del modo más claro y resuelto la sobrenaturalidad de la esperanza teológica; como humanista cristiano quiso asumir la naturaleza de la gracia, enlazando en armónica unidad funcional y operativa las pasiones, las virtudes morales y teológicas del hombre» (p. 104). La doctrina tomista resplandece también por su logrado equilibrio: «frente al futurismo de los progresistas y al pasadismo de los nostálgicos, Santo Tomás, espíritu cristiano y clásico, afirma la excelencia del presencialismo...» (p. 85).

A la esperanza en el mundo moderno consagra el autor la segunda parte de su libro. La tradición cristiana pervive, a pesar del viraje producido en las postrimerías del medio evo. La ruina de la escolástica con el creciente dominio del nominalismo hará a su tiempo terribles estragos en la fundamentación racional de la esperanza; el Renacimiento por su parte, con sus acentuadas actitudes antropocéntricas, contribuirá a que el hombre se sienta cada día más poseído de sí mismo, más absoluto señor del destino que espera. Pero, repito, la tradición cristiana pervive, no puede morir. Laín apela a los testimonios de Luis de Granada, de Luis de León, de Quevedo, de Bossuet, de Montaigne, de los grandes tratadistas de la Escolástica renacentista, que aquí, en España, florecerá con superior esplendor y lozanía. Entre estos últimos, los escolásticos españoles del siglo de oro, Laín fija su atención en el jesuíta Luis de Molina; con él recibe nueva luz el problema historiológico de la esperanza, problema que ya antes, en San Agustín y en Bossuet, el autor se había planteado y analizado atentamente. «Mucho más que hasta ahora —escribe Laín, aludiendo a Molina—, la acción del hombre en el mundo queda incluida en la esperanza cristiana como sustancia de sus actos. La doctrina tomista de la magnanimidad y el humanismo cristiano que esa doctrina comporta alcanzan en la obra de Molina —a la vez tradicional y moderna— un vigoroso e inédito desarrollo» (p. 153).

Pero frente a este esperar todavía cristiano, el mundo moderno nos ofrece nuevas formas de esperanza, que ya no son aquella magnánima, firme y racional expectativa de los hombres fieles a la tradición. Esta se quiebra con la más honda y dolorosa fisura producida en Occidente: la reforma protestante. Pedro Laín hace suyas estas palabras de José Luis L. Aranguren: «El luteranismo no ha nacido de la concupiscencia, como pensaba el P. Denifle; ha nacido de la desesperación» (p. 155). Una desesperación que Lutero quiere superar, pero no destruyéndola, sino sólo encubriéndola con una fiducia ciega,

irracionalmente abierta a una bienaventuranza cierta y absurda. Laín resume así su crítica de esta esperanza protestante: «El hombre, ¿puede acaso esperar con esperanza lo que para él es absurdo e imposible, lo que de ningún modo puede concebir y pensar su inteligencia? Sólo es realmente esperable lo pensable, y sólo aquello que, sin dejar de ser pensable, sigue siendo prometedor y misterioso, trueca la espera en esperanza y convierte en inquietud confiada la previsión calculada y cierta. La visión de lo *sobreracional* como *antirracional* obliga al luterano a la imposible empresa de esperar lo absurdo» (p. 164). El protestantismo no se desarrollará siempre en perfecta consecuencia con la primitiva doctrina de su fundador. De la ulterior evolución de la doctrina protestante acerca de la esperanza nos informa puntualmente el autor; del pensamiento protestante contemporáneo Laín estudia en particular las ideas de Barth, Bultmann y Ricoeur.

Otras dos formas de esperanza ofrece el mundo moderno: la de los secularizados y la de los desengañados. Aquélla es fruto de la enfática proclamación de la dignidad humana, que el Renacimiento inauguró. Secularizada más y más la dignidad del hombre, esto es, trasladado al hombre mismo y a su vida terrena todo cuanto de sagrado, dimanante de Dios, afirmaba la religión cristiana, la esperanza del hombre se convierte ahora en afirmación resuelta de su poder para alcanzar por sí mismo y aquí en la tierra plenitud de su ser, su perfecta bienaventuranza. Es ésta la esperanza progresista, que encontrará en los hombres de la Ilustración su expresión más acabada. Naturalmente, no en todos los progresistas la secularización de la esperanza presenta el mismo grado de radicalidad. Laín estudia como tipos ejemplares de la evolución del progresismo cuatro autores: Descartes, Condorcet, Kant y Marx. En el primero, con la ilusionada exaltación de las fuerzas del hombre, se da todavía la esperanza espiritual y escatológica, que su fe sincera de cristiano le alimentó siempre. Condorcet es el teórico cabal de la esperanza progresista y secularizada: en él, escribe Laín, «una imaginación esperanzada había transmutado en *civitas Dei* la *civitas terrena* y llevaba a su más acabada consecuencia la negación del dualismo cristiano de la historia» (p. 201). De la obra de Kant, ápice y crisis de la Ilustración, hace Laín muy atento examen; la esperanza es elemento importante de su antropología; y el autor subraya que Kant, al analizar la esperanza en su propio lugar, que es la religión, se aparta decididamente de la concepción luterana. Nuestro autor se atreve a afirmar que «por lo que atañe a la visión intelectual de la esperanza, Kant se halla más próximo a Santo Tomás de Aquino y a San Agustín de lo que uno podría sospechar, si sólo se atuviese a lo que de todos ellos suele decirse» (p. 214). En Marx, finalmente, la

secularización de la esperanza se convierte en exaltado clamor mesiánico, en empresa redentora del que para Marx es el hombre más auténtico, el proletario; «el marxismo —escribe Laín— es una fiel y acabada secularización de la visión judeocristiana de la historia” (página 218).

Con Marx, el progresismo llega a su momento culminante; también con él se inicia su fracaso. «A la muerte de Kant, escribe Laín, el hombre de Occidente, deseoso de originalidad, podía seguir el camino de Hegel o el del Cristianismo. A la muerte de Carlos Marx, hito final del mundo moderno, el occidental que aspire a una existencia original —con otras palabras: el hombre que no se avenga a ser marxista— sólo podrá optar entre el Cristianismo y la desilusión” (página 218). Y esta desilusión, fruto el más amargo de la secularización progresista, se apoderará de modo creciente de los hombres sin fe. La experiencia de esta desilusión ilumina con luz nueva el fondo metafísico del hombre, esa esperanza inextinguible que el hombre es por esencia. Laín centra aquí su estudio en dos desengañados, Leopardi y Baudelaire, en los cuales la desilusión producida por el progresismo en crisis arrancará los más estremecedores gemidos de desesperanza.

A la esperanza en la crisis de nuestro tiempo dedica Laín la tercera parte de su libro. La crisis significa ciertamente quiebra de creencias, pero también, y de modo menos fuerte y vivo, quiebra de esperanzas. Esta quiebra de esperanzas es factor muy principal de la convulsa situación de nuestro mundo. El autor dedica aquí especial atención al pensamiento de los representantes más significados del existencialismo. De la obra de Heidegger, de su doctrina de la angustia, Laín nos ofrece un riguroso análisis. «Heidegger invierte de un modo implacable y sistemático todas las tesis tradicionales relativas a la esperanza. Para el pensamiento tradicional —Kant y Hegel comprendidos—, el futuro auténtico es el de la esperanza; esto es, aquel que pone a la existencia ante su inmortalidad y su posible infinitud, ante la plenitud de su propio ser. Para Heidegger, en cambio, sólo es auténtico el futuro cuando abre la mirada de la existencia hacia su indudable infinitud, hacia la muerte..., hacia la nada. La esperanza de una posibilidad de ser, cualquiera que ella sea, es inauténtica; sólo sería auténtica la angustiosa abertura de la existencia hacia la posibilidad de no ser» (p. 280). Laín, no es menester decirlo, no puede aceptar la posición heideggeriana: la cabal intelección de la esperanza humana exige la resuelta instalación de la mente en el presupuesto de la infinitud, infinitud presupuesta que el mismo Heidegger en alguna parte llega a reconocer ser necesaria para entender la finitud

de la existencia. Laín estudia también atentamente el pensamiento de Sartre; su exposición objetiva y fiel hace justicia a todos los posibles méritos del sartrismo; pero en él denuncia también con toda decisión las zonas vulnerables: su apriorística y dogmática concepción del ser primero y original como un *En-si* material; la inconsistente explicación del origen del *Ser-para-sí*; su simplista idea de Dios; sus infundados análisis de la interrogación y de la libertad, que cierran el camino a toda válida fundamentación del esperar humano.

No es todo, sin embargo, en nuestros días crisis y quiebra de esperanzas. «La humanidad —escribe Laín—, no ha dejado de ser cristiana. Al contrario: la vigencia social del Cristianismo es considerablemente mayor en nuestro siglo que en el pasado. La crisis de la fe moderna en la autosuficiencia de la naturaleza humana ha hecho más frecuentes las conversiones religiosas, ha abierto el espíritu del hombre al reconocimiento del misterio, ha concedido a la visión cristiana del mundo una actualidad poco sospechable cuando la historia parecía ser una suave marcha hacia la felicidad... De ahí el renovado vigor con que en nuestro tiempo se ha afirmado la concepción cristiana de la esperanza, tanto desde el punto de vista de su condición sobrenatural como en el orden, cada vez más urgente, de las llamadas realidades terrestres» (p. 266). De esta renovación de la concepción cristiana de la esperanza son testimonio, entre otras, las obras de Gabriel Marcel y de René Le Senne, de cuyas ideas nos da el autor cumplida noticia. También aquí Laín hace el inventario de otros importantes escritos de autores católicos sobre el tema de la esperanza; recordemos siquiera algunos de sus nombres: J. Le Tilly, O. P.; P. Charles, S. J.; J. Pieper, M. Müller, O. F. N.; J. Danielou, S. J.; F. Ortiz de Urtaran, R. Guardini, H. Urs von Balthasar (p. 328 y ss.).

Con el estudio de la esperanza en la España contemporánea, cierra el autor esta primera parte, historiológica, de su trabajo. El tema es para él, como puede fácilmente adivinarse, caro y entrañable. Analiza en primer término la agónica esperanza de Unamuno, su desesperado esfuerzo por encontrar tierra firme para su infatigable camino hacia la vida inmortal. Bien sabe Laín cuánto hay en este agónico existir de Unamuno de transcripción vivida de la desesperación luterana, cuán profunda es en su pensamiento la contaminación protestante. Pero esto, para Laín, no es lo más importante y valioso de la experiencia de Unamuno; hay en su obra, sobre todo en su producción poética, una parte mucho mejor, más levantada e imperecedera, aquella en que la raíz del canto prende más firme y suavemente «en la rocosa entraña de lo eterno» (p. 388). Laín examina también con atención la obra de Ortega y Gasset; si para éste la vida humana es esen-

cialmente futurización, fácil es de entender la importancia que para él tienen los proyectos y esperanzas, que son la urdimbre, la trama de esa misma vida. Ortega llega en algún momento a reconocer que el hombre es «un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior» (p. 432), que el hombre necesita de «la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías» (p. 433); pero bien es sabido que Ortega no llegó nunca en las páginas que dejó escritas a esa instancia superior, a esa revelación de la realidad trascendente que está entrañada en el ser mismo del hombre. Otra voz española es aquí por Laín escuchada y transcrita con amor: la de Antonio Machado; su obra poética, transida está toda ella de esperanza; una esperanza, tejida en la experiencia de la temporeidad de la vida, abierta en verdad a la llamada de Dios, aunque para mayor dolor de su alma anhelante de paz, Machado no logra alcanzar nunca la certidumbre de la cercanía del Dios que le llama. Laín recoge aquí también lo que nos dicen sobre la esperanza los poetas españoles de hoy; son, entre otros, Guillén, Gerardo Diego, Dámaso Alonso, Aleixandre, Muñoz Rojas, Vivanco, Panero, Rosales, Celaya, Ridruejo, Otero, Valverde. En unos, la esperanza, aunque siempre acosada de incertidumbre, se enraiza vigorosa en la firmeza de la fe; en otros, desarraigados, la angustia ante el futuro amenaza ahogar toda esperanza; “pero nunca esa angustia —escribe Laín—, ha sido desesperanza absoluta: el poeta español no ha dejado de cantar dentro del horizonte del «ser siempre», hasta cuando ha pretendido negárselo a sí mismo, aun cuando ese “ser siempre» se encoje y reduce a un «todavía», «el vocablo con que se expresa que vivir y querer vivir hacia el futuro sigue valiendo la pena» (p. 444).

* * *

Imposible detenernos más en la historiología de la esperanza humana, que Laín ha escrito. Lo dicho da ciertamente pobre idea de la riqueza de enseñanzas que en ella se atesora. Forzoso nos es ya y también sumariamente dar noticia de la teoría de la esperanza humana con que el autor corona su trabajo.

El hombre es, en frase de Gabriel Marcel, «espíritu encarnado»; Zubiri lo define «inteligencia senciente». Ello obliga al autor a examinar en primer término cómo se articulan cuerpo y espíritu en el esperar humano; ello le impone a su vez y previamente el examen de las formas de temporeidad, en concreto, las formas de futurización, los *futuros regionales*, propios de los diversos órdenes de la realidad cósmica y terrestre, a la que por razón del cuerpo el hombre pertenece.

Frente al futuro indeterminado del mineral y el futuro determinado de la planta, frente a la incipiente espera del animal, atendido a la situación y al instinto, el hombre se caracteriza por su capacidad de esperar suprainstintiva, suprasituacional e indefinidamente. El condicionamiento biológico de esta espera propia del hombre es estudiado por Laín atentamente. Con ello pone al descubierto la parte muy principal que el cuerpo, la condición encarnada del ser humano, tiene en la esperanza propiamente dicha. Laín no acepta la posición de Marcel, el cual, especulando sobre la esperanza, ve en el cuerpo sólo una cárcel: «¿acaso nuestro cuerpo no es cauce y condición positiva de nuestra esperanza, además de ser prisión que la pone a prueba?», página 467). La conclusión del estudio biológico de la esperanza la formula el autor con estas palabras: «el cuerpo *exige* que la espera humana sea un proyecto, y el espíritu humano —el espíritu encarnado— *se ve obligado* a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. El proyecto —un proyecto forzosamente atendido a las posibilidades de la realidad corpórea, en que el espíritu humano se encarna— es, pues, la forma propia y primaria de nuestra espera (p. 480).

Se habrá advertido que hasta ahora el autor no nos ha hablado sino de espera, esto es, del puro atenuamiento a un futuro proyecto. La esperanza propiamente dicha no es todavía esa espera, aunque el aguardar el advenimiento del futuro, esa obligada tensión del hombre hacia sus proyectos, es ya germen de la esperanza plena; más aún, en la realidad de la vida la espera no se da normalmente, sino atraída, sostenida por verdadera y formal esperanza. Pero el más exacto y completo estudio de lo que ésta es exigía detenido examen de todos sus momentos, de todas las partes que en ella virtualmente se contienen. Por esto, antes de llegar a la esperanza propiamente dicha, analiza el autor minuciosamente cómo el proyecto, primer elemento descubierto en la espera, se articula con otro de sus ingredientes de mayor importancia: la *pregunta*. Preguntando es como el hombre se abre a la realidad presente, y es asimismo, preguntando, el modo como el hombre se abre al futuro de sus proyectos. Laín examina la relación de la pregunta, que la espera comporta, con la creencia y la creación. Con aquélla, la creencia, la pregunta tiene relación íntima, por cuanto que en todo preguntar está latente la firme y confiada espera en la respuesta; en su más honda raíz toda pregunta se asienta en la confianza de que el ser se le confíe, de que el ser se le muestre. Con la creación tiene relación la pregunta, por cuanto que el preguntar del hombre tiene su satisfacción, su pleno gozo en la actividad creadora, la que ilumina más anchos horizontes de ser y de verdad. El autor, anticipando ya aquí uno de los elementos de la esperanza

humana, su dimensión comunitaria, pone también al descubierto la estrecha relación que existe entre la pregunta y la comunidad.

Acercándose ya a la cima de su estudio, indaga el autor los modos principales de la espera humana. La actitud del esperar supone, por lo pronto, una entrega, un empeño, un compromiso. La entrega, por su parte, puede ser de tonos vitales muy distintos: inane, circunspectiva y auténtica o radical. A esta última forma de entrega pertenece la vocación, la cual, en su más genuino sentido, es proyecto, esperanza hecha camino hacia la plenitud de la propia vida. Pero entre los modos posibles de la espera humana dos hay que más interesan al propósito del autor: la *espera difiante*, insegura de la realización de sus proyectos, la cual, a su vez, según la fuerza y la entrega a esa misma inseguridad, podrá ser *disgusto*, *desesperación*, *angustia* y *desesperanza*; y la *espera confiante*, la que se apoya con firmeza en la seguridad de la realización de sus proyectos; esta espera confiante puede ser, a su vez, *esperanza trivializada* o *despreocupación*, *esperanza confirmativa* u *optimismo* y *esperanza auténtica* o *genuina*. De esta auténtica esperanza natural del hombre, nos da Laín esta definición: «es un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital» (p. 545). Aclarando más el contenido de esta definición, Laín dirá más adelante: «La estofa y el último fundamento de la vida *in via* no es la esperanza, sino la espera, en cuanto pretensión de un *ser futuro* basada sobre la parcial posesión del *ser presente*; pretensión en la cual late por modo constitutivo la tensión seguridad-inseguridad de la fianza. La esperanza genuina, nunca vivida como absoluta seguridad, es el hábito de la segunda naturaleza a que naturalmente tiende la espera y en el cual ésta se transforma cuantas veces la constitución psicósomática, la situación histórico-social, el tipo de la vida personal y, en último extremo, la libre voluntad, no actúan eficazmente contra tal tendencia; esto es, cuantas veces la fianza de la espera no se convierta en angustia y desesperación habituales» (p. 552).

Omitiendo otras reflexiones no menos valiosas, que Laín hace acerca de la esperanza, voy a limitarme, para terminar, a exponer dos puntos de especial importancia: el objeto y el sujeto de la esperanza natural. En cuanto al primero, no es menester decir que las esperanzas del hombre son por su objeto muy varias y múltiples. Pero en el fondo de todas ellas, lo que a todas las sostiene, es siempre, en grados diversos de explicitación, el apetito de *ser plenamente* y la confiada seguridad de su posibilidad y de su logro. Con otras palabras: la felicidad, que es «ser siempre» y «ser todo» es el objeto formal de la

esperanza humana. Por ello, con la esperanza genuina, el hombre se abre a lo trascendente: «El bien que un hombre espera —escribe Laín—, es siempre el *sumo bien*; de otro modo, ese hombre no seguiría esperando después de haber logrado el bien particular de una de sus esperanzas determinadas. Pero el *sumo bien* es por definición infinito, y quien espera es una persona individual y finita. ¿Cómo, entonces, podrá poseer ese bien infinito y total a que su esperanza aspira? Sólo esto cabe pensar: que el *sumo bien* de su persona es la participación plenaria en un *Sumo Bien* trascendente a la realidad humana, la plena posesión de todo lo que él puede ser en el seno de un Bien que es sumo, porque envuelve y fundamenta todo posible ser» (p. 554). Así, la esperanza da pleno sentido, funda y esclarece la finitud humana; no es el hombre la *pasión inútil*, el ser *arrojado y derelicto*, que Sartre y Heidegger proclaman; la esperanza nos descubre que es *ens religatum*, con términos de Zubiri, finitud ligada, pendiente de un Sumo Bien, infinito, que le atrae hacia sí, como a su centro, con infinito amor.

Por lo que al sujeto de la esperanza natural se refiere, sostiene el autor que es todo el hombre el que espera: «nada deja de esperar en la realidad psicosomática del ser humano..., todo espera en ella, porque todo en ella se mueve sin tregua hacia el futuro» (p. 558), porque, como aquí mismo explica Laín, espera y esperanza emergen de la total temporeidad de la existencia, temporeidad que trasciende y envuelve su apetito sensible y su voluntad, su inteligencia y su memoria. Laín advierte que el sujeto de la esperanza no es el hombre aislado, sólo consigo mismo y con la proyectada anticipación del objeto esperado. En la esperanza del yo individual está implicada su condición comunitaria, el *ser en compañía* que es parte esencial de su existir. “Yo espero en ti para nosotros”, ha escrito Marcel. “La esperanza es co-esperanza —comenta Laín—, en doble y profundo sentido: desde el punto de vista del objeto esperado, porque el bien que constituye el objeto de la esperanza genuina es, como sabemos, un bien compartido; y desde el punto de vista de quien espera, porque su existencia es en todo momento coexistencia” (p. 561); por esto también, «mi esperanza me hace amar a los hombres, porque esperamos juntos, y mi amor a los hombres me mueve a esperar con ellos y para ellos» (p. 561). Con esto también se nos descubre el más hondo sentido de la historia, memoria de la secular esperanza de los hombres, de sus comunes empresas y proyectos, en odio o en amor. Mas no sólo en la comunidad de nosotros espera el hombre: “A través de cada hombre *espera* todo el cosmos; en la realidad del hombre adquiere culminación y sentido el movimiento cósmico, mineral, vegetal y ani-

mal... El sujeto de la esperanza humana es un *yo en el universo*; o mejor, un *yo con el universo*» (p. 563). «La expectación anhelante de la creación está aguardando la revelación de los hijos de Dios», escribe San Pablo (Rom., 8, 19); de esta sobrenatural expectación del cosmos se da un esbozo, cuanto se quiera pálido y remoto, en toda auténtica esperanza natural del hombre.

En el umbral de la «beata spes», ante la esperanza del nuevo ser, del nuevo mundo y nueva vida, que nos descubren las promesas de Cristo, cierra su libro Pedro Laín. Su misión de antropólogo ha terminado; al teólogo toca, con su superior ciencia, ilustrar ese futuro esplendente que la fe cristiana nos revela. Pero justicia es reconocer que el autor, en su preambular estudio antropológico, ha contribuido no poco a una mejor fundamentación de la ciencia de la esperanza teológica.

Y aún dejando a un lado esa tan valiosa significación de su libro, muy grande también es su mérito. No es pequeño en verdad el de haber hablado a este mundo de hoy, con palabras tan claras y resueltas, de esperanza. Bien merece Pedro Laín por este su último libro el reconocimiento y la gratitud de nuestro mundo: a sus hombres, a los muchos que viven sin ilusión, sin esperanza, Laín les ha dado lección más urgente, la más alentadora y saludable; les ha mostrado el camino real de la esperanza, y por él, la siempre posible reconquista del Sumo Bien perdido, única verdadera plenitud y grandeza de toda vida humana.

Ramón Ceñal, S. J.
Pablo Aranda, 3.
MADRID.

ARTHUR P. WHITAKER: *La Argentina y los Estados Unidos*.—Editorial Proceso. Buenos Aires. Traducción de Marta Merader de Sánchez Albornoz. Prólogo de Dardo Cúneo.

Aunque publicado en Estados Unidos este libro en 1954, no lo fué en la Argentina hasta 1956, es decir, después de la caída del régimen de Perón. Forma parte, pues, del cúmulo de publicaciones, las más de ellas de carácter panfletario, que han aparecido en la Argentina con esa ocasión política y entre las cuales hay algunas de notable relevancia y alcance. El destino de este país ha sido oteado desde diversos ángulos, incluso desde el extranjero, pues entre las obras más destacadas están, precisamente, la del chileno Alejandro Magner y la que comento. (No está de más el anotar, de pasada, que no ha aparecido, que yo sepa, ninguna obra española que intente interpretar seriamente el peronismo; tan sólo algunos artículos, casi todos desenfocados o ingenuos. Desgraciadamente, ello es parte de un fenómeno general en España: el de carencia de obras sinceras sobre la marcha actual de los pueblos hispanoamericanos. Y no se crea que su existencia es sólo una necesidad científica y libresca, porque es pasmoso, a veces trágico, el desconocimiento que el emigrante español, instruido o no, trae de estos pueblos mitificados por la retórica y la ignorancia. Hay un gran vacío por llenar entre las excelentes obras de historia y las de tipo laudatorio o sentimental.)

Arthur P. Whitaker es, como remarca con cierta intención el prologuista, «un ciudadano de los Estados Unidos», y en verdad que hay constancia de ello en toda la obra. El autor escribe como estadounidense y para estadounidenses; en nuestro siglo ya, por ventura, no se escribe, como en el anterior acaecía, para la Humanidad, sino para tal o cual público. (Sobre esto ha escrito buenas verdades Julián Marías en su reciente «El Intelectual y su mundo».) Pero Whitaker es algo más que un mero ciudadano del país del Norte, es un profesor especializado en historia iberoamericana y con tal carácter ha formado parte del equipo de funcionarios del Departamento de Estado. Así, sus opiniones reflejan las de la élite de su país y sus preocupaciones son preocupaciones nacionales. Creo que este es un motivo de interés mayor para la obra, que aun siendo de divulgación, hace gala de un cri-

terio tan atinado y claro que la hace novedosa hasta para los propios argentinos. Bien decía Gracián que valen más quinaesencias que fárragos. El público a quien va dirigido y a quien es totalmente leal el autor, tiene la culpa de ciertas reiteradas e infantiles manifestaciones de antipatía al régimen peronista, en discordia con la objetividad y sensatez que campea por toda la obra.

El libro, regido por la actualidad, está dividido en tres partes: *Antes de Perón*, *Bajo Perón* y *Después de Perón*, dentro de las cuales considera lo político, económico y cultural y especialmente las relaciones con los Estados Unidos. Estas tres partes van precedidas de una introducción sobre *La Argentina: la tierra y el pueblo*, que es un conjunto de indispensables y bien seleccionadas generalidades sobre el país del Plata, y cerrado por un apéndice de *Lectura recomendada* que, a la vez que sirve para orientar al lector que aspire a ahondar en el tema, demuestra que el autor es poseedor de una amplia erudición de la que no ha creído conveniente hacer gala en el transcurso del texto. Es particularmente clara la exposición del ascenso de Perón al poder y notable su visión de una posible caída del gobierno peronista, lo que se produjo sorprendentemente dos años después y en la que jugaron un papel relevante los dos factores que señalara Whitaker: la insurrección armada y el descontento de la clase media. Lo más importante del libro, respondiendo al título, es lo referente a las relaciones de Argentina con los Estados Unidos. Por eso lo voy a tratar por separado.

El profesor norteamericano, con ojo de historiador, se da cuenta de que la cacareada política de la «tercera posición» de Perón no era más que la actualización «oportunistamente» de la tradición internacional argentina, manifestada reiteradamente desde que el país austral se solidificó como nación a fines del siglo XIX. Una apreciación de auténtico conocedor, pues para los más Iberoamérica es siempre vista de una manera global e indiscriminada. Pero lo cierto es que existen tradiciones y usos políticos hispanoamericanos mantenidos con una constancia no igualada en idénticos períodos de tiempo por muchos países europeos. Ello es particularmente visible en el caso argentino. Para el autor de la obra que comentamos, esta tradición política internacional argentina se resume en los siguientes puntos: hegemonía en el Río de la Plata, resistencia al in-

teramericanismo, aspiración a la jefatura latinoamericana, antimultilateralismo, pacifismo. Whitaker va siguiendo la huella de estas actitudes y su consecuente enfrentamiento a la política de los Estados Unidos, desde los orígenes de la nacionalidad argentina. Con el proverbial realismo de los anglosajones, no retacea el mostrar los errores de su país para con los argentinos, basados en una ignorancia que sólo fué superada, cuando, a raíz del golpe de estado de junio de 1942, la Argentina se convirtió en el problema número uno de Norteamérica, en esta región del mundo. Es más, con o sin peronismo y motivado por un nacionalismo en creciente, el autor advierte que «cualesquiera sean los términos exactos, es probable que la relación entre los Estados Unidos y la Argentina siga teniendo por mucho tiempo el carácter general de tregua difícil, aunque más no sea porque hay profundas divisiones de opinión sobre la política de ambos países».

Otro acierto de la obra, que la separa de tantas otras, es haberse percatado del carácter no sólo político de la conmoción colectiva que culminó con el peronismo. Nada, pues, aquí de aquello de que «muerto el perro se acabó la rabia». Algo nuevo se venía gestando en la Argentina en base a los que Whitaker llama elementos patológicos en el desarrollo argentino. Estos ya eran percibibles en plena edad dorada del país, de 1880 a 1930, cuando Argentina poseía el sistema político más estable de todo Sudamérica y era comparada con los Estados Unidos. Esos factores —ansias de igualdad social, pugna cultural, economía exclusivamente agrícola— afloraron a partir de 1930 y andaban buscando un patrocinio político que supo asumir Juan Perón. El autor hace hincapié, además, en el carácter genuinamente criollo del movimiento peronista, a pesar de sus similitudes formales con los totalitarios europeos. Y esta opinión fué la que prevaleció finalmente en los Estados Unidos, que, superando el catastrófico período del embajador Spruille Braden, acabaron por adoptar una estricta política de no intervención en los asuntos argentinos.

Así las cosas termina el libro. Luego vendría la revolución de 1955 y con ella se abriría un gran interrogante en la historia argentina. Este no se cerrará, como el de todos los períodos históricos, por el ensalmo de ninguna política mirífica, sino sólo con la cristalización de una nueva ordenación de las fuerzas

sociales argentinas hoy confusamente entremezcladas. Todo aquel que sienta interés sobre el futuro de este pueblo habrá de practicar el mismo método que hace un siglo aconsejara uno de los próceres de la Argentina de nuestro tiempo: «tener siempre clavado el ojo de la inteligencia en las entrañas de nuestra sociedad».—JUAN FRANCISCO MARSAL.

E. E. EVANS-PRITCHARD: *Antropología Social*.—Colección Interciencia. Editorial «Nueva Visión». Buenos Aires, 1957, págs. 123.

Si «nada hay que interese al hombre tanto como el hombre mismo», no debe sorprendernos el auge actual de los estudios antropológicos, que tienen como motivo de preocupación común el conocimiento de lo que el hombre sea. Pero la Antropología, ciencia del hombre, ofrece numerosos y variados enfoques, según la perspectiva que se adopte al estudiarlo. Desde la Antropología filosófica, capítulo de la Filosofía que condensa las ideas más generales sobre el hombre, hasta la pura Antropología física, nacida al calor del positivismo, la gama de puntos de vista y de construcciones teóricas acerca del hombre, su esencia, su naturaleza, sus obras, ha ido creciendo a medida que el desarrollo científico acumulaba noticias, comparaciones y deducciones.

En esta variedad inmensa de ciencias, más o menos en agraz todavía, que entrelazan muchas veces sus criterios y sus temas de estudio, podemos seleccionar tres perspectivas, en un intento de comprensión de este campo del saber: a) La que, en armonía con una concepción «física» del hombre, quiere hacer su Historia natural. b) La que enfoca al hombre individual, en cuanto ser racional, según la incompleta definición de Aristóteles. c) La que atiende, sobre todo, a los fenómenos que surgen de la vida social. La Antropología física, la Psicología y la Sociología son las ciencias que responden a estas tres vías de acceso al estudio de los fenómenos humanos.

Pero las cosas se complican un poco cuando deseamos conocer en toda su amplitud, sin limitaciones de tiempo ni espacio, la construcción humana característica: la cultura. Entonces, tanto la Antropología como la Sociología se disponen a acoger esta orientación, dando

lugar a la Antropología cultural, en el sentido de Linton o Herskovits, y a la Sociología cultural, en el sentido de Max Scheler. Recibiendo aportaciones de todos estos territorios se eleva la Antropología filosófica, que resume y culmina los conceptos básicos sobre el hombre.

La delimitación antes indicada no es nunca terminante, ya que cada una de estas direcciones se beneficia de las aportaciones de las otras. Por otra parte, el panorama se hace más complejo y abigarrado si damos entrada en él a las dimensiones geográficas (espacio) e histórica (tiempo), pues entonces la Historia y la Geografía (humana) tienen también su palabra que pronunciar en el trabajo antropológico, y como la lengua es patrimonio del hombre, la Lingüística general viene a reforzar, desde su propio campo, los estudios relativos a la humana criatura.

No se agotan aquí las que podrían denominarse «Ciencias del hombre», dando a la palabra un sentido actual, «humanidades», puesto que hay otras muchas disciplinas, tales como la Pedagogía y la Política, que tienen una íntima relación con el objeto de estudio de aquéllas, y que deberían formar parte de la *Enciclopedia antropológica*.

Bastan estas indicaciones para darse cuenta de la complejidad de caminos y métodos que engloba la Antropología. Es sabido que los científicos anglo-sajones denominan Antropología Social a la ciencia que los franceses, a partir de Comte, llamaron Sociología. El autor del libro que comentamos, profesor de Antropología Social de Oxford, es un sociólogo, y ha querido escribir una obra de introducción a la Sociología, dando a la estampa el texto de seis conferencias pronunciadas ante la B. B. C. de Londres.

Pero ni ha hecho una obra de pura divulgación, ni puede decirse, sin más, que su contenido deba encuadrarse en el marco común de la Sociología.

No hace lo primero porque, sin entrar en disquisiciones de especialista, no se limita, sin embargo, a exponer superficialmente sus ideas, sino que las ilustra con muchos ejemplos detallados y analizados con pormenor y polemiza con escuelas que estima erróneas, como, por ejemplo, la concepción positivista, aportando un caudal de buenas razones.

No hace simplemente sociología porque la tendencia antropológica le lleva a un encuadramiento cultural, no exclusivamente ceñido a la fenomenología de

las estructuras sociales, aunque declare la primacía ontológica y metodológica de la perspectiva sociológica respecto de la culturalista.

Discípulo de Radcliffe-Brown y de Malinowski, concede, como ellos, importancia decisiva al «trabajo de campo» para el estudio directo de las culturas primitivas y combate con acierto la tendencia compartista e historicista que condujo a tantas falsas deducciones a los sociólogos del ochocientos. Pero supera la orientación de sus maestros porque, sin duda, influido por los especialistas americanos de la Antropología aplicada, concede el debido relieve al estudio de las formas y sistemas socio-culturales de la actualidad en pueblos civilizados, rechazando el «primitivismo» exclusivo de los etnólogos y antropólogos al uso. Repudiaría, en cambio, la obsesión de «ingeniería humana» que derivan de los estudios antropológicos los autores americanos, afirmando que las deducciones y los propósitos de la Antropología social pertenecen al campo de la ciencia pura, aunque proclame los servicios que sus trabajos pueden proporcionar a la política colonial y a la metropolitana.

Tiene razón en ello, como la tiene cuando dice que la Antropología social contribuye a dar al hombre de ciencia una perspectiva universal, librándole del «etnocentrismo». Efectivamente, es «un prejuicio y una moda la idea de que las culturas y sociedades llamadas primitivas no son tan dignas de ser conocidas como otras, y de que un hombre educado debe conocer el antiguo Egipto, Grecia y Roma, pero no necesita saber nada de los maoríes, esquimales o bantúes. «Este ensanchamiento de la perspectiva nos parece indispensable; no sólo porque nos dará una idea justa del hombre, sino un concepto de la «cultura» menos restringido, limitado y aldeano que el actualmente imperante en Academias y Universidades. Tal es el urgente impacto que la Antropología cultural debe producir en las mentes de las «élites» del mundo entero, si han de sincronizar sus ideas con las exigencias de una *conciencia mundial*, impuesta por la marcha de los acontecimientos, en contraposición del «provincianismo» que manifiestan en sus ideas y en sus rivalidades.

A ello pueden contribuir libros como el de Evans-Pritchard, que lleva un prefacio muy inteligente de Jorge Goldemberg.—ADOLFO MAILLO.

ROGER IKOR: *Los hijos de Avrom* (Premio Goncourt).—José Janés, Editor Barcelona, 1957.

Avrom es un viejo judío de la Rusia zarista, supersticioso, zafio y bíblico. Uno de sus hijos, Yankel Mykhano-witzki, íntegro e idealista —al parecer protagonista de la obra o que mantiene el particular punto de vista del autor—, aterrorizado por la crueldad del medio social, huye a Francia, siguiéndole a poco el resto de la familia. «Los hijos de Avrom» es una novela generacional que refiere el laborioso y sutil proceso de adaptación del semita medio, culturalmente se entiende, a cualquier complejo humano, rebasando Ikor ulteriormente dicha concepción original y desarrollando otros factores de tipo universal como son, por ejemplo, las relaciones entre padres e hijos, hermanos o esposas y las especiales matizaciones en la europeización de cada uno, dadas determinadas idiosincrasias muy bien definidas por Roger Ikor, que queda aquí señalado como maestro en el género de la novelística tipológica, a lo Baroja, género que no juega sus elementos expresivos con un reducido número de personajes, sino que se desborda de tipos, de gentes, y abruma al lector con multitud de individualidades magistralmente pinceladas e infinidad de ángulos de observación conducentes a diversos y sustanciales subjetivismos (bien es verdad que a este respecto cualquier personaje protagonista efimeramente la obra); subjetivismos precursores de una total visión del conglomerado social planteado.

Yankel, en su arribada a París, se siente explotado en el taller (aprende el oficio de gorrero), rodeado de gente hostil, desconociendo la lengua francesa y expresándose, por añadidura, en un horrible y menospreciado «yiddish»; temeroso del contacto incluso con ramerías que tal vez sean antisemitas y se rían o experimenten repugnancia por el hecho de su circuncisión, recordando los fatales «progroms» de su país natal, a su esposa, con una mezcla de cariño y lástima. Pero por encima de todo, Yankel se siente subyugado por la libertad que a su alrededor palpita y se manifiesta en actos continuos, como el de los ciudadanos discutiendo con el guardia o el hecho, enorme en sí, de que él pueda comprar el periódico que le dé la gana en el puesto que le parezca. La perenne obsesión del afrancesamiento está en pugna directa con los ritos, normas y su-

persticiones hebraicas, que conducen a una división de la conciencia y a una gran inestabilidad psíquica, todo ello remansado a fuerza de tiempo y de capitulaciones paulatinas que entrañan ya sentimientos vegetativos, rutinarios, pero liberadores.

Buena parte de la larga novela de Roger Ikor está dedicada a funciones pedagógicas, pues la educación de los hijos hebraicos, cuando no se quiere abjurar la religión de raza y la conversión al cristianismo se considera una remota y dolorosa posibilidad, reviste caracteres graves a propósito de fes bautismales, circuncisiones, obstáculos futuros, etc.

La extensa acción novelística abarca desde la Francia de Dreyfus hasta la culminación de la segunda Guerra Mundial. Son cuatro generaciones de judíos.

El estilo de Roger Ikor resulta llano y, no obstante, de probadas sutilezas, simpática y efectivamente despreocupado, ingenuo a veces. Sirvan dos ejemplos: «El amigo era un hombre de unos treinta años, bastante alto, bastante fofo, bastante guapo, que gustaba mucho a ciertas mujeres». «Espero morirme a tiempo para no ver la estúpida risotada de la máquina». Contiene páginas logradísimas, profundamente ancestrales, bíblicas, tales como las que refieren la partida del viejo Avrom a Palestina, páginas impregnadas de toda la mística y apocalíptica desdicha de la raza judía: «Bruscamente estalló el canto, brutal, bárbaro, guerrero». «Dios ha hendido la mar de un soplo, abierto doce vías para las doce tribus y sumergido luego jinetes y caballos del Faraón». «La voz de Moisés (un personaje de la obra) surgía del ancho pecho, sonaba como una trompeta de guerra, rimando el paso de un pueblo en marcha sobre el suelo estremecido, levantando clamores en el estrépito de los enemigos tragados por los abismos.»

La guerra, con sus terrores nazis, destroza las fibras morales y físicas de los descendientes de Avrom, Y queda el viejo Yankel, resignado, observando cómo se incorporan al mundo sus nuevos pobladores, regenerados, «que se dilatan para no morir, que sienten la llamada del mundo de mañana y aspiran a equilibrios más vastos...»

La excelente novela de Roger Ikor, primorosamente editada, ha sido vertida

al español por Consuelo Bergés y constituye un ciclo novelístico integrado, con ésta, por "Injerto de primavera" y "Aguas mezcladas". El autor es de origen ruso, pero nacionalizado francés. Rougon-Macquart, Buddenbroke, Thibault, Foryste, Ríus, son apellidos que llenan importantes capítulos en la historia de este tipo de novelas denominadas «generacionales». — EDUARDO TIJERAS.

VICENTE RODRÍGUEZ VALENCIA: *El Patronato regio de Indias, y la Santa Sede en Santo Toribio de Mogrovejo* (1581-1606).—Sección Monografías, núm. 2. Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. Iglesia Nacional Española. Roma, 1957; 259 páginas + láminas.

El Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, que dirige en Roma Monseñor don Maximino Romero de Lema, viene realizando desde 1952 una amplia labor de publicaciones, a la que pertenece el acreditado anuario «Anthologica Annua» y varias obras de importancia capital para el estudio de la historia de la Iglesia católica y de otros estudios de carácter más general. Recuérdese, por ejemplo, el libro de Lamadrid, *Los manuscritos de Qumrán*, ya comentado en esta revista, gracias al cual se dispone de documentos referentes a la Biblia, 1.000 más antiguos que los textos bíblicos hasta ahora conocidos. Otra obra importante, *La cura pastoral en la España romanosigótica*, de Justo Fernández Alonso, también reseñada en estas páginas, o los comentarios a las *Cartas de la cautividad*, de San Pablo, de José María González Ruiz...

Ahora acaba de aparecer este estudio de una de las instituciones españolas en América de mayor importancia, en relación con Santo Toribio de Mogrovejo. Se ha pretendido en esta obra esclarecer el verdadero sentido que en la práctica tuvo la institución del Patronato Regio Español de Indias; no sólo como tributo al pasado de España, sino también como servicio al presente de las Repúblicas americanas, y sobre lo uno y lo otro como estudio de los métodos misionales

de la iglesia en la evangelización de América.

Siendo para ello de mayor interés el aspecto histórico que el jurídico, se ha escogido una figura clave de la Iglesia de Indias en un momento definitivo; fines del xvi. Santo Toribio de Mogrovejo, metropolitano de casi toda la América española del Sur, y de parte de la Central, en la cabecera de Lima, es figura de excepción para darnos el sentido y la medida del desenvolvimiento del Patronato como institución, no sólo en su corrección jurídica pontificia, sino en su actuación práctica, unas veces ajustada, otras un tanto invasora.

Conjugando en su espíritu la doble fidelidad, de eclesiástico a la Santa Sede y de español a la Corona, Santo Toribio se movió entre los dos altos poderes con un logrado equilibrio eclesiástico. Aceptó el Patronato como había salido de las bulas pontificias; lo recibió conciliarmente en las últimas concreciones de Felipe II en el plano de las concesiones pontificias, y actuó misional y pastoralmente por sus cauces jurídicos, aprovechándose de todas las ventajas del sistema.

Sin embargo, frenó algunas tendencias invasoras fundadas en una ancha interpretación de las bulas pontificias, hecha por algunos canonistas eclesiásticos y juristas seglares. Rechazó la teoría vicarial de supuesta delegación pontificia en los Reyes, y se inclinó del lado de la tendencia romana hacia el gobierno más directo de las iglesias de ultramar. Mantuvo al efecto un contacto constante con Roma, y en puntos fundamentales gobernó en inteligencia y por inspiración directa del Papa o de las Congregaciones romanas. Es, pues, original y notado el paralelismo de su contacto simultáneo con Madrid y con Roma en toda su actuación legislativa, misionera y pastoral, instrumento conjunto de grandes resortes para la eficacia y de aplomada seguridad y justeza para las normas.

En el prisma de Santo Toribio, el Patronato español de Indias, aparece puro en la cuestión de principio del Primado Romano.—ENRIQUE CASAMAYOR.

ROBERT LAVALETTE: *Historia de la Literatura Universal*.—«Editorial Destino». Barcelona, 1957. 419 págs.

Esta *Historia Universal de la Literatura*, que acaba de editar «Destino», viene a ser o a significar una propuesta. Luego veremos por qué. Acabada la lectura de sus apretadas 419 páginas, uno no puede por menos que meditar en el misterioso alcance de este «inocente juego», que es el escribir. No se trata, claro es, de un libro de texto en el que, más o menos asépticamente, se da noticia del acontecer literario a través de los tiempos, y en el que nombres y títulos se suceden cronológicamente, como atravesados por el alfiler de un entomólogo. Vaya por delante que esta «Historia de la Literatura Universal», de Lavalette, es un libro vivo y polémico, pensado y escrito por un hombre de hoy desde una perspectiva equilibradamente actual. Tanto en el juicio de obras y autores como en la obligada reconstitución histórico-social de las épocas en que aquellas fueron compuestas y éstos vivieron, se advierte una equilibrada medida y objetividad, que no excluye, sin embargo, la visión vertebradamente unipersonal del autor.

De esta «Historia de la Literatura Universal», no obstante la pluriversalidad de movimientos y corrientes que en ella se estudian, pueden extraerse algunas consecuencias nada despreciables. Entre ellas, la de que la literatura siempre ha dado testimonio de su tiempo. Tal vez no en el sentido que apunta la actual literatura existencialista —a la que más propiamente debiera denominarse «literatura de situación», desde el momento en que, con un cierto desprecio por lo psicológico, define la totalidad del hombre por cómo ha sido situado—. Esas fórmulas de compromiso —de engagement— apriorísticamente aceptadas, pueden conducir, en algunos casos, al falseamiento o a una concepción apasionada y deforme de la realidad. Pero, en todo caso, de este libro de Lavalette se desprende que la gran literatura ha dado testimonio de su tiempo; que se ha producido de acuerdo o en desacuerdo con su tiempo, pero siempre dentro de su tiempo. Esta consecuencia es importante

y puede encerrar una propuesta, aunque habrá de afinar más. Porque este comprometimiento de la literatura con su tiempo, se ha realizado de un modo natural, a veces sin siquiera proponérselo; otras, muy a su pesar. Hasta tal punto ha sido así, que obras que en la actualidad podemos situar dentro de un determinado momento histórico no actuaron dentro de ese determinado momento e incluso fueron estimadas como ajenas a él. Porque, en definitiva, somos tan protagonistas como testigos y ni sabemos dónde comienza la evasión ni dónde termina el testimonio, y la tónica general de nuestro momento literario —esa desmedida preocupación por los problemas *mediatos* de nuestro tiempo— tal vez pueda ejercer en detrimento de otros fundamentales valores.

Otras consecuencias pueden extraerse de esta «Historia de la Literatura Universal». El esfuerzo del hombre por dar noticia de su existencia a través de los siglos, por penetrar el misterio o dar con la verdad, ha resultado, a veces, increíblemente doloroso. Ha venido a ser como una lucha a muerte en que se halla empeñado; como un camino que conduce a la locura o la desesperación. De otra parte, puede observarse cómo la Filosofía y la Literatura han venido operando conjuntamente, influyéndose y necesitándose. No pueden explicarse determinados movimientos literarios sin recurrir necesariamente al pensamiento filosófico de la época o viceversa. En este último sentido, la Historia de la Literatura, de Lavalette, puede reputarse de bastante completa. No es, ni mucho menos, un libro deshabitado que prescinde de todo cuanto influye, conforma y explica el fenómeno literario. Por el contrario, paralelamente, va dándose noticia crítica de las distintas corrientes filosóficas, e incluso de los avances científicos y sociales, sin los que no podría examinarse satisfactoriamente el desarrollo de la literatura, desde el esquema de los orígenes a la problemática actual.

La ordenación y despliegue de un material tan copioso y complejo como el que se precisa para componer un libro semejante, no se atiene tanto a la cronología, o geografía, aun cuando sean

factores que sirven de punto de partida, como a la significación más profunda y auténtica del acontecer literario. En todo momento alienta un espíritu crítico y claro, que va desmenuzando tan ingente material. Desde las primitivas literaturas, cuyas adivinaciones y premoniciones provocan aún un escalofrío, hasta las más recientes y dispares y encontradas posiciones, encuentran en este libro una lógica interpretación a la vez que un ponderado juicio. La brevedad crítica impuesta por el espacio se ve compensada por un examen conjunto de las características generales de cada momento literario, aunque determinadas obras merezcan un tratamiento particular por su magnitud y significación.

Pese a que la última parte del libro, la que se refiere a nuestros días, adolece de levedad y confusión, esta «Historia de la Literatura», de Lavalette, es una considerable aportación al mejor conocimiento de las grandes manifestaciones literarias, y, por supuesto, una buena iniciación o invitación a la lectura. Lo que no es poco.—**JOSÉ MARÍA DE QUINTO.**

BASILIO DUDINZEV: *No sólo de pan vive el hombre.*—«Novi Mir» (Nuevo Mundo). Moscú, 1956. Ediciones Cid. Colección «Altora». Madrid, 1957.

La actitud política marcada por Kruschév en el informe que dirigiera al XX Congreso del Partido Comunista tuvo, pues, sus repercusiones en el campo de las letras. Y conste que no aludimos a la gran cantidad de tinta vertida en comentarios de toda índole, que ha sido muchísima. La cuestión es que la tónica impuesta por el jerarca soviético de romper con el anterior estado de cosas, empieza a tener reflejo en la producción literaria. La revisión, la crítica, la disconformidad está rebasando en la URSS los estrictos límites de la maquinaria política, el ámbito de los Consejos, para proyectarse a todos los órdenes de la vida. Fruto de esa situación es esta novela, que en poco tiempo se ha convertido en motivo de gran curiosidad por lo que tiene de documento, más o menos fiel, de lo que ha sido y es la vida en la Unión Soviética.

La anécdota y su desarrollo, la narra-

ción en suma, cae dentro del ya tradicional «realismo Socialista» del arte soviético. Nada hay de nuevo en la obra con relación a la producción literaria anterior, a excepción de la moraleja. En ésta, sí. Justo es reconocer una diferencia notable: la consecuencia final es la crítica de los procedimientos oficiales y de los grandes jefes del partido.

El desglose del «tiempo» realizado por el autor, a lo largo de la narración, en dos etapas —los dos períodos en que puede dividirse la historia soviética— hace de aquélla una auténtica novedad y el antecedente de una nueva dirección de la literatura rusa, sin llegar a rebasar los cauces del «Realismo Socialista». En la novela están delimitadas, a través de las peripecias del protagonista, la misteriosa «era stalinista» —envuelta en una tupida red de intrigas y una poderosa atmósfera represiva—, ya la recién estrenada «era kruschevista», caracterizada —al menos por lo que se dice en la novela— por un revisionismo radical y una intención de restituir a los avasallados por Stalin y su grupo.

Las tribulaciones de Dimitri Alexeievich Lopatkin—personaje central de la historia—empiezan cuando intenta realizar el prototipo de una máquina para fabricar tubos de acero, debida a su invención, tras haber obtenido la patente y la calificación de gran utilidad. Al ser sometido el modelo a la aprobación de los «científicos» que controlan la actividad industrial del estado soviético, el jefe superior de la Comisión, Awdijew, resulta que tiene ideada una máquina «semejante», con la diferencia de estar comenzada la realización del prototipo, y tener concedidos los fondos precisos para atender a los gastos necesarios. Sin embargo, Awdijew *comprende* que la máquina de Lopatkin es, con mucho, bastante mejor que la suya. Y aunque en un primer momento sabotea el proyecto con la complicidad de los funcionarios a sus órdenes, más tarde urde un nuevo plan que dejará al margen a Lopatkin, y le valdrá a él la gloria del invento. Para ello, decide dar las mayores facilidades a aquél, tratarle con amabilidad y encomiar con largueza su obra, y hasta *favorecerle* con un gran sueldo que le permita dedicarse por en-

tero a la terminación de los planos definitivos de la máquina.

Al mismo tiempo se procede con el mayor sigilo a la construcción de una máquina casi igual a la ideada por Lopatkin, salvo algunas innovaciones, con el decidido propósito de que entre en funciones antes que el inventor logre los créditos precisos.

Sin embargo, las torcidas intenciones de Awdijew no se cumplen. Las «innovaciones» son de tal naturaleza que llegan a hacer al artefacto «imaginado» por aquél antieconómico. Ante el inesperado giro de los acontecimientos, Awdijew cambia de táctica. Y en lugar de buscar una fórmula que impida el éxito del inventor, decide eliminarlo. En fin de cuentas, ¿qué supone Dimitri Alexeievic Lopatkin en medio del fabuloso complejo industrial soviético? ¿Quién es? Su éxito no dejaría de ser un rudo golpe científico y político para los ministros y los jerarcas del partido. Las grandes obras, las grandes realizaciones—según la tesis dominante en la época a que hace referencia la novela—no pueden ser concebidas por un solo cerebro humano, sino que deben ser el fruto de la labor común de los expertos de cualquier especialidad. Por este camino el protagonista, Lopatkin, es convertido en un auténtico ser aislado. Pero no se allana a las vejaciones. Lucha, se opone, e inicia una campaña de reivindicación con los medios a su alcance: dirige cartas, memorias, informes, etc., en un intento de poner en claro las cosas, y revelar los entretelones de la conspiración dirigida contra él y su obra. Por toda respuesta recibe la citación del juez, advirtiéndole que contra él pesa la denuncia por difamación que han presentado los científicos de la Comisión y los miembros del partido, a quienes se dirigió en demanda de justicia para su caso.

Pasa algún tiempo. Los planes de Awdijew han fallado. Stalin ha muerto. El ambiente político en la U. R. S. S. está evolucionando. El inventor Lopatkin conoce a un general dispuesto a prestarle ayuda para sacar adelante su proyecto, que ordena la puesta en marcha de la realización del invento en calidad de secreto de estado. No obstante, poco des-

pués, Lopatkin es acusado de violar tal secreto. El inventor es juzgado a puerta cerrada y condenado a ocho años de trabajos forzados en Siberia. Condena interrumpida en su cumplimiento, al ser anulada la sentencia dictada por el tribunal que le juzgó.

Alcanzada la libertad, Lopatkin retorna a Moscú. La decoración ha cambiado totalmente. Los dolos de ayer están en baja. Los magistrados intervienen para aclarar a quién corresponde la responsabilidad del sabotaje de que ha sido objeto la «magnífica máquina del compañero Lopatkin». Pero una vez más los grandes jefes buscan la coartada. Ellos mismos nombran una comisión que encuentra las víctimas propiciatorias en dos funcionarios de segunda fila. Aquellos que en tiempos cometieron el error de firmar la acusación de traición contra el inventor Lopatkin. A los supremos jerarcas la justicia no les alcanza. Se interpone una gran razón política. Los daños que ellos puedan producir es mejor que no llegue a conocerlos el pueblo, «porque es difícil hacerlo razonar y podría acarrear desastrosas consecuencias».

No cabe duda, como apuntábamos al principio, que esta novela viene a suponer una variación en el panorama de la literatura soviética. Pero una variación que es preciso aceptar con algunas reservas. En primer lugar, porque la atención que pueda polarizar esta obra es más por lo que tiene de testimonio histórico-político que por lo que suponga como innovación literaria en estricto sentido. En segundo lugar, delata la eterna constante materialista preconizada por el realismo socialista de referir los argumentos de la obra de arte, sea cual sea su modo de expresión, al mundo de la técnica, de la industria, de la economía. La protagonización está repartida entre el hombre y la máquina.

Lo que si es innegable es que puede marcar, cara al futuro, un camino de revisión y crítica de la vida soviética, del estalinismo centralizador agobiante que ha debido padecer Rusia—con más intensidad—en los años de la égida stalinista, siempre que este tipo de alegatos circulen entre la población. Cosa que hasta la fecha no ha sucedido. Porque

los tres números de la revista «Novo Mir», en que apareció la novela «No sólo de pan vive el hombre», fueron de momento, para la exportación.—ANTONIO AMADO.

JOSÉ MARÍA DE COSSÍO: *Menéndez Pelayo en el Santander de su tiempo.*—Santander. Bedia. **CIRIACO PÉREZ BUSTAMANTE:** *Menéndez Pelayo, académico de la Historia.*—Santander. Bedia.

Era tema obligado el de Menéndez Pelayo para el discurso de apertura de la Universidad Internacional de Santander, en el pasado verano, año del centenario. Elegido González de Amezúa como orador en tan solemne acto, la muerte le impidió acudir a la cita. José María de Cossío recibió el encargo de sustituirle e inaugurar las clases con su conferencia «Menéndez Pelayo en el Santander de su tiempo». En cualquiera de los libros del maestro encontramos fácilmente testimonios de su íntima vinculación a la Montaña. Muchos factores contribuían a ello: el haber nacido en Santander; los recuerdos familiares y de los primeros estudios; las características de la vida provinciana, con apego a la tradición chica bien sentida; las vacaciones de estudiante universitario; luego, ya famoso, catedrático o director de la Biblioteca Nacional, la añoranza de los libros, la seguridad de poder escribir, en tranquilo retiro, páginas y páginas de sabrosa erudición y belleza literarias. Cuando la envidia y la injusticia le llevaron a una amarga melancolía, muy próxima al pesimismo, sus paisanos le animaron su voluntad decaída, le hicieron olvidar, en lo posible, los malos ratos de Madrid. Amó don Marcelino el terruño, pero sabiéndolo interpretar con espíritu universalista. ¡Qué honda satisfacción al enterarse, por Laverde, que Jorge Bustamante, el primer traductor de las *Metamorfosis* de Ovidio a nuestra lengua, había nacido en Silió! El éxito de Guevara; los meritorios trabajos de Tomás Antonio Sánchez; los triunfos de Pereda y de Amós de Escalante: todo lo que se refiere a la Montaña, con dimensión nacional o

supranacional, era tema predilecto de su pluma.

Cossío evoca magistralmente el hogar de los Menéndez, el afortunado encuentro de don Marcelino con Francisco Ganuza, un humanista catedrático del Instituto de Santander, la ayuda económica de la Diputación y del Ayuntamiento para el viaje de estudios recién terminada la carrera, la polémica con Gavica. Marañón —y ahora, Sánchez, Simón Cabarga y tantos otros— recordó, hace unos años, el ambiente intelectual del Santander décimonónico. En su discurso Cossío estudia ese ambiente y el montañesismo de dos montañeses por naturaleza, Pereda y Escalante, y de otro, montañés por adopción, Pérez Galdós, y sus relaciones con Menéndez Pelayo. Historia ejemplar de unas amistades entrañables, nunca empañadas por discrepancias políticas o literarias. Cossío traza las siluetas de la tertulia santandereña, destacando los rasgos característicos de cada uno de sus miembros. De todos habló Menéndez Pelayo con generosidad y afecto; Cossío recuerda los juicios de don Marcelino y las razones que le movieron a formularlos. Termina el discurso, bellísima pieza oratoria, incitándonos a imitar el ejemplo de Menéndez Pelayo en el ejercicio de la crítica y en la vida de las letras y en el trato humano.

El discurso de clausura de la Universidad Internacional fué pronunciado por Pérez Bustamante: «Menéndez Pelayo, académico de la Historia». Después de aludir al concepto de historia en el maestro—que no se propuso elaborar una filosofía de tal ciencia—siguió detenidamente la participación de don Marcelino en las actividades de la Academia. Por el relato de Pérez Bustamante se deduce el interés de sus informes, dictámenes, etc.; esperamos que pronto se publiquen todos los dignos de salir del olvido. Como rasgos característicos de Menéndez Pelayo, académico de la Historia, señaló Pérez Bustamante los siguientes: inquebrantable religiosidad, asistencia, laboriosidad, españolismo, rigor y sentido imparcial, desinterés, espíritu leal, montañismo y prodigiosa sabiduría.—ALFREDO CARBALLO FICAZO.

Las relaciones culturales entre el viejo y el nuevo Continente.—Respuestas al Cuestionario de la UNESCO. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1957.

Con un prólogo de José María Pe-mán, se recoge en este libro la encuesta realizada por la Unesco sobre relaciones culturales y morales entre el viejo y nuevo Continente, que, encomendada en Buenos Aires a la «Fundación Victoria y Suárez», dió lugar a una amplísima consulta de profesionales y técnicos de las más variadas disciplinas sobre el patrón del documento base que había redactado la Organización universal. Todo este material de opiniones y testimonios ha producido ya tan interesante documentación que el libro que la recoge es uno de los más interesantes que se han publicado en los últimos años.

La sola lista de las personalidades que responden al cuestionario de la Unesco es ya una auténtica garantía del interés de la obra. El primer testimonio recogido es el del escritor y profesor de Historia argentino Julio Aramburu, que establece interesantes puntualizaciones culturales intercontinentales. Figura también el profesor de la Facultad de Medicina bonaerense, doctor don Gregorio Araoz, y el director de la Facultad de Filosofía de la misma Universidad, don Carlos A. Estrada.

Quizá sea uno de los más interesantes documentos reunidos en este libro el que constituye la respuesta al cuestionario del profesor Atilio del Oro Maini, en el que por la precisión con que se estudian los diferentes capítulos que pueden considerarse en orden a una valoración del problema, se redacta un documento de interés no sólo referido a la encuesta, sino permanente.

Junto a estos nombres se encuentran los de personas tan importantes como los profesores Julio Irazusta, Carlos Ibarboure, Bernardo Houssay, Roberto F. Giusti, Vicente Fatone, José María de Estrada y Bernardo Canal Feijóo. También merece recordarse la contestación a la encuesta del sabio jesuita Padre Guillermo Furlong.

En resumen, las relaciones culturales y morales entre el viejo y nuevo Continente están cuidadosamente analizadas

en este libro, que puede representar uno de los más valiosos elementos culturales para el estudio del mundo hispánico.—R. CH.

EDMUND DE CHASCA: Estructura y forma en «El Poema de Mio Cid».—México. Editorial Patria, S. A. (State University of Iowa Press. Iowa. City, Iowa. U S. A.).

Ciertos aspectos del *Poema de Mio Cid* pueden considerarse definitivamente estudiados—historicidad, geografía, elementos ficticios, valor arqueológico, actitud de la crítica—. Otros han tenido menos suerte por motivos fáciles de comprender. El positivismo se fijó, sobre todo, en los datos externos, con olvido, en muchos casos, del Cantar como obra de arte, valiosa y *explicable* por sí misma. Desde hace años la investigación ha procurado llenar ese vacío y considera el Poema desde un ángulo nuevo: la estilística.

Estructura y Forma en «El Poema de Mio Cid» no puede considerarse como un estudio estilístico integral, totalizador. Chasca ha realizado sólo, con agudeza y sensibilidad, varias calas en el Poema. En el capítulo primero—madurez de arte en el mester de juglaría—afirma la excelencia artística de la épica castellana y del romancero, sencillos e ingenuos, pero nunca simples o pueriles. Recuerda las teorías contrarias a la romántica de Wolf, el papel de los juglares en el desarrollo de nuestra poesía, con alusiones al Arcipreste de Hita. El Poema, ejemplo del mester de juglaría, refleja la tensión artística entre el poeta original, los juglares refundidores y los oyentes. Kullmann (*Die dichterische und sprachliche Gestalt des «Cantar de Mio Cid»*. RF., 1931, XLV, páginas 1-65) y Eleazar Huerta (*Poética del Mio Cid*. Santiago de Chile, 1948) pretendieron descubrir el sentido y la forma del Cantar con un criterio extrapoético—observa Chasca—, considerando la acción, los personajes y el estilo por separado. Dámaso Alonso y Pedro Salinas siguieron otro método. Gustavo Correa (*El tema de la honra en el «Poema de Mio Cid»*. HR. XX., 1952,

185-199) destaca, como motivo principal, las relaciones entre el rey y el vasallo (destierro-Cortes de Toledo) «pero su concepto de esta acción obedece a generalizaciones históricas que no son del todo aplicables al Poema» (pág. 21). El tema del Cantar es el restablecimiento de la honra—en entredicho por el destierro y la afrenta de Corpes—del Cid, modelo de las altas virtudes caballerescas: hombría, lealtad, religiosidad, cortesía y mesura. Todas estas cualidades despiertan admiración, efecto propio de la epopeya y sitúan al héroe, humanamente, en un plano superior al rey («mejor sodes que nos»).

En el capítulo tercero, profundiza Chasca en su análisis de los incidentes y episodios. El casamiento, ¿puede considerarse acción principal o incidente? Milá se inclinaba por el primer punto de vista; Chasca, por el segundo. Sin los éxitos del Cid, los infantes de Carrión (véase Thomàs R. Heart: *The Infantes de Carrión*, BHS, XXXIII, 1956, 17-24) no habrían solicitado en matrimonio a doña Elvira y a doña Sol—eran de otra *natura*—, con el matrimonio no concluye el Poema; llega a un climax, pero inicia el curso hacia otro, aún mayor. Los tristes sentimientos sobre las bodas, el poco espacio concedido a las mismas, revelan su justa importancia. Las relaciones entre el rey y el Cid constituyen, pues, el eje del Cantar. Varios críticos—Menéndez Pidal, en primer término—han estudiado dichas relaciones y, últimamente, Pedro Salinas (*El Cantar de Mio Cid. Poema de la honra*. Universidad Nacional de Colombia, IV, 1945, 9-24) y Gustavo Correa. Correa considera a Alfonso VI y al Cid como rey y vasallo perfectos. Chasca sólo se adhiere a la segunda parte de la afirmación. Menciona los artículos de Amado Alonso (*RFH*, VI, 1944, 187-191; *RFH*, VII, 1946, páginas 135-136), Leo Spitzer (*RFH*, VIII, 1946, 1946, 132-136), Martín de Riquer (*RByD*, 149, 251-260). Añádase: Antonio Badía Margarit: *Sobre las interpretaciones del verso 20 del «Cantar de Mio Cid»* (Archivum, IV, 1954, págs. 149-165), donde se encontrará la bibliografía última. Chasca analiza los distintos aspectos de las relaciones entre Alfonso VI y el Cid:

el rey adopta una actitud pasiva (sólo, activa en el destierro); el vasallo, por sí mismo, consigue cambiar la opinión del monarca en tres etapas (acciones de Castejón, Alcocer y Valencia), y con el navío de ricos presentes. A la última victoria siguen el perdón y el matrimonio de las hijas del Cid; de nuevo *deshonra* Alfonso al héroe y se deshonra—más que el héroe—; esta vez, contra su voluntad; justiciero, se dispone a reparar la falta. En el primer caso—destierro—Alfonso actúa como señor personal, de carácter débil, envidioso; en el segundo—Cortes de Toledo—como instrumento del Estado. El Cid, de acuerdo con el proceder de un buen vasallo, nunca culpa al rey de su desgracia; el juglar reprime la expresión del sentimiento del pueblo por la conducta del monarca, árbitro del destino de los suyos, por encima siempre de ellos. La tensión psicológica del poema descansa en la «arbitrariedad institucional contra la grandeza moral individual; aquélla, imponiéndose a ésta por medio del destierro; ésta, triunfando de aquélla mediante un trascendente éxito material y moral» (pág. 44).

Estudia después los incidentes—destierro, casamiento, afrenta de Corpes—la vinculación entre ellos y con la acción principal, los personajes secundarios: los enemigos, las hijas, doña Jimena (remite Chasca al artículo de Salinas *La vuelta del esposo; ensayo sobre estructura y sensibilidad en el «Cantar de Mio Cid»*. BHS, XXIV, 1947, 79-88). En el capítulo IV examina algunos procedimientos literarios en el Poema: variedad—primera parte: acción militar; segunda: acción jurídica; destierro: suceso político; afrenta: lance familiar; Cortes de Toledo: espectáculo jurídico; primer cantar: emocional, patético, bélico; segundo: aparatoso, triunfal; tercero: violento, dramático; zonas de interés: íntima—política, etc.—; variedad en el movimiento; espacio y tiempo; en el tono—dramático, narrativo—; presentación de personajes y de lugares; transiciones; medios para despertar el interés y la inquietud.

En el capítulo quinto, Chasca estudia los recursos expresivos en el Poema: los personajes descubren con sus pala-

bras—y hechos—los cambios psicológicos (realismo de almas, según Dámaso Alonso). Siempre, con parquedad, destaca Chasca algunos términos—clave y, sobre todo, «la precisión y el significado formal de cosas concretas empleadas como elementos de una construcción»—(página 76). Analiza la precisión en el empleo de los números y de las fórmulas épicas, véase: Ramón Menéndez Pidal: *Las fórmulas épicas en el «Poema del Cid»*. *RomPhi*, VII, 1954, 2 1-267; y *Los godos y la epopeya española*. Madrid, Espasa-Calpe, 1956, 241-255; los objetos; la indumentaria—el sombrero nuevo de Fález Muñoz, por ejemplo—; el paisaje, véase: G. Díaz-Plaja: *Las descripciones en las leyendas cidianas*. *BHi*, XXXV, 1933, 5-22; E. Orozco Díaz: *Sobre el sentimiento de la naturaleza en el «Poema del Cid»*. *Clavileño*, 1955, número 31, 1-6; Luis L. Cortés y Vázquez: *Ritmo, color y paisaje en la «Chanson de Roland» y en el «Poema del Cid»*. *BBMP.*, 1954, 1-2, 148-157; los gestos. Magnanimidad, bondad, don de gentes, moderación y mesura son cualidades propias del Cid; Chasca considera cada una por separado y el episodio de las arcas de arena—véanse los artículos de Seymour Resnick. *Hisprv*, XXXIX, 1956, 300-305; Cantera Burgos: *BIFG*, XXXIV, 1955, 742-753; García Gómez: *Al-And*. XVI, 1951. 224-247—, el peso de lo místico, el realismo, la pena del vasallo, los ápices formales en el Cantar. En el capítulo séptimo—y último—trata del Cid como héroe nacional y de su sentimientos religiosos. Una buena bibliografía, con resúmenes, y el análisis estilístico de *Alora, la bien cercada*, terminan el libro. En él hemos de alabar la agudeza del enfoque, el tono ponderado, la simpatía hacia el Poema, que lleva a Chasca a considerarlo acertadamente como obra de arte. No es pequeño mérito añadir un título—valioso, nuevo en gran parte—a la bibliografía cidianas.—ALFREDO CARBALLO PICAZO.

CONCHA ZARDOYA: *Historia de la Literatura Norteamericana*. — Editorial «Labor», S. A. Barcelona.

Hasta hace relativamente pocos años, toda una tradición secular de cultura parecía como empeñada en no advertir

el serio auge de la novela y de la poesía, del ensayo y del teatro norteamericanos. Minorías de París y México, de Madrid y Buenos Aires, de Roma y Londres, han venido considerando durante muchos años a la literatura yanqui como a *yanqui* en el sentido más superficial y cómodo de la palabra. Salvo por escasas e importantes voces, se la imputaba de ligera, casi exclusivamente utilitaria y, desde luego, carente de reposo y madurez. Un Poe, un Whitman, un Melville, no eran para estos criterios de tipo conservador más que fenómenos aislados, escritores indiscutibles pero no relacionados con la existencia de una literatura nacional, orgánica y sólida. Los conceptos que, no sin justificación, suelen tipificar socialmente a los Estados Unidos—el positivismo a ultranza, la industria, los dineros—, alejaban a su literatura, por un encadenamiento de ideas precariamente lógico, de una seria consideración intelectual por parte de numerosas opiniones europeas e hispano-americanas.

Pero sucede precisamente, como hace notar Concha Zardoya en el libro que comentamos, que «el sistema de vida imperante en los EE. UU., las grandes aglomeraciones urbanas, la constante agitación, el valor primordial dado al tiempo económico, la supeditación de las normas de vida individual y familiar a las necesidades de un trabajo eficiente que llega a utilizar a un hombre como si fuera una pieza de gran maquinaria, han hecho del literato estadounidense el mayor detractor de lo que es el orgullo de la mayoría de sus conciudadanos». Celebramos el acierto de la observación de la señora Zardoya, de igual modo que el tono y la eficacia de esta «Historia de la Literatura Norteamericana», que viene a cubrir en España un hueco necesario y a tratar, ya enciclopédicamente, de un largo e importante proceso literario. «Labor», la editorial barcelonesa, distinguida por su atento rigor científico, acoge la crónica voluminosa, bellamente gráfica de todo un sistema de la historia literaria cuya vigencia y significación se ofrecen ya innegables a todos.

La literatura norteamericana aparece a principios del siglo XVII, con claros y naturales ascendientes ingleses. Como

las del Centro y Sur de América, trae también «un algo» nuevo y distinto: esa fuerza fragante, nacida como del mismo suelo, esa capacidad y condición de rayo. Su primer autor oficial es escritor sólo de segundas o terceras nupcias: el escritor Jhon Smith, un fabuloso aventurero de Jamestown, que dejó, acaso sin intención de publicarla, la famosa *Relación verdadera de los acontecimientos y accidentes que han ocurrido en Virginia desde la fundación de esa colonia...*, cuyo manuscrito, de unas cuarenta páginas solamente, fué impreso en Londres en 1608. Jhon Smith, o sea Juan Pérez o Rodríguez en español, fué soldado en Flandes, Berbería, Turquía y Tartaria, amén de especie de guía y antecesor de Búffalo Bill Cody tierra adentro, pirata, náufrago, criminal, fugitivo, novelesco enamorado, inflexible jefe de fortines... Esta criatura de Dios, cronológicamente hablando desde luego, es el primer escritor de Norteamérica.

En Virginia y Massachussets, entre manadas de terneros, empalizadas verdes y furtivas saetas indias, despunta el que luego había de ser ancho y poderoso sistema de la literatura estadounidense. Y, mucho más tarde, con la Revolución, es cuando surgen en ella las primeras y verdaderas «ideas nuevas». Los ensayos y la oratoria política, con los primeros conatos de teatro serio y las figuras literarias de Benjamín Franklin y Thomas Paine, dan aire y presencia a su época.

Sobreviene luego el Romanticismo, eco directo de Europa (cuyos últimos vestigios estadounidenses sostiene hoy todavía, en descompuesta e interesantísima herencia, el sureño William Faulkner); el Romanticismo yanqui nos parece un romanticismo muy especial, en que probablemente una damita de miriñaque, a la luz de las arañas importadas, en un baile estanciero, no tenía mayor inconveniente en correr, sin cambiar de atuendo, a atender el parto de una vaca. Y con el romanticismo, van apareciendo los primeros historiadores del país, aquellos *notarios de las tierras*.

Muy poco después, con su fuerza de doble ventarrón, rompen a la vida Edgar Allan Poe y Walt Whitman. Poe, el alucinado, y Whitman, el gigante, asientan

definitivamente con sus obras la raíz de la gran literatura estadounidense. Poe es un hombre americano, pero, en definitiva, es un artista de cualquier país; Whitman es sola y específicamente americano, un neoyorkino típico, un «manhattanés», como él mismo gustaba de llamarse. Y la figura de Whitman se proyecta sobre todos los Estados; su literatura es una sola cosa con su país. El es entusiasmo. Lo ama todo. Se entusiasma hasta con la muerte...

*¡Oh, muerte saludable y sagrada!
Hace tiempo que quiero dedicarte
una canción tan fresca como el alba...*

Otro escritor neoyorkino anda ya bullendo oscuramente por su ciudad. Su nombre es Hermann Melville, empleado, profesor y periodista, todo en plan modesto. Luego se embarcará en fabulosos lances marítimos. En uno de ellos, por el Pacífico, está gentilmente a punto de ser cocinado y devorado por indígenas polinésicos. Todo esto, claro que es importante. Pero su obra lo es mucho más: las narraciones breves, «Benito Cereno» y, sobre todo, «Moby Dick o la ballena Blanca». No vamos nosotros a decir ahora de este libro fundamental más que, a nuestro honesto juicio, no se le dedica el suficiente espacio—ni a su autor—en el libro de la señora Zardoya.

Es muy acertado, en cambio, el paso por el libro de tres figuras que a uno se le antojan especialmente significativas e interesantes, dentro de sus respectivas dimensiones por su absoluta norteamericanidad: Harriet Beecher Stowe, con su furibunda y piadosa defensa del abolicionismo de la esclavitud en la celebrísima «Cabaña del Tío Tom»; el poeta Longfellow, y ese humorista, de entre los más saludables y simpáticos que ha venido al mundo: «Mark Twain». Cierzo amigo suyo, Francis Bret Harte, propaga entonces en sus magistrales «Cuentos del Oeste», la áspera vida californiana de la época, con el mundo de tahures, mineros, pintas a caballo, mujeres descarriadas, afanadores de oro y balas, que hacen a Harte el precursor—sin culpa—de tanta literatura de fogón como llueve hoy sobre el mundo.

Volviendo al hilo esquemático propuesto por la señora Zardoya en su «Histo-

ria», damos ya en las corrientes literarias del realismo y naturalismo, con la fuerte oposición pública y crítica que la última desplazó, y, al cabo de un período de transición, con la que es, según la espléndida frase de Gertrude Stein, la generación perdida. Aquí están ya los vigorosos escritores que innovaron la literatura de su país y que abrieron ventanas nuevas al arte de la narración. Son los hijos pródigos, los renegados del capitalismo y la guerra; no había ya sitio, en su mundo, para una literatura simplemente estética. Son ellos: Scott Fitzgerald y su «Gran Gatsby»; Jhon Dos Pasos, ardoroso simpatizante de España y lo español, autor de «Manhattan Transfer» y de la gran trilogía novelística «U. S. A.»; William Faulkner; Thomas Wolfe; Jhon Steinbeck y Ernest Hemingway, rendidos hispanófilos también y tercer ganador el último, para su país,

del Premio Nobel... Y la espléndida floración de autores de teatro dramático: Robert Sherwood, Eugenio O'Neill, Thornton Wilder, Tennessee Williams, el—no citado en el libro—Arthur Miller, el poeta T. S. Eliot, también Nobel. Y el autor teatral y cuentista, figura encantadora, tan específicamente americana como la de un Whitman (en miniatura) de William Saroyan.

No disponemos ahora de espacio para abordar un estudio riguroso y extenso de esta «Historia de la Literatura Norteamericana». Nos daríamos por muy contentos con que alguien, atraído por la extensión e interés de la obra, pueda llegar a interesarle hacerlo, según merece el volumen, que es una excelente manera, entre otros pormayores, de dar al César lo que es del César.—FERNANDO QUIÑONES.



Aire no
caliente

DICIEMBRE

En este mes se produce el gran milagro. Le definió en el siglo catorce el cantor Esteban de Zafra:

Bajo de la peña nace
la rosa que no quema el aire.

Unas horas antes, de camino, el frío dominaba al silencio. De pronto, los mismos gallos que cantaban apriesa, quebrando albores, anunciando al Cid la mañana inmediata, han empezado a señalar la cercanía del poblado a la doncella singular. Francisco de Ocaña, contemporáneo de Zafra, anima a la Señora que va en busca de albergue, porque ya se escucha el cántico matinal en los corrales. Habla el cansado José, inventando buenas esperanzas:

Señora, en Belén
ya presto seremos;
que allí habrá bien
do nos alberguemos;
parientes tenemos
con quien descansar:
que los gallos cantan,
cerca está el lugar.

El viejo poeta castellano, como su antecesor, el juglar de Medinaceli, se guía por ese cantar animoso y cuajado de certeza. Los pastores cantan también en unas chozas cubiertas de escarcha. Cantan a su modo, natural y teológicamente:

Ríu, ríu, chíu,
la guarda ribera,
Dios guarde el lobo
de nuestra cordera.

Hay que animarse contra el frío. Pronto, dentro de unas horas, todo habrá cambiado. Ya todo será contento, y al canto de los pastores, los ángeles dirán otro ríu, ríu, chíu, más alto y más claro. El Niño habrá abierto los ojos y el amor habrá llegado al mundo, y ya el corazón helado se hará caliente: dígalo el bueno de Juan López de Ubeda:

Los ojos del Niño son
graciosos, lindos y bellos,
y tienen un no sé qué en ellos
que me roba el corazón.

Pero el prodigio subsiste. Hay un misterio grande y profundo en el aire. Los ojos y los oídos están extrañados y maravillados. Don Luis de Góngora, nada pastor él, sino bien aficionado al rincón de brasero y las magras sabrosas, está extrañado y lleno de gozoso desconcierto:

¿Quién oyó?
¿Quién oyó?
¿Quién ha visto lo que yo?

Por el milagro, siendo uno solo, deja ver matices distintos a quienes lo contemplan. La rosa no dañada por el aire que veía Esteban de Zafra, se transforma en otra flor para Góngora:

Caído se le ha un clavel
hoy a la Aurora del seno:
¡qué glorioso que está el heno
porque ha caído sobre él!

Don Luis no se contenta con decirlo él, sino que hace hablar a Gil y Carillo, y estos oyen pasar a unos gitanos que cantan en coro, ya con la zeta que algunos creen tan moderna:

«Tamaráz, que zon miel y oro,
tamaráz, que zon oro y miel;
a voz el cachopinito,
cara de roza,
la palma oz guarda hermoza
del Egipto.
Tamaráz, que zon miel y oro,
tamaráz, que zon oro y miel.»

Hasta que Lope de Vega, quizás un poco retrasado en despertar, sin haber visto todavía las flores —¡las pícaras cosas que pasan!— implora, hace implorar al invierno, al crudo diciembre, una transformación de las cosas naturales. El milagro un poco tardío. Tal como a él le iba a suceder:

Mañanicas floridas
del frío invierno,
recordad a mi Niño
que duerme al yelo.
Mañanicas dichosas
del frío diciembre,
aunque el cielo os siembre
de flores y rosas,
pues sois rigurosas
y Dios es tierno,
recordad a mi Niño
que duerme al yelo.

Y así, al terminar el año, el aire del mes se hace dulce entre el frío, suave en la esperanza, tierno en lo violento, definitivamente milagroso y admirable.—JOSÉ MARÍA SOUVIRÓN.

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN XXXII

NUMERO 94 (OCTUBRE 1957)

	<u>Páginas</u>
MAÑACH, Jorge: <i>Renuevo en el 12 de octubre</i>	3
CARRANZA, Eduardo: <i>La bella durmiente del mar</i>	7

ARTE Y PENSAMIENTO

LÓPEZ IBOR, Juan José: <i>Significación antropológica del juego</i>	13
VALLE, Adriano del: <i>Hernán Cortés en la conquista de Anahuac</i>	26
MORENO GALVÁN, José María: <i>Daniel Vázquez Díaz en la historia del arte</i>	34
ORTELANI, Darío: <i>El último viaje</i>	45
ANZOÁTEGUI, Ignacio B.: <i>La picaresca de Vicente Espinel</i>	54
GUTIÉRREZ, Fernando: <i>Tiempo</i>	66
LAFFÓN, Rafael: <i>Dos poemas</i>	75
FERRATÉ, Juan: <i>El tema de la poesía</i>	78

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

Nuestro tiempo:

DACIO, Juan: <i>Notas sobre el espacio soviético</i>	87
---	----

Sección de Notas:

GIL NOVALES, Alberto: <i>Un programa de Historia de América</i>	95
G. N.: <i>Arturo Uslar-Pietri y el provincianismo español</i>	104

Sección Bibliográfica:

GULLÓN, Ricardo: <i>Galdós y Madrid</i> (108).—RICARDO PATTEE: <i>Haití, pueblo afroantillano</i> (112).—MIGUEL DELIBES: <i>Siestas con viento sur</i> (115).—CABALLERO BONALD: <i>El baile andalus</i> (116).— <i>Temas españoles en "Poemas"</i> , de NATERCIA FREIRE (118).—GUILLERMO DE TORRE: <i>La metamorfosis de Proteo</i> (119).—ANGEL RUIZ AYÚCAR: <i>Mientras llueve en la frontera</i> (121).—PILAR PAZ: <i>Del abreviado mar</i>	122
---	-----

El aire del mes:

SOUVIRÓN, José María: <i>Octubre</i>	124
---	-----

En páginas de color, la sección "Hispanoamérica a la vista", con "Finalidades, organización y orientaciones fundamentales de los Institutos de Cultura Hispánica", original de Alfredo Sánchez Bella, embajador de España en Ciudad Trujillo. Portada y dibujos de la pintora española Hedy.

NUMERO 95 (NOVIEMBRE 1957)

	Páginas
<i>Política, con razón</i>	131

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

ALONSO, Dámaso: <i>Sobre dos estilos literarios de la Edad Media</i>	139
ROSALES, Luis: <i>La libertad y el proyecto vital en Ortega y Gasset</i>	159
SANDER, Carlos: <i>Tiempo de hombre</i>	175
GULLÓN, Ricardo: <i>Visiones de Giacometti</i>	185
TRULOCK, Jorge C.: <i>Dos cuentos</i>	196
LACACI, María Elvira: <i>Seis poemas</i>	203

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

Sección de Notas:

GIL NOVALES, Alberto: <i>Un preocupado del siglo XVIII: don José Nicolás de Azara</i>	213
SÁNCHEZ CAMARGO, Manuel: " <i>Los fusilamientos</i> ", de Goya, en el arte contemporáneo. <i>El concurso del Instituto de Cultura Hispánica sobre la Guerra de la Independencia</i>	221
CANO, José Luis: <i>Ortega y el amor</i>	224
CASAMAYOR, Enrique: <i>Sibelius, en la última luz (1865-1957)</i>	227

Sección Bibliográfica:

TOVAR, Antonio: <i>El enigma de España</i>	229
RONALD HILTON: <i>Los estudios hispánicos en los Estados Unidos</i> (238).— JOSÉ MARÍA CASTELLET: <i>La hora del lector</i> (238).—EDUARDO CARRANZA: <i>El olvidado</i> (240).—ITALO SVEVO: <i>La conciencia de Zeno</i> (241).— MANUEL GÁLVEZ: <i>Tránsito Guzmán</i> (242).—CAMILO JOSÉ CELA: <i>La rueda de los ocios</i> (243).—FERNANDO OLIVÍE: <i>Canadá. Una monarquía americana</i> (245).—JOSÉ JARA PERALTA: <i>El "Ciudad de Toledo", embajador de España</i>	246
<i>España en música</i>	247
<i>Ojeo de Revistas</i>	248
JOSÉ MARÍA SOUVIRÓN: <i>El aire del mes: Noviembre</i>	253

En páginas de color: Documentos del II Congreso Hispanoamericano de Historia. Portada y dibujos del pintor peruano Espinosa Dueñas.

NUMERO 96 (DICIEMBRE 1957)

Páginas

ARTE Y PENSAMIENTO

ARANGUREN, José Luis L.: <i>Las actitudes actuales ante la muerte y la muerte cristiana</i>	261
PAZ PASAMAR, Pilar: <i>Los gozos de Nuestra Señora</i> (cuatro poemas navideños)... .. .	273
RAMOS, Demetrio: <i>Las ideas de Fernández de Oviedo sobre la técnica de colonización en América</i>	279
CASTAÑÓN, Luciano: <i>Lidia, la enamorada</i>	290
MAÍLLO, Adolfo: <i>Reflexiones en torno al individualismo español</i>	293
SURO, Darío: <i>La pintura en Nueva York: Esteban Vicente</i>	310
ECHEVERRI MEJÍA, Oscar: <i>Lección lírica de Colombia</i>	313
PASEYRO, Ricardo: <i>Cuatro poemas</i>	318
ALONSO GARCÍA, Manuel: <i>Fundamentos teóricos de la representación política</i>	319

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

Nuestro tiempo:

MARTÍN ARTAJO, Alberto: <i>Europa e Iberoamérica</i>	331
DELGADO, Jaime: <i>Coloquio Hispanoportorriqueño de Historia</i>	333

Sección de Notas:

GONTHIER, Denys A.: <i>Eugenio Florit: El poeta de la soledad</i>	336
AMADO, Antonio: <i>Variaciones en la literatura soviética</i>	343
GIL NOVALES, Alberto: <i>Visión lejana de José Pla</i>	345
QUINONES, Fernando: <i>Nota sobre la poesía y César Vallejo</i>	347
TRULOCK, Jorge C.: <i>El Doce de Octubre en Tomelloso</i>	349

Sección Bibliográfica:

CEÑAL, S. J., Ramón: "La espera y la esperanza", de Pedro Laín Entralgo	352
WHITAKER: <i>La Argentina y los Estados Unidos</i> (365).—EVANS-PRITCHARD: <i>Antropología social</i> (366).—IKOR: <i>Los hijos de Avrom</i> (368).—RODRÍGUEZ VALENCIA: <i>El Patronato regio de Indias y la Santa Sede en Santo Toribio de Mogrovejo</i> (369).—LAVALETTE: <i>Historia de la Literatura universal</i> (370).—DUDINZEV: <i>No sólo de pan vive el hombre</i> (371).—COSSÍO: <i>Menéndez Pelayo en el Santander de su tiempo</i> , y PÉREZ BUSTAMANTE: <i>Menéndez Pelayo, académico de la Historia</i> (373).—UNESCO: <i>Las relaciones culturales entre el viejo y el nuevo Continente</i> (374).—CHASCA: <i>Estructura y forma en "El poema de Mio Cid"</i> (374).—ZARDOYA: <i>Historia de la literatura norteamericana</i> .	376

El aire del mes:

SOUVIRÓN, José María: <i>Diciembre</i>	379
---	-----

<i>Índice general del volumen XXXII</i>	382
--	-----

Portada y dibujos sobre temas navideños del pintor español AURELIO CALDERÓN.



EDICIONES
MUNDO
HISPANICO