

SUR

REVISTA MENSUAL

PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN DE
VICTORIA OCAMPO

SALA de REVISTAS
Biblioteca Nacional

FEBRERO DE 1949

AÑO XVII

BUENOS AIRES

SUR

REVISTA MENSUAL
PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN DE
VICTORIA OCAÑO

AÑO XXI

FEBRERO DE 1919

BUENOS AIRES

S U M A R I O

J O R G E L U I S B O R G E S

LA ESCRITURA DEL DIOS

G E O R G E O R W E L L

REFLEXIONES SOBRE GANDHI

J. R. W I L C O K

HISTORIA TÉCNICA DE UN POEMA

M A R I E - M A G D E L E I N E D A V Y

*NICOLÁS BERDIAEF O LA LUCHA
DE LA CREACIÓN CONTRA LA
OBJETIVACIÓN*

C R Ó N I C A S

Dardo Cúneo: De un siglo de marxismo ☆ NOTAS DE LIBROS ☆ ENSAYOS ☆ *Francisco Ayala: George Orwell: "Ensayos críticos"* ☆ *Adolfo P. Carpio: Leopoldo Zea: "Ensayos sobre la filosofía en la historia"* ☆ *Vera Macarow: C. S. Lewis: "The Screwtape Letters"* ☆ CALENDARIO

1860

THE

REPORT

OF THE

COMMISSIONERS

OF THE

LAND OFFICE

FOR THE

YEAR 1860

AND

FOR THE

YEAR 1861

AND

FOR THE

YEAR 1862

AND

FOR THE

YEAR 1863

LA ESCRITURA DEL DIOS

La cárcel es profunda y de piedra; su forma, la de un hemisferio casi perfecto, si bien el piso (que también es de piedra) es algo menor que un círculo máximo, hecho que agrava de algún modo los sentimientos de opresión y de vastedad. Un muro medianero la corta; éste, aunque altísimo, no toca la parte superior de la bóveda; de un lado estoy yo, Tzinacán, mago de la pirámide de Qaholom, que Pedro de Alvarado incendió; del otro hay un jaguar, que mide con secretos pasos iguales el tiempo y el espacio del cautiverio. A ras del suelo, una larga ventana con barrotes corta el muro central. En la hora sin sombra [el mediodía], se abre una trampa en lo alto y un carcelero que han ido borrando los años manobra una roldana de hierro, y nos baja, en la punta de un cordel, cántaros con agua y trozos de carne. La luz entra en la bóveda; en ese instante puedo ver al jaguar.

He perdido la cifra de los años que yazgo en la tiniebla; yo, que alguna vez era joven y podía caminar por esta prisión, no hago otra cosa que aguardar, en la postura de mi muerte, el fin que me destinan los dioses. Con el hondo cuchillo de pedernal he abierto el pecho de las víctimas y ahora no podría, sin magia, levantarme del polvo.

La víspera del incendio de la Pirámide, los hombres que bajaron de altos caballos me castigaron con metales ardientes para que revelara el lugar de un tesoro escondido. Abatieron, delante de mis ojos, el

ídolo del dios, pero éste no me abandonó y me mantuve silencioso entre los tormentos. Me laceraron, me rompieron, me deformaron y luego desperté en esta cárcel, que ya no dejaré en mi vida mortal.

Urgido por la fatalidad de hacer algo, de poblar de algún modo el tiempo, quise recordar, en mi sombra, todo lo que sabía. Noches enteras malgasté en recordar el orden y el número de unas sierpes de piedra o la forma de un árbol medicinal. Así fuí debelando los años, así fué entrando en posesión de lo que ya era mío. Una noche sentí que me acercaba a un recuerdo precioso; antes de ver el mar, el viajero siente una agitación en la sangre. Horas después, empecé a avistar el recuerdo; era una de las tradiciones del dios. Este, previendo que en el fin de los tiempos ocurrirían muchas desventuras y ruinas, escribió el primer día de la Creación una sentencia mágica, apta para conjurar esos males. La escribió de manera que llegara a las más apartadas generaciones y que no la tocara el azar. Nadie sabe en qué punto la escribió ni con qué caracteres, pero nos consta que perdura, secreta, y que la leerá un elegido. Consideré que estábamos, como siempre, en el fin de los tiempos y que mi destino de último sacerdote del dios me daría acceso al privilegio de intuir esa escritura. El hecho de que me rodeara una cárcel no me vedaba esa esperanza; acaso yo había visto miles de veces la inscripción de Qaholom y sólo me faltaba entenderla.

Esta reflexión me animó y luego me infundió una especie de vértigo. En el ámbito de la tierra hay formas antiguas, formas incorruptibles y eternas; cualquiera de ellas podía ser el símbolo buscado. Una montaña podía ser la palabra del dios, o un río o el imperio o la configuración de los astros. Pero en el curso de los siglos las montañas se allanan y el camino de un río suele desviarse y los imperios co-

nocen mutaciones y estragos y la figura de los astros varía. En el firmamento hay mudanza. La montaña y la estrella son individuos y los individuos caducan. Busqué algo más tenaz, más invulnerable. Pensé en las generaciones de los cereales, de los pastos, de los pájaros, de los hombres. Quizá en mi cara estuviera escrita la magia, quizá yo mismo fuera el fin de mi busca. En ese afán estaba cuando recordé que el jaguar era uno de los atributos del dios.

Entonces mi alma se llenó de piedad. Imaginé la primera mañana del tiempo, imaginé a mi dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares, que se amarían y se engendrarían sin fin, en cavernas, en cañaverales, en islas, para que los últimos hombres lo recibieran. Imaginé esa red de tigres, ese caliente laberinto de tigres, dando horror a los prados y a los rebaños para conservar un dibujo. En la otra celda había un jaguar; en su vecindad percibí una confirmación de mi conjetura y un secreto favor.

Dediqué largos años a aprender el orden y la configuración de las manchas. Cada ciega jornada me concedía un instante de luz, y así pude fijar en la mente las negras formas que tachaban el pelaje amarillo. Algunas incluían puntos; otras formaban rayas trasversales en la cara interior de las piernas; otras, anulares, se repetían. Acaso eran un mismo sonido o una misma palabra. Muchas tenían bordes rojos.

No diré las fatigas de mi labor. Más de una vez grité a la bóveda que era imposible descifrar aquel texto. Gradualmente, el enigma concreto que me atareaba me inquietó menos que el enigma genérico de una sentencia escrita por un dios. ¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá una mente absoluta? Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo

entero; decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fué madre del pasto, el cielo que dió luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito sino explícito, y no de un modo progresivo sino inmediato. Con el tiempo, la noción de una sentencia divina parecióme pueril o blasfematoria. Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo. Sombras o simulacros de esa voz que equivale a un lenguaje y a cuanto puede comprender un lenguaje son las ambiciosas y pobres voces humanas, *todo, mundo, universo*.

Un día o una noche —¿entre mis días y mis noches, que diferencia cabe?— soñé que en el piso de la cárcel había un grano de arena. Volví a dormir, indiferente; soñé que despertaba y que había dos granos de arena. Volví a dormir; soñé que los granos de arena eran tres. Fueron, así, multiplicándose hasta colmar la cárcel y yo moría bajo ese hemisferio de arena. Comprendí que estaba soñando; con un vasto esfuerzo me desperté. El despertar fué inútil; la innumerable arena me sofocaba. Alguien me dijo: *No has despertado a la vigilia sino a un sueño anterior. Ese sueño está dentro de otro, y así hasta lo infinito, que es el número de los granos de arena. El camino que habrás de desandar es interminable y morirás antes de haber despertado realmente.*

Me sentí perdido. La arena me rompía la boca pero grité: *Ni una arena soñada puede matarme ni hay sueños que estén dentro de sueños.* Un resplandor me despertó. En la tiniebla superior se cernía

un círculo de luz. Vi la cara y las manos del carcelero, la rodaja, el cordel, la carne y los cántaros.

Un hombre se confunde, gradualmente, con la forma de su destino; un hombre es, a la larga, sus circunstancias. Más que un descifrador o un vengador, más que un sacerdote del dios, yo era un encarcelado. Del incansable laberinto de sueños yo regresé como a mi casa a la dura prisión. Bendije su humedad, bendije su tigre, bendije el agujero de luz, bendije mi viejo cuerpo doliente, bendije la tiniebla y la piedra.

Entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar. Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo (no sé si estas palabras difieren). El éxtasis no repite sus símbolos; hay quien ha visto a Dios en un resplandor, hay quien lo ha percibido en una espada o en los círculos de una rosa. Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos ni detrás ni a los lados, sino en todas partes, a un tiempo. Esa Rueda estaba hecha de agua, pero también de fuego, y era (aunque se veía el borde) infinita. Entretejidas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron, y yo era una de las hebras de esa trama total, y Pedro de Alvarado, que me dió tormento, era otra. Ahí estaban las causas y los efectos y me bastaba ver esa Rueda para entenderlo todo, sin fin. Oh dicha de entender, mayor que la de obrar o la de sentir. Vi el universo y vi los íntimos designios del universo. Vi los orígenes que narra el Libro del Común. Vi las montañas que surgieron del agua, vi los primeros hombres de palo, vi las tinajas que se volvieron contra los hombres, vi los perros que les destrozaron las caras. Vi el dios sin cara que hay detrás de los dioses. Vi infinitos procesos que formaban una sola felicidad y, entendiéndolo todo, alcancé también a entender la escritura del tigre.

Es una fórmula de catorce palabras casuales (que parecen casuales) y me bastaría decirla en voz alta para ser todopoderoso. Me bastaría decirla para abolir esta cárcel de piedra, para que el día entrara en mi noche, para ser joven, para ser inmortal, para que el tigre destrozara a Alvarado, para sumir el santo cuchillo en pechos españoles, para reconstruir la pirámide, para reconstruir el imperio. Cuarenta sílabas, catorce palabras, y yo, Tzinacán, regiría las tierras que rigió Moctezuma. Pero yo sé que nunca diré esas palabras, porque ya no me acuerdo de Tzinacán.

Que muera conmigo el misterio que está escrito en los tigres. Quien ha entrevisto el universo, quien ha entrevisto los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre *ha sido él* y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, qué le importa la nación de aquel otro, si él, ahora, es nadie. Por eso no pronuncio la fórmula, por eso dejo que me olviden los días, acostado en la oscuridad.

JORGE LUIS BORGES

REFLEXIONES SOBRE GANDHI

Siempre habría que considerar culpables a los santos hasta probar su inocencia, pero las pruebas que pueden aplicárseles no son las mismas, desde luego, en todos los casos. En el de Gandhi, las preguntas que uno se siente inclinado a formular son: ¿hasta qué punto lo movía la vanidad —la conciencia de sentirse un humilde y desnudo anciano, sentado en una estera, orando y sacudiendo imperios con la única fuerza de su espiritualidad— y hasta qué punto transgredió sus propios principios al mezclarse en política, que por naturaleza es inseparable de la coerción y el fraude? Para dar una respuesta definitiva habría que examinar detallada y rigurosamente los actos de Gandhi y sus escritos, porque su vida entera fué una especie de peregrinación en la que cada acto tenía un significado. Pero esta autobiografía¹ parcial, que termina en el decenio 1920-30, es una poderosa prueba en su favor, tanto más por cuanto abarca lo que él hubiera llamado la parte no regenerada de su vida, y recuerda al lector que dentro del santo, o casi santo, había una persona muy astuta y hábil que pudo conseguir, de haberlo preferido, un éxito brillante como abogado, funcionario y aun, quizá, como hombre de negocios.

Recuerdo que cuando apareció la autobiografía leí sus capítulos

¹ THE STORY OF MY EXPERIMENTS WITH TRUTH by M. K. Gandhi. Traducida del gujarati por Mahadex Desai.

iniciales en las mal impresas páginas de no sé qué periódico hindú. Me hicieron buen efecto a pesar de que Gandhi, por entonces, me impresionaba mal. Las cosas con las cuales lo asociábamos (telas de fabricación casera, “fuerzas del alma” y vegetarianismo) carecían de atracción, y su programa medieval no era evidentemente factible en un país atrasado, hambriento y superpoblado. Era también obvio que los británicos lo estaban utilizando o creían utilizarlo. Estrictamente hablando, como nacionalista era un enemigo, pero como en todas las crisis se esforzaría por evitar la violencia —lo que desde el punto de vista británico significaba evitar cualquier clase de acción efectiva—, podía considerársele como “nuestro hombre”. A veces, en privado, esta consideración era cínicamente admitida. La actitud de los millonarios hindúes era semejante. Gandhi los invitaba a arrepentirse y, desde luego, lo preferían a los socialistas y comunistas que llegado el momento les hubieran quitado su dinero. La confianza que puede tenerse en tales cálculos resulta, a la larga, dudosa. Como dice el mismo Gandhi, “al final los que engañan sólo se engañan a sí mismos”; pero, sea lo que fuere, la suavidad con que casi siempre lo trataron se debió en parte a la convicción de que les era útil. Los conservadores británicos sólo se enfadaron realmente con él cuando, como en 1942, dirigió su no violencia contra otro conquistador.

Pero aún en ese momento pude advertir que los funcionarios británicos, que hablaban de Gandhi con una mezcla de ironía y desaprobación, lo admiraban de veras y, en cierto modo, le tenían simpatía. Nadie sugirió jamás que estuviese corrompido ni que fuese un vulgar ambicioso, o que obrara impulsado por el temor o la malicia. Juzgamos a un hombre como Gandhi aplicándole instintivamente normas elevadas, de modo que algunas de sus virtudes han pasado casi inadver-

tidas. Por ejemplo, en su autobiografía se adivina claramente que su natural coraje físico era notable: hasta la forma en que murió lo puso de manifiesto, por cuanto un hombre público que da algún valor a su pellejo hubiera estado mejor custodiado. Además, parece haber carecido totalmente de esa desconfianza rayana en manía que, como bien dice E. M. Forster en *A passage to India*, es, como la hipocresía en el británico, el defecto principal del pueblo hindú. No obstante ser bastante astuto para descubrir la deshonestidad, parece haber creído siempre, dentro de lo posible, que los demás actuaban de buena fe y que poseían una índole mejor merced a la cual podía llegarse a ellos. Y aunque procedía de una familia pobre de la clase media, aunque se había iniciado en la vida con desventajas, y era posiblemente de apariencia física poco agraciada, no lo aquejaban la envidia ni el sentimiento de su inferioridad. Los prejuicios de color, cuando por primera vez tuvo que afrontarlos bajo su peor forma en Africa del Sur, parecen más que nada haberlo asombrado. Aunque libraba lo que en realidad era una guerra de color, no pensaba en las personas en términos de raza o posición. El gobernador de una provincia, el potentado del algodón, el peón dravidiano muerto de hambre, el soldado raso británico, todos eran igualmente seres humanos a quienes había que tratar del mismo modo. Cabe señalar que hasta en las peores circunstancias posibles, como ocurrió en Africa del Sur cuando se hacía impopular como campeón de la comunidad hindú, no carecía de amigos europeos.

Redactada en cortos artículos para publicarlos en serie en los periódicos, su autobiografía no es una obra maestra literaria, pero impresiona mucho más precisamente por la cantidad de lugares comunes que contiene. Debemos recordar que Gandhi se inició en la vida con las ambiciones normales de un joven estudiante hindú, y que sólo adop-

tó gradualmente sus opiniones extremistas, y, en algunos casos, con cierto desgano. Es interesante saber que en una época usó sombrero de copa, tomó lecciones de baile, estudió francés y latín, subió a la Torre Eiffel y hasta quiso aprender a tocar el violín: todo ello con la idea de asimilar la civilización europea lo mejor posible. No fué de aquellos santos marcados desde la infancia por su acendrada piedad, ni de aquellos que renegaron del mundo después de sensacionales libertinajes. Confiesa plenamente los delitos de su juventud, pero en realidad poco tiene que confesar. La portada del libro es una fotografía de los bienes de Gandhi en el momento de su muerte: podrían comprarse por unas cinco libras esterlinas; en cuanto a los pecados de Gandhi, al menos sus pecados de la carne, podrían evaluarse poco más o menos de manera análoga si se los pusiera en montón. Unos cuantos cigarrillos, varios bocados de carne, unas pocas monedas substraídas en la infancia a la criada, dos visitas a un burdel (en cada ocasión se marchó sin "hacer nada"), un desliz con la posadera evitado justo a tiempo en Plymouth, un arranque de ira: esto constituye aproximadamente la colección entera. Casi desde la infancia fué de una profunda seriedad; era una actitud más bien ética que religiosa; pero hasta los treinta años no pareció encaminarse en ningún sentido muy definido. Entró en algo que podría llamarse vida pública al adoptar el vegetarianismo. Debajo de sus cualidades menos comunes sentimos todo el tiempo a los sólidos negociantes de la clase media que fueron sus antecesores. Sentimos que aun después de abandonar sus ambiciones personales debe de haber sido un abogado enérgico, lleno de recursos, y un organizador político perspicaz, económico, hábil dirigente de comités e infatigable buscador de subscripciones. Su carácter era extraordinariamente complejo, pero nada había en él que podamos señalar con el dedo y calificar de malo,

y creo que hasta sus peores enemigos admitirán que era un hombre excepcional e interesante que enriquecía al mundo por el solo hecho de vivir. Nunca he tenido la completa certidumbre de que además fuera simpático y de que sus enseñanzas pudieran tener mucho valor para quienes no aceptan las creencias religiosas en que se fundan.

En los últimos años ha cundido la moda de hablar de Gandhi como si no sólo simpatizara con el movimiento izquierdista oriental, sino como si también formara parte integrante de él. Especialmente los anarquistas y pacifistas pretenden que estaba con ellos, reparando tan sólo en que era enemigo del centralismo y la violencia del Estado, e ignorando la tendencia ascética, antihumanística de sus doctrinas. A mi juicio, convendría comprender que las enseñanzas de Gandhi no concuerdan con la creencia de que el Hombre es la medida de todas las cosas y de que nuestra tarea es hacer que la vida valga la pena de ser vivida en esta tierra, que es la única tierra que tenemos. Sólo encierran algún sentido basándolas en la suposición de que Dios existe y de que el mundo de objetos sólidos es una ilusión que debemos eludir. Vale la pena examinar las disciplinas que Gandhi se imponía a sí mismo y que (aunque no insistía en que todos sus discípulos las cumplieran en todos sus detalles) consideraba indispensable si se deseaba servir ya fuera a Dios, ya fuera a la humanidad. En primer término, no comer carne y, de ser posible, ningún alimento animal en forma alguna. (Tuvo, debido a su salud, que transigir con la leche; pero al parecer su impresión era de que se trataba de una apostasía). Ni alcohol ni tabaco, ni especias o condimentos, ni siquiera vegetales, puesto que no debemos comer para saborear la comida sino para preservar nuestras fuerzas. En segundo lugar, de ser posible, ningún contacto sexual. Según él, si fuese

inevitable, será con el único propósito de engendrar hijos y espaciado, por tanto, a largos intervalos. Gandhi mismo, más allá de los treinta años hizo el voto de *bramahcharya*, que no sólo significa completa castidad sino también la eliminación del deseo sexual. Según parece, es difícil llegar a esta condición sin una dieta especial y frecuentes ayunos. Uno de los peligros del régimen lácteo es que puede despertar el deseo sexual. Y finalmente —es éste el punto cardinal— para quien busca la bondad no puede haber amistades íntimas y ninguna clase de amores exclusivos.

Las amistades íntimas —dice Gandhi— son peligrosas porque “los amigos reaccionan uno frente a otro; suscitan reacciones uno en el otro” y por lealtad hacia un amigo puede llegarse a obrar mal. Esto es indiscutiblemente cierto. Más aún: si debemos amar a Dios o a la humanidad en general, no podemos preferir a ninguna persona determinada. Esto es también cierto y marca el punto en que la actitud humanística y la religiosa ya no son compatibles. Para un ser humano normal el amor no significa nada si no significa amar a ciertas personas más que a otras. La autobiografía de Gandhi deja en la incertidumbre sobre el hecho de si se comportó en forma inconsiderada con su mujer y sus hijos; de todos modos pone en claro que en tres ocasiones hubiera preferido dejar morir a su mujer o a un hijo antes que administrarle el alimento animal recetado por el médico. Ciertamente es que la amenaza de muerte no se cumplió y también que Gandhi (fuertemente presionado, adivinamos, en la dirección opuesta) siempre ponía al enfermo ante el dilema de seguir viviendo al precio de cometer un pecado. No obstante, si él solo hubiera tenido que decidir, habría prohibido la alimentación animal, cualesquiera que fuesen los riesgos. Debe haber, afirma, algún límite a lo que podemos hacer con tal de

seguir viviendo, y el límite está muy lejos del caldo de gallina. Esa actitud es acaso muy noble, pero en el sentido —creo yo— que muchas personas darían a la palabra, es inhumana. La esencia del ser humano es no buscar la perfección, es querer algunas veces cometer pecados por lealtad, es no llevar el ascetismo al punto de hacer imposible el intercambio amistoso, es estar preparado al final para ser vencido y quebrantado por la vida, precio inevitable de haber puesto nuestro amor en otros seres humanos. Sin duda, el alcohol, el tabaco, y demás, son cosas que un santo debe evitar; pero la santidad también es cosa que los seres humanos deben evitar. Existe una respuesta evidente a ello, pero habría que enunciarla con cautela. En esta época influída por el yoguismo se supone con demasiada facilidad que el “no encariñarse” no es únicamente mejor que una completa aceptación de la vida terrena sino que el hombre común lo rechaza tan sólo porque es demasiado difícil: en otras palabras, que el término medio de los seres humanos son santos fracasados. Cabe dudar que sea verdad. Muchas personas, sinceramente, no desean ser santas, y es probable que algunas que logran la santidad o aspiran a ella no hayan sentido nunca la tentación de ser seres humanos. Si se pudiera llegar hasta sus raíces psicológicas se hallarían —creo yo— que el motivo principal del “no encariñarse” es un deseo de huir del dolor de vivir y sobre todo del amor que, sexual o no, cuesta mucho trabajo. Pero no es menester discutir aquí si el ideal de otro mundo es más “elevado” que el humano. La cuestión es que son incompatibles. Hay que elegir entre Dios y el Hombre, y todos los “radicales” y “progresistas”, desde el liberal más moderado hasta el más extremado anarquista, han elegido, en efecto, al Hombre.

Sin embargo, el pacifismo de Gandhi puede separarse en cierta

medida de sus otras enseñanzas. La razón que le movía era religiosa; pero alegaba también que esa idea era una técnica definida, un método capaz de producir los resultados políticos deseados. La actitud de Gandhi no era la de la mayoría de los pacifistas occidentales. La *Satyagraha*, inicialmente desarrollada en Africa del Sur, fué una especie de lucha no violenta, un modo de vencer al enemigo sin herirlo y sin sentir odio ni provocarlo. Imponía cosas como la desobediencia civil, las huelgas, el acostarse sobre las vías de los ferrocarriles, el soportar las cargas policiales sin escapar ni devolver los golpes, etcétera. Gandhi declaró que “resistencia pasiva” no era una traducción de *Satyagraha*: en gujarati la palabra significa, al parecer, “firmeza en la verdad”. En su juventud Gandhi sirvió como camillero en el campo británico durante la guerra de los Boers, y estaba dispuesto a hacer lo mismo en la guerra del catorce. Aun después de haber abjurado por completo de la violencia era lo bastante sincero para comprender que en la guerra, por lo general, es necesario tomar partido. No adoptó —a la verdad no lo podía, puesto que toda su vida política estaba centrada en una lucha por la independencia nacional— la actitud estéril y falsa de pretender que en cualquier guerra ambos bandos son exactamente iguales y que no importa quien gane. Tampoco se especializó, como la mayoría de los pacifistas occidentales, en eludir las preguntas difíciles. A propósito de la última guerra todo pacifista estaba en la evidente obligación de contestar a tres preguntas: “¿Y los judíos? ¿Está usted preparado para verlos exterminar? De no ser así ¿cómo se propone salvarlos sin recurrir a la guerra?” Debo declarar que nunca he oído de labios de ningún pacifista occidental una contestación sincera a estas preguntas, aunque he escuchado muchas evasivas, generalmente del tipo: “con que usted también”.

Pero ocurre que a Gandhi le hicieron preguntas bastante parecidas en 1938 y que su respuesta está registrada en *Gandhi y Stalin*, la obra de Louis Fischer. Según Fischer, Gandhi opinaba que los judíos alemanes debían suicidarse colectivamente, con lo cual “el mundo y el pueblo de Alemania habrían comprendido la violencia de Hitler”. Después de la guerra justificó su opinión: de todos modos, los judíos habían sido asesinados, y hubieran podido morir significativamente. Tenemos la impresión de que tal actitud dejó atónito hasta a un admirador tan ferviente como Fischer, pero Gandhi decía lisa y llanamente lo que pensaba. Si no se está preparado a matar, es menester, con frecuencia, estar preparado a que las vidas se pierdan de alguna otra manera. Cuando en 1942 predicó la resistencia no violenta contra la invasión japonesa, Gandhi estaba dispuesto a admitir que tal actitud podría costar varios millones de vidas.

A la vez existen razones para pensar que Gandhi, que al fin de cuentas nació en 1869, no comprendía la naturaleza del totalitarismo y todo lo veía en términos de su propia lucha contra el gobierno británico. Aquí no importa tanto el que los británicos lo trataran con indulgencia, pero sí el hecho de que siempre pudo atraer la publicidad. Como advertimos en la frase citada, creía en la posibilidad de “que el mundo comprendiese”, lo cual sólo es factible si al mundo se le brinda la ocasión de saber lo que pasa. Es difícil comprender cómo podrían los métodos de Gandhi aplicarse en un país donde los opositores del régimen desaparecen en medio de la noche y nunca más se sabe de ellos. Sin prensa libre, ni derecho de reunión, no sólo es imposible apelar a la opinión pública sino también hacer surgir un movimiento de masas, o incluso hacer conocer las propias intenciones al adversario. ¿Habrá un Gandhi en Rusia en este momento? Si lo hay, ¿qué ha lo-

grado? Las masas rusas sólo podrían practicar la desobediencia civil si la idea se les ocurriera al mismo tiempo a todos, por azar. Y aun en este caso, a juzgar por la historia del hambre en Ucrania, sería inútil. Pero admitamos que la resistencia no violenta pueda ser efectiva contra el propio gobierno o contra una potencia ocupante: aun así ¿cómo llevarla a la práctica internacionalmente? Las declaraciones contradictorias de Gandhi sobre la última guerra parecen demostrar que comprendía esta dificultad. Aplicado a la política extranjera, el pacifismo dejaría de ser pacifista o se convertiría en apaciguamiento. Además conviene examinar seriamente la suposición, que tanto servía a Gandhi en su trato con los seres humanos, de que es más o menos fácil acercarse a cualquier individuo y que éste responderá a un gesto generoso. No es, por ejemplo, necesariamente cierto cuando se trata con un demente. Y entonces surge la pregunta: ¿Quién es cuerdo? ¿Era cuerdo Hitler? ¿No sería posible que una cultura entera fuese demente cotejada con los "standards" de otras? Y en la medida en que podemos llegar a medir los sentimientos de naciones enteras ¿existe alguna conexión aparente entre un acto generoso y una respuesta amistosa? ¿Es la gratitud un factor en la política internacional?

Estas y otras preguntas concomitantes necesitan discutirse y lo necesitan con urgencia en los pocos años que nos quedan antes que alguien oprima el botón y empiecen a volar los cohetes. Parece dudoso que la civilización pueda soportar otra gran guerra y por lo menos es lícito pensar que la única salida sea la no violencia. Es una virtud de Gandhi el que hubiese estado dispuesto a considerar sinceramente la clase de preguntas que acabo de plantear; y, en realidad, probablemente discutió la mayoría de estas cuestiones en algunos de sus innumerables artículos periodísticos. Tiene uno la impresión de que no comprendía

muchas cosas, pero nunca de que hubiese algo que temiera pensar o decir. Nunca he podido sentir gran simpatía por Gandhi; pero no estoy seguro de que como pensador político estuviese equivocado en lo principal, ni creo que su vida haya sido un fracaso. Es curioso que cuando fué asesinado muchos de sus fervientes admiradores exclamaron con pena que había vivido lo suficiente para ver en ruinas el trabajo de su vida, porque la India estaba comprometida en una guerra civil que siempre había sido prevista como uno de los subproductos de la transferencia del poder. Pero Gandhi no había dedicado su vida a suavizar la rivalidad indo-musulmana; su objetivo político principal, el final pacífico de la dominación británica, había sido por fin alcanzado. Como de costumbre, los hechos sobresalientes se entrecruzaron. Por un lado los británicos salieron de la India sin pelear, acontecimiento que muy pocos observadores hubieran predicho un año antes de que se produjera. Por el otro, esta resolución fué tomada por el gobierno laborista, y no cabe duda de que un gobierno conservador, especialmente uno encabezado por Churchill, habría actuado en forma distinta. Pero si al llegar el año 1945 había crecido en Gran Bretaña un amplio sector de opinión en favor de la independencia de la India, ¿hasta qué punto no se debió esto a la influencia personal de Gandhi? Y si, como puede ocurrir, Gran Bretaña y la India establecen finalmente una relación amistosa y decente ¿no será porque Gandhi, al sostener su lucha sin desmayo y sin odio, influyó en el ambiente político? Con sólo formular semejantes preguntas estamos indicando la estatura de Gandhi. Podemos sentir, como a mí me ocurre, una especie de aversión estética hacia Gandhi, podemos rechazar las pretensiones de santidad hechas en su favor (dicho sea de paso, él nunca tuvo tales pretensiones), podemos también rechazar la santidad como ideal y, por consiguiente, sentir que

los objetivos básicos de Gandhi eran antihumanos y reaccionarios, pero considerado sencillamente como político y comparado con otras figuras políticas sobresalientes de nuestro tiempo ¡qué limpio olor ha conseguido dejar detrás de sí!

(Traducción de Marta Acosta van Praet)

GEORGE ORWELL

HISTORIA TÉCNICA DE UN POEMA

These drafts could be bad with a virulent badness, with a pretentiousness, a snobbery, a sentimentality, a seemingly hopeless incompetence which, if one had not known that the spirit of Moore was waiting to redeem them, would have tempted one to say that they and their writer were beyond redemption.

CHARLES MORGAN.

Por primera vez interesado en esos ocasionales vislumbres de paisajes, en esas recapitulaciones, descansos, paseos laterales y búsquedas de flores pronto abandonadas en algún recodo del itinerario previo de un poema, descender aquel largo y concéntrico sendero hacia la profundidad de un mal recordado cono subterrestre, crepuscular y a veces tenebroso, sin más Virgilio que difusos borradores abolidos, para nuevamente volver a ascenderlo connotando, jalonando, fotografiando las piedras miliars del proceso obsoleto, confesando “aquí resbalé”, y “aquí me faltó la luz” —como si después de liberado retornara a estudiar el improvisado y difícil recurso de mi liberación, interlocutor de una autoridad que juzgase mi veracidad y no mi verosimilitud— me parecía una labor no por lo desacostumbrada inútil, y ante otras atenciones instructiva. El ejemplo de Poe, no tan científico como romántico, debí desechar casi al mismo tiempo que la intención; otros ejemplos, escasos hasta el extremo de la inexistencia, me parecieron falsos o baladíes; para no inutilizar estas horas de comunicación, resolví que el mío fuera adverso al entretenimiento, pero intrépidamente sumiso a la crónica.

Ser poeta es enunciar la verdad; bajo riesgo, si no, de retribuciones indiferentes. Las correcciones, las supresiones, y todo el proceso de la investigación poética, representan la discriminación de una verdad; esa verdad es el poema terminado, así como el verdadero destino de un personaje real es el destino impuesto por el novelista que lo testimonia.

Ante varios poemas, tres virtudes me predisponían al estudio del soneto cuya historia registro: sus orígenes menesterosos, su tantálica, procústica evolución, y su tranquilo aspecto final. Afectadas ambas por la aridez de un intelecto disperso donde el endeble gajo de una idea se esforzaba en prender, la segunda condición fué consecuencia de la primera, nacida a su vez de largos y felices alejamientos literarios. La tercera cualidad emana quizás de la pureza, de la penetrante trasluminosidad, de la líquida, de la pluvial, de la fluvial ternura que aureolan y anuncian el sentimiento que inspiró estos versos, y el ser que me inspiró ese sentimiento.

El último verso había sido determinado previamente; era este endecasílabo:

eternamente, eternamente tuyo...

comienzo y resto de un inconcluso soneto anterior; éste, y otro verso que apareció más tarde, constituyeron los polos en cuyo interespacio, como en un campo electromagnético, se ordenaron las fuerzas del poema.

Así comencé:

*Amarte es el estudio de mi vida,
y el fundamento de mis posesiones...*

La primera frase recordaba frecuentados instantes del "stil nuovo" de los amigos de Guido Cavalcanti; la segunda me obligaba a cuatro rimas inaudibles, y tras ninguna técnica disimulables. Trasformada en

y el fundamento de lo que poseo...

perdía amplitud y poesía, pero resistía las primeras leves críticas. El verso sustituido me había insinuado otro endecasílabo para la segunda estrofa,

hombre es el hombre que ata sus pasiones...

que obvia e intrascendentemente desapareció, como un liviano enjambre de memorias clásicas.

La retórica de estas iniciaciones exigía otro verbo para equilibrar el primero; preferí suprimir ambos:

*Tú eres todo el estudio de mi vida
y el fundamento de lo que poseo;
tú dentro del diamante del deseo...*

cuyo último verso, anulado, originó éstos:

*...por ti gano al ganar, por ti deseo;
en ti pienso de noche, alma querida.*

La última línea me pareció romántica y pura; el lugar común "alma querida" irradiaba preciosas inocencias sobre las frases precedentes. Como era exactamente lo que yo quería expresar, subsistió; ya disponía de dos estimables enunciados, que luego pasarían a constituir los mencionados polos del poema.

Después de una interrupción que duró un día, inicié la segunda estrofa bajo el enervante auspicio de la facilidad:

*¡Qué extraño que la dicha prometida
sea cerrar los ojos cuando veo
algo que tú no ves...*

No podía continuar sin introducir una dislocación cuya retórica apariencia era su fealdad menor; entendiendo por “retórica” la actitud que induce a considerar las normas de la forma y los preceptos de la técnica como un armazón, dentro del cual bastaría que las frases simularan ubicarse cómodamente para que el producto fuese un poema; en otros términos, la obra del poeta en estado de distracción.

Intenté:

*¡Qué extraño que mi dicha preferida
sea cerrar los ojos cuando veo
algo hermoso, y saber que ya no creo
en la felicidad no compartida!*

Evito justificaciones por la calidad de estos versos, y de los subsiguientes; articulo una sola y general imploración de disculpa, protegido por la cuestionable garantía de un final menos bochornoso y todavía imprevisto.

Otra sustitución:

*...algo hermoso, y pensar que todo es feo
sin ti, y mal puesto, y falto de medida.*

más se debió a la fatiga del poeta que a la originaria dificultad de las rimas en *eo*.

Poseía ya dos insatisfactorias estrofas:

*Tú eres todo el estudio de mi vida,
y el fundamento de lo que poseo;
por ti gano al ganar, por ti deseo;
en ti pienso de noche, alma querida.*

*¡Qué extraño que mi dicha preferida
sea cerrar los ojos cuando veo
algo hermoso, y pensar que todo es feo
sin ti, y mal puesto, y falto de medida!*

modificadas por la inane tentativa de transformación:

...por ti duermo al dormir, por ti deseo...

en el tercer verso. Mis dos líneas fundamentales no lograrían nunca mantener en pie este frágil esquema de errores.

Dos días de suspensión proporcionaron otros criterios. Advertí que *estudio* era palabra demasiado débil; se requería alguna expresión prosaica y fuerte para volver al tierno *amarte*. Advertí imprescindible eliminar la rima de *poseo*; escribí:

*Amarte es el empleo de mi vida;
soy un pobre que sirve a un hombre rico
por ti...*

La confusión de una tercera persona, mal definida, y las dificultades de la rima, exigieron:

*...soy un pobre que sirve al que lo humilla
durante el día...*

Obligadamente, surgía una escuálida antítesis entre el día y la noche; preferí la repetición:

*...soy un pobre que sirve al que lo humilla,
soy un objeto usado, una colilla...*

Pero *colilla* parecía palabra de otro idioma, y sugería *polilla*, insinuación azarosamente recogida:

*...soy un objeto usado, una polilla
en un vasto relámpago perdida.*

Vasto, relámpago y perdida; reunión sin tacto de malgastadas asociaciones poéticas, que solicitaba el rasgo purificador de la pluma eliminadora. Obtuve entonces la estrofa:

*Amarte es el empleo de mi vida;
soy un pobre que sirve al que lo humilla,
soy un objeto usado, una polilla
que penetró en el fuego distraída.*

Desde ya quedaba sancionada la eliminación del *pobre* y de la *polilla*, ecuánimemente intolerables. Con el verso restante de la anterior tentativa, compuse el segundo cuarteto:

*En ti pienso de noche, alma querida,
y una satisfacción siento sencilla
y lenta como un cisne en una orilla
verde en el sol, y del sol protegida.*

Así penetraba en sectores poéticos. Cambié *satisfacción* por *tranquilidad*; anulé la estrofa precedente, y dispuse que esta otra encabezara el soneto. El deseo de continuar con un endecasílabo estilo “mera comprobación de un hecho”, me proporcionó

Es precioso saber que eres mi vida...

popular, impreciso, con un doble verbo *ser*.

Es precioso saber que tienes vida...

no disfrutaba de salida aparente. Otra idea, en cambio,

Circunscripta de luz siento la vida...

me propuso esta continuación:

*Circunscripta por ti siento mi vida,
alma virtuosa y tierna, alma que brilla
como la aurora de ámbar amarilla.*

Convenía que el cuarto verso fuera

...y a cualquier hora de virtud vestida.

Sumiso a esa conveniencia, cambié el segundo:

*Circunscripta por ti siento mi vida,
alma tierna y prudente, alma que brilla
como una aurora de ámbar amarilla,
y a cualquier hora de virtud vestida.*

La conjunción inicial del último verso fué suprimida y repuesta. Ambas estrofas eran satisfactorias, pero ambas incluían un *como* de idéntica función. Provisoriamente, como se verá, anulé el primero:

*...y lenta igual que el cisne ante una orilla
verde en el sol, y del sol protegida.*

Iniciados los tercetos:

*Este premio de haberte conocido
es por algo que aún no he cometido...*



resolví que el verso siguiente terminara en *orgullo*, para rimar con el final prescripto (las que antes fueron licencias de la pronunciación argentina, hoy parecen exigencias del oído local); puesto que el método para acercarse con dignidad a la resolución de las rimas consiste generalmente en la elección, entre el cardumen de expresiones o metáforas que determinan la misma idea, de aquella que implica las palabras adecuadas.

Un verso indiferente

...y a veces temo adelantar mi orgullo...

fué reemplazado por una idea quizá más original:

...algo que para un dios será un orgullo,

*y que me remunera de antemano
al permitir que sea un simple humano
eternamente, eternamente tuyo.*

Corregí, y obtuve:

*Este premio de haberte conocido
es por algo que aún no he cometido,
y que para un gran dios será un orgullo;*

*un dios que remunera de antemano,
al permitir que sea un breve humano
eternamente, eternamente tuyo.*

En el tercer verso, antes de llegar a *un gran dios*, había pasado por la expresión análoga *algún dios*, que no podía subsistir por la similitud de *algo* y *algún*.

Trasformé nuevamente las primeras estrofas, recuperando los dos como:

*En ti pienso de noche, alma querida,
y una tranquilidad neta y sencilla
me envuelve, como un cisne en una orilla
verde entre el sol, y del sol protegida.*

*Circumscripta por ti siento mi vida,
alma tierna y prudente, alma que brilla
como una aurora de ónix amarilla,
y a cualquier hora de virtud vestida.*

Para suprimir uno de los adverbios, y concordar el adjetivo con ambos sustantivos, modifiqué el séptimo verso:

*...alma que brilla
en una aurora de ágata amarilla...*

El soneto estaba aparentemente terminado, pero no me gustaba. Los primeros versos carecían de vigor frente a los últimos, que a su vez carecían de correspondencia lógica con los primeros. Era menester cambiar una rima, por lo menos, y el giro de la idea. Lo primero implicaba una nueva penetración en las tinieblas del mismo laberinto. ¡Historia de un poema, multiforme tentativa, disimulada crónica del azar!

*En ti pienso de noche, alma querida,
y agradezco a la sombra el pensamiento;
estoy vivo, estoy sano, estoy contento...*

No es asombroso que la primera puerta abierta me mostrara una imagen repudiable. Como las personas, los versos no son nunca ab-

solamente malos de por sí; en un contexto adecuado, tal línea catástrofica puede ser una exclamación admirada.

Vanamente, intenté

*...y agradezco a la noche el pensamiento;
a todos agradezco; estoy contento...*

Luego

*...y agradezco a la noche el pensamiento,
a las estrellas, y al inmenso viento...*

lo que me proporcionó la idea definitiva:

*En ti pienso de noche, alma querida,
y agradezco a la noche el pensamiento,
y al estrellado y fabuloso viento
del éter que me arrastra en su caída.*

*Al éter sideral donde impelida,
alma tierna y prudente...*

La rima me obligó a desplazar estos casi indispensables adjetivos:

*Al éter sideral donde impelida
te uniste a mi prescripto movimiento,
alma tierna y prudente...*

posición igualmente insoluble, que sugirió

*...alma de tanto ingenio y sentimiento,
y a cualquier hora de virtud vestida.*

Ingenio y prudencia indicaban para mí la misma idea, una idea de inteligencia, que luego juzgué no absolutamente necesaria. Cambié *prescripto* por *variado*, por *invariado*, por *invariable*, y finalmente por *variable*; el *ingenio* por la *virtud*, y la *virtud* por la *piedad*, lamentando destruir la aliteración de *virtud* y *vestida*, y someterme a la cacofonía de *virtuoso sentimiento*, humillaciones que lograban parecer indispensables.

*El éter sideral donde impelida
te uniste a mi variable movimiento,
alma de tan virtuoso sentimiento,
y a cualquier hora de piedad vestida.*

Decidida esa estrofa, me atuve a la primera. Al segundo verso, como a una clave, cabía el deber de organizar el poema, función difícil y perturbante. Este encabezamiento provisorio

*En ti pienso de noche, alma querida,
y da precio a la noche el pensamiento,
y al constelado y fabuloso viento, etc.*

me alentó a la previa y demorada tarea de unir los tercetos con las estrofas precedentes. El error menos sutil era la similitud de rimas; me desagradaba, después del para mí irremplazable

...y a cualquier hora de piedad vestida.

seguir con

Este premio de haberte conocido...

Modificar la rima, por ejemplo con

*Este premio de haberme enamorado
es por algo que aún no he consumado...*

disminuía el vigor de la enunciación (enamorarse es menos preciso, y menos precioso, que conocer a alguien; es, por de pronto, un acto más solitario). Comprendí que debía conservar la rima, y disimularla mediante algún artificio retórico.

Sé que el premio de haberte conocido...

no lo lograba. Vi que esa similitud de rimas podía utilizarse como efecto de repetición; para que este efecto apareciera, debía *existir* una repetición:

*Pienso: el premio de haberte conocido
es por algo que aún no he cometido...*

y di por resuelto uno de los problemas de mayor urgencia. Antes de considerar el segundo, sugerí

*...un dios que remunera de antemano
y permite que sea un breve humano...*

pero rápidamente volví a la versión anterior:

... al permitir que sea un breve humano...

“L’inspiration n’est que le fruit d’une journée de travail”, descubrió Baudelaire; esa clase de inspiración me permitió encontrar el segundo verso del soneto, después de la tediosa lucha que una errática Musa me reservaba. Labor grosera y accesible es la que antecede,

comparada con este, el verdadero trabajo del poeta, el de las ínfimas y semejantes sustituciones. No sujeta a las sinuosidades de un argumento, a una acción dramática, a la arquitectura de un poema extenso, a intereses didácticos o filosóficos, a originalidades, o a las insostenibles corazas de la traducción, la escritura de este soneto, si bien la ilustra completamente, ilustra la más simple de las actividades poéticas; no era aún fácil, sin embargo, completarla.

*En ti pienso de noche, alma querida,
y se esparce en la noche el pensamiento,
al constelado y fabuloso viento...*

repetía débilmente la idea de otros versos que yo mismo escribiera hace muchos años.

*En ti pienso de noche, alma querida,
y emocionado miro el cielo y siento
el constelado y fabuloso viento...*

me complacía como idea, pero no como verso.

*En ti pienso de noche, alma querida,
y emocionado miro el firmamento,
y el rutilante y fabuloso viento...*

aconsejaba reemplazar *constelado* por *rutilante* para evitar la simetría y la multiplicación de estrellas, que verazmente incendiaban el permanente cielo bajo el cual escribí este variable poema. Por otra parte, no quería aparecer *emocionado*, sino, dentro de lo posible, emocionar. Opté por esto:

*En ti pienso de noche, alma querida;
tu rostro se parece al firmamento,
al rutilante y fabuloso viento...*

y advertí que ese rostro se parecía a demasiadas cosas. Las dividí:

*...tu rostro se parece al firmamento
y tu mirada al fabuloso viento
del éter que me arrastra en su caída.*

En la segunda estrofa, los versos centrales terminan con *variable movimiento* y *virtuoso sentimiento*; la forma y la cadencia de las frases disimula el paralelismo. Pero después de *fabuloso viento*, ese paralelismo se hace evidente; en parte por cierta similitud auditiva, y en parte por esto: en *variable movimiento*, la palabra visual y llamativa es el sustantivo; en *virtuoso sentimiento*, es el adjetivo, y en *fabuloso viento*, también; lo que determina una impresión de similitud. Similitud evitada cuando el verso es

...el constelado y fabuloso viento...

porque ambos adjetivos se reparten la imagen, y en forma indirecta, el sustantivo; los tres versos, gramaticalmente paralelos, presentan tres cadencias diferentes. Esto será cierto mientras los adjetivos (*constelado* y *fabuloso*) conserven su precisión, y su carácter sustantivo. Cuando se sustituye *constelado* por *rutilante*, el *viento* adquiere más nitidez que su cualidad de ser *rutilante*, y el paralelismo reaparece. En consecuencia, debí dejar:

*...tu rostro se parece al firmamento,
al constelado y fabuloso viento...*

Hasta ahora, el soneto expresaba: “en tal momento, pienso”, y luego describía lo que pensaba. Ese pensamiento adquiriría en los cuartetos la forma de una imagen visual, y en los tercetos el aspecto de un juicio sobre el destino, arbitraria derivación y no consecuencia lógica de la imagen primera. Lo correcto habría sido decir en los cuartetos “cuándo” o “cómo” pensaba, por ejemplo, y en los tercetos “qué” pensaba.

*En ti pienso de noche, alma querida,
cuando dejo vagar el pensamiento
al constelado y fabuloso viento...*

El segundo verso era desagradable; y si en vez de *vagar* permitía al *pensamiento* hacer cualquier otra cosa, obtenía un absurdo o un lugar común. Probé un “por qué” en vez de un “cuándo”:

*En ti pienso de noche, alma querida;
no en vano se parece el pensamiento
al constelado, etc.*

El verso era débil, y la explicación se disgregaba entre las ondulaciones de las imágenes sucesivas.

Finalmente, después de fatigosas ponderaciones, descubrí la clave de este efímero problema al indicar “en qué circunstancias” pensaba:

*En ti pienso de noche, alma querida;
cierro los ojos en la cama y siento
el constelado, etc.*

“Cierro los ojos” era el breve arabesco de un trazo que reunía totalmente los extremos dispersos del dibujo definitivo del poema. Sólo cam-

bié una palabra, y ese dibujo adquirió un equilibrio que en adelante resultaría imperturbable:

*En ti pienso de noche, alma querida;
cierro los ojos en la sombra y siento
el constelado y fabuloso viento...*

No eran excesivamente importantes las correcciones que restaban. Para evitar en el quinto verso una similitud con el duodécimo, preferí la versión

...ese éter sideral donde impelida...

precedida por un punto y coma. En el sexto, sustituí *variable* por *arbitrario*

...te uniste a mi arbitrario movimiento...

La acentuación del verso final del primer terceto

...y que para un gran dios será un orgullo...

desagradó a un criterio exigente, aunque otros méritos me alentaban a no modificarlo; la versión

...algo que un dios consideró su orgullo...

implicaba la repetición de *algo*, frente a la de *dios*; para atenuar ésta, probé

*...y el dios me remunera de antemano
al decidir que sea yo, un humano,
eternamente, eternamente tuyo.*

Estas adiciones no me satisficieron; las suprimí, y sólo alteré el verso del *dios*:

...y que un gran dios espera con orgullo...

Impelido a colocar un título al poema, lo denominé sucesivamente “Premio Previo”, “Previo Premio”, “El Premio”, y “El Pensamiento”; su título definitivo, sin embargo, fué “El Premio”.

Así quedó el soneto terminado:

EL PREMIO

*En ti pienso de noche, alma querida;
cierro los ojos en la sombra y siento
el constelado y fabuloso viento
del éter que me arrastra en su caída;*

*ese éter sideral donde impelida
te uniste a mi arbitrario movimiento,
alma de tan virtuoso sentimiento,
y a cualquier hora de piedad vestida.*

*Pienso: el premio de haberte conocido
es por algo que aún no he cometido,
y que un gran dios aguarda con orgullo;*

*un dios que remunera de antemano
al permitir que sea un breve humano
eternamente, eternamente tuyo.*

Durante las retrospectivas convoluciones de este árido estudio de un árido proceso, no me he referido casi a los problemas de puntuación, y en absoluto a los de acentuación; no he querido abrumar, y no he querido insistir en especulaciones quizá exclusivamente técnicas o inherentes a toda preceptiva. Mostrar cómo la paciencia puede imitar al talento, y el tacto disimular la pobreza, fué mi voluntad general; y alentar a otros poetas, para que del mismo instrumento y de materiales más finos obtengan más penetrantes y más inexhaustibles esencias.

J. R. WILCOCK

N I C O L Á S B E R D I A E F

O LA LUCHA DE LA CREACIÓN

CONTRA LA OBJETIVACIÓN

Nicolás Berdiaef: uno de los pocos hombres a la vez creadores y libres; creadores por ser libres, precisamente. Un pensador que surge de lo cotidiano y lucha contra la mediocridad y la objetivación. Un pensador suave y violento a la vez. Un filósofo que ansía transformar el mundo con el poder del espíritu. Un cristiano, en fin, cuyo mensaje consiste en ayudar al hombre a responder a Dios: a convertirse, él también, en creador.

Berdiaef nace en Kiev, en 1874; pertenece a una antigua familia de nobles, pero, según propia confesión, nunca tuvo dificultad en sacrificar las tradiciones sociales y renunciar a los prejuicios de su medio (*De la esclavitud y la libertad del hombre*). Francés por su abuela materna, de apellido Choiseul, Berdiaef encontrará en Francia una segunda patria; no obstante, continúa siendo profundamente ruso. Su familia influyó muy poco en él. Inicia la carrera de las armas, que pronto abandona para ingresar en la Universidad de Kiev. Desde entonces, ávido de justicia social para con las clases oprimidas, frecuenta los medios revolucionarios y ello le cuesta la carrera, pues se complica con los socialdemócratas y es arrestado, juzgado y excluido de la universidad. Lo exilan al norte de Rusia, donde debe vivir dos años y medio entre camaradas marxistas, él, que en ningún momento fué partidario del materialismo histórico. En 1900 publica su primer libro: *Subjetivismo e individualismo en la filosofía social*, y cuatro años más tarde se casa con Lydia Truchef. Esta joven, muy culta, nacida en un hogar acomodado y educada en un pensionado mundano, se interesó en el movimiento revolucionario, en el que llegó a participar. También fué arrestada y encarcelada en Moscú. Al casarse pasó de la religión ortodoxa al catolicismo.

En 1905, Berdiaef llega a San Petersburgo con Bulgakof, y juntos fundan

la revista "Problemas de la vida". Poco después organiza una sociedad religioso-filosófica que agrupa a representantes del renacimiento ruso, apasionados por la doctrina cristiana y sus relaciones con la vida social. Berdiaef entra en contacto con el medio dirigente ortodoxo. Su actitud con respecto a la Iglesia es lúcida pero benévola. En adelante comienza a actuar en dos frentes: lucha contra las corrientes reaccionarias de la ortodoxia, que por lo general no se interesan en cuestiones sociales, y contra la ideología de los intelectuales a quienes seduce el materialismo. En busca del reino de Dios, y abierto a toda tentativa de autenticidad, conoce a dirigentes y adeptos de las innumerables sectas que proliferan en Rusia, y se vincula especialmente con los "buscadores de Dios", con los "locos en Cristo".

En 1914 publica un artículo de extraordinaria violencia contra el Santo Sínodo. Este artículo le acarrea un juicio y la consiguiente amenaza de exilio, pero la guerra pone fin a la decisión del tribunal. Después de la revolución de 1917, Berdiaef es designado profesor en la Universidad de Moscú y funda la "Academia libre de cultura espiritual". Otra vez lo arrestan en 1919; de nuevo lo ponen en libertad. Otra vez lo arrestan en 1922, no tanto por sus ideas políticas como por la influencia ideológica que ejerce, y es desterrado de Rusia en compañía de un grupo de sabios. En Berlín, siempre fiel a los problemas de orden espiritual, religioso y cultural, organiza su academia religioso-filosófica con ayuda de la Y. M. C. A. En 1924 llega a París y funda allí un órgano también de carácter religioso y filosófico, "Putj" ("El Camino"), que dirigirá hasta 1939.

Desde entonces vivirá en un casita de la rue du Moulin-de-Pierre, en Clamart, lugar de peregrinaje al que acuden viajeros de todo el mundo. En las tardes del domingo, esos peregrinos —rusos, franceses— discuten en torno de una mesa siempre hospitalaria. Los demás días, el filósofo se ve frecuentemente obligado a dejar su tranquilo estudio del primer piso para responder a las preguntas de maestros o de jóvenes estudiantes que vienen a consultarle. Conversa en francés, en ruso o en alemán. Berdiaef, corpulento, de cabeza leonina tocada con una boina de terciopelo, de ojos dulces, animados por reflejos maliciosos, afronta sencillamente a sus innumerables interlocutores. Insensible a los homenajes, se limita a reír de las alabanzas. Le disgustan los elogios, las fotografías,

SALA de REVISTAS
Biblioteca Nacional

las entrevistas; no es mundano, no frecuenta los salones en que se reúnen los escritores ávidos de éxito. Odia el esnobismo y cuando, por gentileza, tiene que asistir a una de esas comidas donde peroran literatos y preciosas ridículas, sólo piensa en huir; fuma nerviosamente su cigarro y echa miradas discretas al reloj, calculando el instante en que podrá abandonar decentemente un medio que no es el suyo; sin embargo, no es huraño; hace entrega generosa de su tiempo y de sus ideas, pero le horroriza la falta de seriedad. Le repugna que los esnobs y los tontos hablen sin fundamento de cosas que ignoran: no soporta la facilidad. Cree en la tragedia y no acepta la máscara. Lo he visto en aquellas ocasiones en que los hombres acostumbran a dejarse vencer por la vanidad; en 1947, por ejemplo, cuando fué recibido como *doctor honoris causa* por la Universidad de Cambridge, y recuerdo su evidente malestar. Un profeta está más allá de la mediocridad que le rodea; su valor interior causa vértigo a los que tienen el sentido de los valores espirituales aunque no siempre los posean. Muchas veces, Nicolás Berdiaef apareció como un verdadero mirlo blanco; el Congreso de Descartes, de 1934, y las reuniones Internacionales de Ginebra, en 1947, son ejemplo de ello.

Como amigo, este hombre de gran corazón, que no es un sentimental, posee una sensibilidad exquisita y es de una fidelidad profunda. Escucha a sus discípulos con paciencia solícita y tanto más acogedora cuanto que se niega a que lo llamen Maestro, sin establecer jamás distancias con sus interlocutores. Es extremadamente sobrio y de una conmovedora simplicidad. Nunca juzga al prójimo. En su opinión, cada persona encierra solamente una partícula del mal, cosa que debe vedarnos los juicios definitivos sobre cualquier tema: el pecador de hoy puede ser el justo de mañana. Y también lo contrario es exacto. Este santo varón es bondadoso con los animales. Las personas que frecuentaron asiduamente la casa de Clamart recuerdan al gato Moury. Berdiaef se rebelaba contra la teoría cartesiana de que los animales no tienen alma, de que son simples mecanismos. Habría querido hacer inmortal todo cuanto amaba.

En 1945 sufre un rudo golpe: su esposa muere después de una larga enfermedad. Desde entonces sus amigos advierten el cambio que se opera en él; una luz distinta anima sus ojos. A los que le hablan de la muerte, obsesionados por este problema, Berdiaef les repite una y otra vez que sólo lo eterno es real. Su

respuesta al problema de la vida y de la inmortalidad establecía como condición previa la conciencia de la persona: la inmortalidad depende del estado de esa conciencia. El problema de la inmortalidad debe presentarse sin la perspectiva de la objetivación, pero el hombre, en la práctica, se encuentra ante la siguiente paradoja: el principio espiritual mismo es el que hace la muerte necesaria, porque las aspiraciones infinitas no pueden satisfacerse dentro de los límites del mundo fenomenal. “El que ama es el verdadero vencedor de la muerte —decía Berdiaef—. Todos nuestros esfuerzos deben tender a que todos aquéllos a quienes amamos, tanto hombres como animales, alcancen la vida eterna” (*Dialéctica Existencial*). Descartaba de buena gana la teoría de la reencarnación, por juzgarla incompatible con la creencia en la gracia, ya que aquélla abandona al hombre en poder del tiempo. Cristo se le aparecía como un vencedor de la muerte por haber encarnado el amor divino universal. Por eso escribía Berdiaef: “El amor *no puede no desear* que todos sean salvados de la muerte por la resurrección universal. Bastaría que un solo ser, un solo centro existencial no participara de la resurrección universal para que tuviéramos derecho a deducir que el mundo es un fracaso y que una teodicea es imposible” (*Ibid.*).

El 24 de marzo de 1948 Nicolás Berdiaef, sentado a su mesa de trabajo, escribía. De pronto pide socorro; dice sentirse muy mal. Acude Genia Rapp, su cuñada, y lo encuentra respirando anhelosamente; había apoyado la pluma en el cenicero donde humeaba todavía su cigarro. Después de algunos estertores perdió el conocimiento para no recuperarlo nunca.

Nicolás Berdiaef se sitúa a sí mismo con mucha exactitud en *De la esclavitud y de la libertad del hombre*: “Puedo decir que al convertirme en cristiano me he identificado con el Cristo de la Leyenda del Gran Inquisidor y que me he levantado, en nombre de Cristo, contra todo lo que formaba parte del espíritu del Gran Inquisidor”. Cristo es la libertad, el Gran Inquisidor es la objetivación. Estas palabras precisan el sentido existencial de Nicolás Berdiaef y justifican los puntos fundamentales de su doctrina: el problema de la libertad, el del hombre y de su actividad creadora. De allí sus tesis esenciales: Predominio de la libertad sobre el ser, del espíritu sobre la naturaleza, del sujeto sobre el objeto,

del hombre sobre la generalidad y lo universal, de la creación sobre la evolución, del dualismo sobre el monismo, del amor sobre la ley (*Ibid.*).

La tragedia de Nicolás Berdiaef —y él la presenta como necesaria en toda vida que quiere ser auténtica— es la tragedia que nace de la libertad en el seno de un mundo objetivado, es la lucha contra el Gran Inquisidor, cuya doctrina anquilosada seduce a la mediocridad de la mayoría. Es más fácil ser esclavo que hombre libre. Es más cómodo seguir al Gran Inquisidor que se cubre con la máscara de Cristo que buscar a Cristo y acudir solamente a los hombres libres. Aquí está contenida toda la oposición entre la libertad y el mundo. Nicolás Berdiaef descubre en sí mismo una rebeldía contra lo que ofrece el mundo, rehusa aceptar una objetividad que implique la servidumbre del hombre. Por eso nunca será partidario de la ortodoxia, de cualquier clase que ésta sea. Declara: “Contra la ortodoxia he luchado siempre”. Nunca se ha dejado atar por las ideas o los sentimientos cristalizados. Y en cuanto al espíritu del Gran Inquisidor, Nicolás Berdiaef lo persigue dondequiera lo encuentre, tanto en el autoritarismo de la religión y del Estado, como en el del socialismo revolucionario. Siempre reacciona espiritualmente contra el medio político, el medio literario y el medio religioso de su época. Bajo los zares defiende al pueblo oprimido, participa de las ideas revolucionarias y las difunde. Arrestado, sufre el exilio. Bajo la revolución no es un marxista ortodoxo porque rechaza el materialismo y prefiere abandonar su patria. Se rebela asimismo contra las iglesias que deforman el mensaje de Cristo.

Lejos de Rusia, ya en Occidente, sufre una nueva crisis de reacción, a la vez contra los emigrados rusos y contra la sociedad europea, burguesa y capitalista. Entonces escribe: “Fué para mí evidente (en Europa occidental) que el frente anticomunista se había constituido únicamente en defensa de los intereses del capitalismo burgués, y tenía un carácter netamente fascista” (*Ibid.*). Y se da a sí mismo este testimonio: “Siempre he pensado, y lo sigo pensando, que la verdad no está al servicio de nada ni de nadie, sino que es ella quien se sirve de todo y de todos” (*Ibid.*).

La misma tragedia que le hace luchar contra cualquier objetivación, lo lleva a su gran soledad. Nicolás Berdiaef tiene dolorosa conciencia de ello y confiesa con un dejo de tristeza: “Nada podía reconfortarme y me sentía muy solo” (*Ibid.*),

insistiendo: "Nunca me he sentido como integrante del mundo, ni de éste ni de ninguno". Escribiendo las primeras líneas de *Cinco meditaciones sobre la existencia*, piensa en sí mismo al decir: "Trágica, en verdad, es la situación del Filósofo: tiene a casi todo el mundo en contra". Dotado de un temperamento activo y combativo, algunas veces se mezcla a las cosas del mundo, pero cada intervención le deja una penosa amargura. La soledad, en cambio, no abate su dinamismo sino que, por el contrario, lo fortifica. Fiel a sí mismo, insular y nunca claudicante, puro en el seno de la tragedia más áspera por ser la más auténtica, continúa siendo un hombre libre. Algunas veces trata de explicarse; no para tener discípulos, ya que jamás enseña. Está en los antípodas de cualquier sistema misionero, y el proselitismo le es ajeno en absoluto: "Siempre he sido incomprendido —dice—, los mal entendidos, no sólo entre aquellos que me son hostiles, sino también entre los que me admiran, han sido constantes y numerosos. Pero, desde luego, yo los he motivado, puesto que muy poco he hecho por que comprendieran mi "concepción del mundo". La he proclamado, pero sin desarrollarla en forma sistemática (*Ensayo de metafísica escatológica*). Hablando de la filosofía, o por mejor decir de su filosofía, declara: "La religión es su enemiga, la ciencia es su enemiga" (*Cinco meditaciones sobre la existencia*). "Los hombres de tipo aristocrático y espiritual, no responsables por otra parte de la calidad de su naturaleza, tienen en verdad un destino trágico en el mundo, porque no pueden adaptarse a ninguna convención social. Su raza es perseguida a lo largo de la historia" (*Espíritu y libertad*).

En realidad, su pensamiento no parece siempre lógico y racional porque se basa sobre todo en su propia experiencia. Lejos de despreciar el conocimiento científico, lo utiliza; pero sin ignorar el fecundo valor de la experiencia religiosa. Su pensamiento es vida y no sistema, no academia sino intuición viviente. Constantemente atento a la revolución de la conciencia, desea liberar al hombre de la seducción fácil y del poder de la objetivación reinante en el mundo. Tal pensamiento es de tipo existencialista. Pero, como quiera que la existencialidad es contradictoria, en Nicolás Berdiaef habrá apariencias de contradicción. Y el conflicto inexorable se reduce a este dilema: por un lado, la concepción aristocrática del hombre, la libertad de la actividad creadora; y por el otro la afirmación de la dignidad humana, el derecho a la vida de todos los humanos. Es decir,

que existe, a la vez, la aspiración a un mundo superior y la piedad por un mundo inferior; especie de escala que es menester diariamente ascender y descender. Búsqueda de la revelación de todos los valores y de la liberación del hombre.

El pensamiento de Nicolás Berdiaef aparece más bien como el resultado de una experiencia personal que como el fruto de lecturas. Ha leído mucho; pero los libros no son su fuente, ya que en sí mismo está su propia hontanar. En su juventud leyó a Schopenhauer y más tarde a Kant; sufrió la influencia de Tolstoy sin llegar nunca a ser un adepto de su doctrina. Su encuentro con Ibsen y Nietzsche tuvo importancia capital. Marx tuvo un papel preponderante en su evolución social y espiritual. Al igual que Herzen y Leontiev en Rusia, Nietzsche en Alemania y Bloy en Francia, previó intuitivamente el aburguesamiento de la civilización capitalista y socialista. No olvida que el pensamiento ruso prolonga el gnosticismo de Orígenes y de Clemente de Alejandría. Se siente particularmente cerca de Gregorio de Nysa y después de Eckhardt. Es Dostoievsky quien le hace entrever los problemas relacionados con la persona y su destino. De Max Scheler conserva la idea de la persona como unidad de actos y a la vez de sus posibilidades. Si Platón y Plotino, Hegel y Schelling han ejercido influencia en la filosofía rusa, ello ha sucedido principalmente a través de Kant. De este filósofo, Berdiaef ha conservado sobre todo el dualismo, la distinción entre el reino de la libertad y el de la naturaleza, su concepción de un mundo distinto del fenoménico, de un mundo auténtico. Al insistir en la subjetividad, sigue a Kierkegaard y a Jaspers, que no admite conocimiento ontológico por medio de conceptos, pero acepta la posibilidad de una metafísica en cuanto a conocimiento simbólico, lectura de cifras. Boehme ha ejercido sobre él una profunda influencia en lo relativo al problema del "Ungrund" y la libertad, la Gnosis, la "sofia" y la teoría del andrógino. A través de Baader elogia la concepción dinámica de Boehme acerca de Dios. Y saluda, en fin, en el propio Boehme al fundador de la filosofía de la libertad, representante, según Berdiaef, de la verdadera filosofía cristiana. Rechaza el optimismo antitrágico y racionalista de Santo Tomás de Aquino (*Estudio sobre Jacob Boehme, Mysterium Magnum*). Y, por otra parte, aun cuando parezca paradójal, cree que la filosofía moderna, y particularmente la filosofía alemana, es más cristiana por sus propios términos, y por la naturaleza de su especulación, que la

filosofía escolástica de la Edad Media. En efecto, el pensamiento helénico —platónico y aristotélico— aún no había sido penetrado por el cristianismo.

Nicolás Berdiaef discierne un peligro que le parece amenazar a la “élite” francesa de hoy: el refinamiento corre el riesgo de reemplazar la profundidad y ése es un signo de disgregación (*En el umbral de la nueva época*). Berdiaef reconoce los múltiples talentos de Sartre, pero intuye en él un elemento de juego intelectual, lo encuentra más psicólogo que metafísico. Se revela contra el abuso del término “trascendencia” empleado por los existencialistas modernos. Recuerda que si bien trascendencia puede tener el significado de “ir más allá”, esa palabra no supone una superación *en* el mundo sino una superación *del* mundo. Pensando que el existencialismo religioso es posible, cita a Pascal, Kierkegaard, Chestov y Gabriel Marcel. Y él mismo declara: “Me considero un representante del existencialismo religioso y espiritualista” (*Ibid.*).

Para él es significativa únicamente aquella filosofía que descansa sobre una experiencia espiritual y moral. Filosofía que no puede tener un objeto que rechaza todo objeto de conocimiento; el ser no se revela más que en el hombre; es por ello que no puede conocerse la verdad más que partiendo del hombre y en el hombre (*Del destino del hombre*). Conocer por medio del hombre y no fuera de él, asegura a la filosofía la posibilidad de conservar sus vínculos con la vida sin tornarse abstracta. Cuando el conocimiento se logra en el ser, no es otra cosa que la misma vida espiritual. Sólo la objetivación es la muerte del conocimiento auténtico, es la distancia entre el conocimiento y lo conocido. El conocimiento, pues, se cumple dentro mismo del ser, es un acontecimiento interior, una iluminación que se produce en el ser.

Berdiaef da una base religiosa a esta teoría del conocimiento, una fuente de orden teántrico, es decir, la idea de la acción recíproca de dos naturalezas, una eficacia creadora perteneciente a la naturaleza humana y a la divina (*Cinco meditaciones sobre la existencia*). En tal forma el mito¹ fundamental del cristianismo es el drama del amor y de la libertad, que se desarrolla entre Dios y el hombre, el nacimiento de Dios en el hombre y el nacimiento del hombre en Dios (*Espíritu*

¹ Para Berdiaef, el mito siempre representa una realidad; pero su realidad es simbólica. El cristianismo se torna abstracto desde el momento mismo en que se libera de él (*Espíritu y libertad*).

y libertad). La llegada del Cristo, Dios-Hombre, es la unión perfecta de los dos movimientos. De ahí la necesidad de elaborar una filosofía personal. El problema del conocimiento no se presenta como una oposición entre el sujeto y el objeto, sino como la oposición del conocimiento y el ser. Hay que huir de la consideración del hombre concebido como fragmento del mundo objetivado, puesto que es poseedor de su existencia íntima fuera del mundo de los objetos y las cosas (*Cinco meditaciones sobre la existencia*). “El expresionismo es el único método seguro en filosofía” (*Dialéctica existencial*) dice Nicolás Berdiaef, tratando de expresar así que el hombre, anclado en el corazón del ser, debe hacer brotar de sí mismo su íntima existencia, esperarlo todo del interior y no fundar ninguna esperanza en el mundo exterior. El conocimiento, por lo tanto, no es un mal (y aquí pensamos en Chestov); el conocimiento puede ser existencial. Pero el hombre estudiado por la sociología y la psicología pertenece al mundo objetivado, en tanto que el hombre total debe ser considerado en su existencia íntima. El sujeto consciente es un ser por sí mismo y es en tal calidad que puede hacer frente al mundo (*Cinco meditaciones*). En esa forma, “la persona humana aparece más real que el resto del mundo, es un noúmeno que se opone a los fenómenos, forma parte, por su núcleo, de la eternidad”. Una conciencia que atendiese únicamente al mundo de los fenómenos, sería nada más que una conciencia a medias. Se trata por lo tanto de lo que Berdiaef llama un método —si es que hay método— existencial-antropocéntrico. “La filosofía existencial —escribe— constituye la expresión de mi destino personal, pero un destino debe ser la expresión del destino del mundo y del hombre en general, del descubrimiento intuitivo de lo universal en lo individual”. En tal forma, la verdad no es un dato exterior, una materia objetivada; la verdad se crea en el interior mismo del sujeto. Y el conocimiento no es otra cosa que “un egocentrismo superado” (*Cinco meditaciones sobre la existencia*).

En todas las obras de Nicolás Berdiaef se encuentran algunos problemas de vocabulario sobre los cuales conviene hacerse una idea clara para no interpretar equivocadamente su pensamiento. Es menester, sobre todo, definir con exactitud el término *objetivación* antes de abordar sus tesis esenciales acerca de la libertad

y la creación. La objetivación se presenta como una adaptación del espíritu al estado del mundo, es un fracaso del acto creador del espíritu, un sometimiento de lo personal a lo general, de lo humano a lo no humano, de la inspiración a la ley. La objetivación es el reino de este mundo, en oposición al reino de Dios (*Espíritu y realidad*). “Entiendo por objetivación —dice— la transformación en objeto, lo que Marx llama alienación de la naturaleza humana en una economía capitalista” (*Ibid.*). La objetivación trae consigo, por lo tanto, el aburguesamiento, el adormecimiento de las actividades creadoras, recluye la conciencia y la separa de lo infinito. Es ruptura, desdoblamiento, adaptación a lo cotidiano y a veces restablecimiento de lo viejo bajo formas nuevas. Esta objetivación puede aun ser considerada como una relación con un mundo racionalizado, fabricado por los conceptos. En su misma esencia, la objetivación es una socialización, pero no se encuentra en el mismo grado en el mundo físico que en el orgánico o en el social. La conciencia, cuando objetiva el mundo, es activa; luego, en su dependencia respecto del mundo objetivado, se torna pasiva. Nuevamente podrá recobrar su actividad tratando de liberarse de su esclavitud, o sea luchando por librarse de su dependencia de la objetivación. Siendo la objetividad algo extraño al ser, es imposible entrar en comunión con ella, no hay más que una comunicación. Y esta comunicación se establece por medio de símbolos, o sea de signos exteriores. El ser objetivado ya no es más el ser, sino el ser elaborado por el sujeto a los fines del conocimiento. Es solamente en la comunión, al salir cada uno de sí mismo gracias al amor que lo lleva hacia el otro, cuando las personas toman conciencia de sí. Penetrar en la objetivación es abandonarse, separarse de sí mismo, aceptar el endurecimiento y hasta la violencia —porque la objetivación del espíritu conduce a la violencia—. La lucha entre los dos reinos, el de Dios y el del César, es decir, el de Cristo y el del Gran Inquisidor, no es otra cosa que la lucha entre el espíritu y la objetivación. Si Cristo fué crucificado otrora, el mundo continúa hoy crucificando el espíritu mediante la objetivación. Oponiéndose a la objetivación es posible pasar a una existencia pura en la que el hombre se convierta en creador.

La objetivación histórica transforma el espíritu del hombre en forma tal, que para el espíritu subjetivo creador es imposible reconocerse en ella. La libertad es la fuente de la tragedia que la historia nos presenta. La noción de la filosofía

de la historia tiene un lugar importante en el pensamiento de Nicolás Berdiaef. Esta filosofía de la historia, ausente de los sistemas de Platón y Aristóteles, nacida de Israel, sólo adquiere su verdadero sentido con el Cristianismo. Dinámica, es movimiento constante hacia la realización del reino de Dios; de allí su sentido profético. Recibe la luz del porvenir, al que atiende, y el profetismo coloca al Cristianismo en el seno de la historia. Este Cristianismo se vuelve hacia el futuro porque de él espera el reino de Dios¹. Y la idea mesiánica ordena los hechos de la historia. No se trata de una pacificación; muy por el contrario esa idea introduce la tragedia en la historia. No es necesario reducirla a una segunda aparición del Mesías, puesto que es el anuncio de la llegada del reino de Dios¹. “La Iglesia es el camino de la historia y no el anuncio de la llegada del reino de Dios” (*Dialéctica existencial*). La Iglesia histórica se presenta como la afirmación simbólica del futuro reino de Dios. Berdiaef recuerda la espera de los primeros cristianos, que aguardaban la segunda aparición de Cristo y no alcanzaban a imaginar cuán largo sería el período que los separaría de ella. Y en el camino de la historia ha surgido la Iglesia, asemejándose por su organización a uno de los grandes cuerpos de esa historia.

Nicolás Berdiaef establece una antinomia entre el espíritu y la naturaleza; esta antinomia no crea una metafísica dualista del ser, sino que establece una distinción en la comprensión de la realidad. De un lado están la vida y la libertad; del otro, la cosa y la necesidad. De un lado la creación; del otro la sumisión pasiva a los impulsos exteriores. De allí la distinción entre espíritu y alma, a la que Berdiaef asigna extraordinaria importancia. El alma se relaciona con el cosmos y el espíritu con el logos. El alma pertenece a la materia; no es menos natural que el cuerpo. El espíritu, en cambio, pertenece a otro plano, a una realidad distinta. El espíritu es vida, experiencia, destino. No es objeto. Así la vida no se revela más que en la experiencia; el espíritu no puede ser conocido sino por medio de una experiencia concreta. Por ello la vida espiritual nunca será objeto del conocimiento, puesto que es el conocimiento mismo de la vida espiritual. El espíritu es como un fuego apagado por la objetivación. No ha

¹ En realidad, para cada cristiano hay un segundo advenimiento de Cristo. El espíritu hace emerger a Dios mediante la vida mística y, en cierto modo, lo crea.

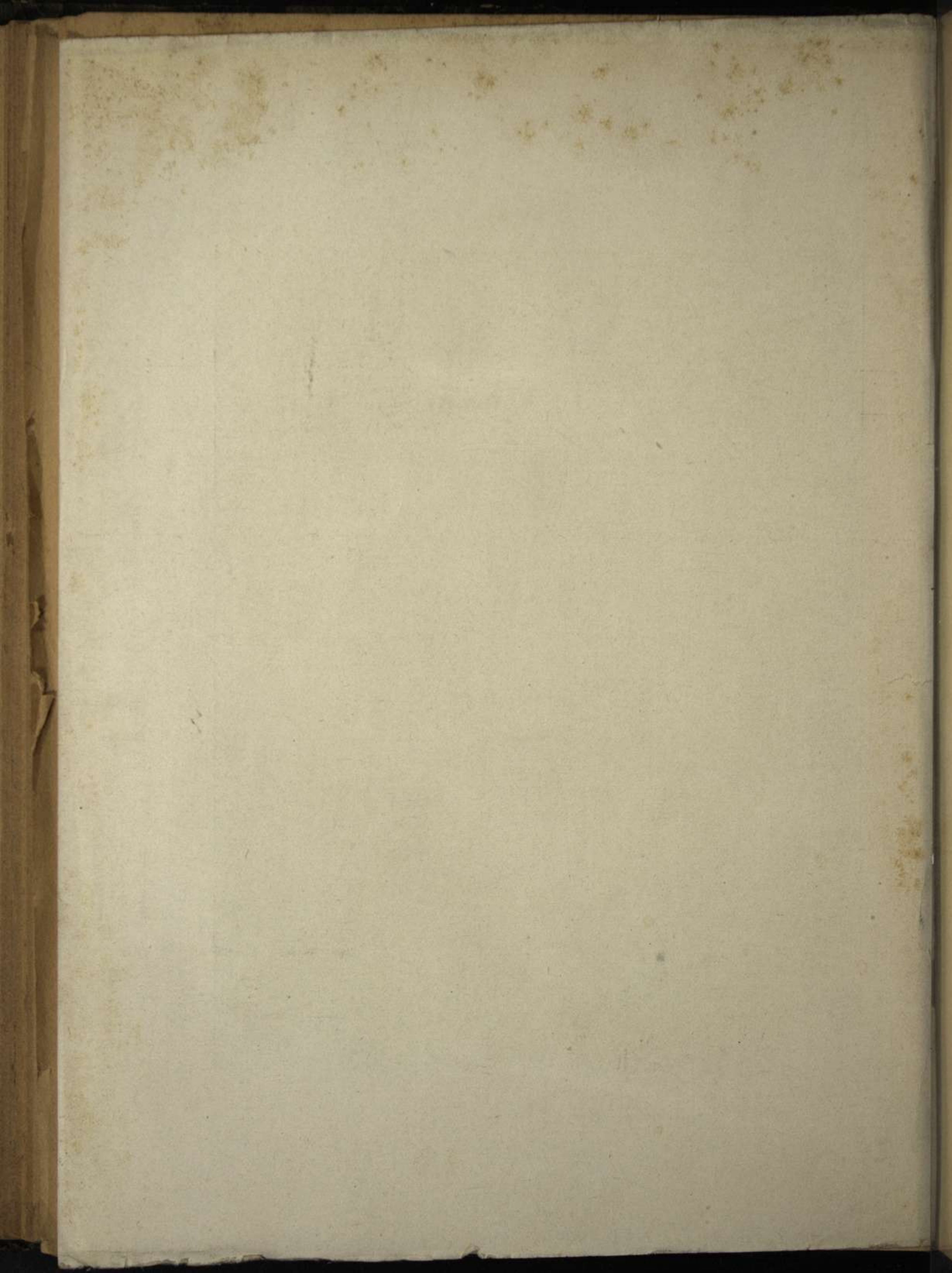
sido creado por Dios, sino que emana de Dios, y por Dios ha sido insuflado al hombre. Lejos de destruir las formas cosmo-telúricas, las transfigura. “Considerando las cosas de un modo más sutil, dice Berdiaef, puede decirse que el espíritu no es naturaleza ni substancia y que ni siquiera es ser, puesto que la libertad no es un ser” (*Espíritu y realidad*). El espíritu pertenece al dominio de la subjetividad y sólo él permite al hombre penetrar en la vida divina. Pero el hombre *no es* espíritu, *tiene* espíritu. Es decir que el hombre *no es* todavía lo que *tiene*. Tiene una razón pero no es razón; tiene el amor, pero no es amor. Berdiaef no olvida jamás que el hombre es un ser mixto: es material, caos, y al mismo tiempo orden y poder de creación. Piensa que la concepción tripartita del hombre como ser espiritual, psíquico y corporal, posee un sentido eterno.

Berdiaef plantea el problema de la libertad, no solamente en el plano moral o psicológico, sino también en el ontológico. La libertad priva sobre el ser, que es una libertad prefijada. “La libertad no es una calidad fija y estática, sino que es la dinámica interior del espíritu, el misterio irracional del ser, el de la vida y el destino” (*Ibid.*). Berdiaef distingue dos clases de libertad. La primera, no creada, forma parte del misterio original del no-ser; es irracional y anterior a la elección, a la opción entre el bien y el mal; es mediante esta libertad que el hombre puede llegar a Dios. La segunda libertad, una libertad racional, se sitúa en el seno mismo del bien. Gracias a la libertad verdadera el hombre puede colaborar con Dios, creando a su vez. Es la creación del octavo día, mediante la cual el hombre transfigura lo que ha recibido: el germen ha traído consigo el fruto, ya no hay semilla sino cosecha. El hombre responde a Dios. Entonces se hace posible que el hombre engendre la armonía de donde nace la belleza. Esta belleza pertenece al reino transfigurado, a los cielos nuevos y a la tierra nueva: el hombre aparece como creador de belleza. A esta belleza se opone la mecanización del mundo objetivado, apartado del espíritu y de la libertad. “Hago reposar mi causa sobre la libertad”, dice Berdiaef en el prefacio de su obra sobre la *Dialéctica existencial*. Y esta libertad aclarará todos los planos; es por ello que agrega: “Como hijo de la libertad, me reconozco la libertad de someter a la crítica el cristianismo histórico y reivindicó el derecho de libre crítica de la revelación del mismo modo que existe la crítica de la razón pura”. Berdiaef distingue el cristianismo escatológico, religión del espíritu orientada

Colección SUR



George Orwell



hacia el mundo por venir, del cristianismo histórico y sus debilidades. Aquel cristianismo auténtico debe ser a la vez libre del mundo y revolucionario por su relación con el mundo en el cual se elabora. De ahí la multiplicidad e importancia de los problemas planteados: tal la idea de la salvación personal, que se aparece a Berdiaef como el fruto de un egoísmo trascendente, especie de proyección del egoísmo sobre la vida eterna¹. Para Berdiaef, semejante concepción destruye la integridad divino-humana de Cristo. Por otra parte, el cristiano no debe aislarse del mundo, sino transfigurararlo, y la objetivación ha esclerosado muchas veces el mensaje de Cristo. “Se ha sabido —dice— transformar al cristianismo en potencia hostil a la libertad humana y a sus fuerzas creadoras, en obstáculo de la iluminación y transfiguración del mundo y de la vida humana” (*Espíritu y realidad*). La verdad de Cristo muchas veces ha sido transformada en mentira de utilidad social². En tal forma, la objetivación del espíritu de la Iglesia puede conducir a una falsa consagración. Aun el ascésis, cuando se opone al mundo y a la vida, se expone a la objetivación y corre el peligro de provocar una consagración de los poderes dominantes en el mundo. Tal ascésis puede tornarse áspero y duro en sus efectos cuando se esclerosa desde sus orígenes; para que su función sea iluminadora es menester que proceda del amor y engendre la misericordia.

Nicolás Berdiaef distingue a los hombres llevados a la religión por la autoridad de aquéllos seducidos por la libertad; y ahí también encontramos la distinción entre alma y espíritu. Únicamente la religión del espíritu es una religión de libertad: pertenece al hombre ya maduro, al que ha pasado por la infancia y la adolescencia para situarse más allá de toda interpretación jurídica y autoritaria. A propósito de Cristo, Berdiaef rechaza la teoría expiatoria de la sangre, de acuerdo con la cual Cristo habría sufrido nada más que a causa de nuestros pecados. Una doctrina capaz de concebir un Dios que se basta a sí mismo y ejerce un poder ilimitado se acerca a la idolatría. Dios vive en el mundo de *incógnito*, dice Berdiaef. Pero los hombres difícilmente toleran el incógnito

¹ Según Berdiaef, la salvación personal no se concede más que a los que buscan la de todos. Es menester romper con la idea de una gracia concedida a unos pocos.

² Creer en un infierno eterno es, en fin de cuentas, creer en el triunfo de Satán y no en el de Cristo (*Del destino del hombre*).

de Dios, la *kenesis* de Cristo, y por ello lo racionalizan, se fabrican un Dios contra el que algunas veces se rebelan (*Dialéctica existencial*). Los sistemas teológicos cristianos le parecen anquilosados porque han construido acerca de Dios una doctrina que muchas veces depende más de la ontología griega que de la Biblia. El Dios concebido como Acto puro, como Dios inmóvil, no se le presenta como un Dios vivo sino como un Dios petrificado, carente de toda vida interior. Dios es espíritu, es decir, libertad. El Dios de la Biblia es un Dios dinámico. La extraordinaria importancia de Boehme radica en haber introducido un principio dinámico, una vida, un sentido trágico en el conocimiento de Dios después del predominio de la filosofía griega y de la escolástica medieval. El misterio de la creación del Universo es, por cierto, una tragedia, no solamente humana sino también divina. Berdiaef no acepta la teoría según la cual Dios, perfecto e inmóvil, omnisciente e infinitamente bueno, habría creado al hombre para su propia gloria; ésa es, ha dicho, una doctrina para uso de esclavos.

Berdiaef estudia detenidamente en sus obras las relaciones de la mística con la teología. Demuestra que los choques constantes entre una y otra provienen antes que nada del hecho de que hablan en idiomas distintos: los dos léxicos no tienen entre sí la menor relación. En la mística hay experiencia, una experiencia que nace del interior: Dios se revela. En tal forma, lo trascendente es inmanente y no hay, por lo tanto, ninguna absorción de lo divino por lo humano. Berdiaef destaca que los místicos han sido acusados muchas veces de panteísmo y explica las razones de semejante juicio. El panteísmo, dice, es una creación y un arma de la teología; al tratar a los místicos de panteístas se traduce al lenguaje conceptual lo que es una experiencia y una paradoja inexpresable. Es por ello que la teología, con su sistema de conceptos racionales, se espanta cuando el místico Eckhart afirma: "Wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht" (de no existir yo, tampoco Dios existiría), o cuando Angelus Silesius habla de su propia necesidad en relación a Dios: "Sé que sin mí, no podría vivir un sólo instante. Si yo desapareciera, Él, desolado, entregaría su alma". Y toca a Berdiaef explicar el texto del poeta demostrando que el amante no puede vivir sin el objeto amado; cuando muere el amado, también muere el amante, ya que la existencia sólo tiene sentido por su doble amor. En tal forma, "Dios nace cuando el hombre nace". Esa experiencia espiritual exige ya una completa libertad del

espíritu. Es inefable y, por lo tanto, escapa a toda formulación por medio de conceptos.

La objetivación es necesaria en la organización social de la vida religiosa. Nicolás Berdiaef no niega esa necesidad, pero afirma que la experiencia mística la supera, puesto que sólo ella establece un diálogo entre el hombre y Dios y ese diálogo, en razón de su autenticidad misma, no puede expresarse en conceptos. De tal manera, la mística da vida y espiritualidad a todas las fuentes y raíces de la vida religiosa; concierne nada más que al hombre interior: éste encierra en sí mismo el cosmos y toda la potencia del mundo. El individualismo y el psicologismo se oponen, pues, a la mística, porque pertenecen al hombre exterior.

La vida espiritual se presenta como un encuentro del hombre con Dios. No se trata de un encuentro con un objeto, sino con un sujeto, con el "Tú" que se coloca por encima del plano de la existencia. En el decurso de la historia, y puede hablarse aquí de la tragedia del Cristianismo, la espiritualidad cristiana ha debido insertarse en un mundo fallido y objetivado; ha caído al nivel de un mundo que se encuentra perpetuamente en estado de objetivación. Se ha llegado así, en nombre de la espiritualidad, a martirizar a la persona humana, a someterla a los falsos valores de lo general y de lo abstracto. La mística, en cambio, es "una revelación de la revelación". Los dogmas no se embotan sino en la medida en que se agotan las fuentes místicas, y no provienen del hombre interior sino del exterior, o, lo que es igual, no del espíritu, sino del alma (*Der Sinn des Schaffens*). La experiencia mística "significa la victoria sobre el estado de criatura. Ahora bien, ningún concepto teológico corresponde a esta victoria" (*Ibid.*). Además, los místicos han aceptado siempre el conocimiento apofático de Dios, lo que Nicolás de Cusa llama la *docta ignorantia*.

La fuerza del espíritu, por lo tanto, liberará al hombre de sus propias tinieblas. Es así como la acción creadora es una victoria sobre la objetivación. Según Nicolás Berdiaef, el acto creador comprende dos elementos: primero, el de la gracia, que puede considerarse como una inspiración proveniente de lo alto; segundo, un elemento de libertad que no puede deducirse de nada. El acto creador no es solamente un actividad recíproca entre el hombre y el mundo, sino

entre el hombre y Dios. Mediante el acto creador, el hombre comunica al mundo su creación con Dios (*Espíritu y realidad*). Por eso Berdiaef presiente que el mundo ha de acabar: este mundo objetivado acabará por dejar su sitio al mundo de la existencia, al mundo de la libertad, que es el de las libertades auténticas.

Berdiaef traza en sus obras las líneas principales de una nueva espiritualidad, la de la época por venir, fundada en el acto creador y la libertad. La espiritualidad es eterna; por ello escapa al tiempo. No obstante, el espíritu posee una historia. Si el historicismo reconoce solamente la objetivación, no hay que olvidar que la historia lleva consigo el misterio de la existencia. La nueva espiritualidad debe encararse como un regreso a la interioridad de la existencia auténtica. No es, por lo tanto, una huída del mundo, sino una conquista que tiende a transformar el mundo; permaneciendo siempre profundamente personal, su orientación es a la vez social y cósmica.

Nicolás Berdiaef señala que el misterio del acto creador y sus caminos están ocultos en las Escrituras, puesto que allí reposa la parte esotérica del cristianismo. La actividad del Padre, así como la del Hijo, aparecen expuestas, pero la del espíritu permanece secreta, puesto que se cumple en el hombre. Las Escrituras no explican al hombre su propia actividad creadora. El acto creador se presenta como una apertura hacia el infinito. Y este problema de la creación se ofrece como una nueva antropología religiosa. Nueva, puesto que es diferente de la de los Padres de la Iglesia, de los autores escolásticos, de los humanistas. Esta creación no es de orden cultural, puesto que es el nacimiento del ser nuevo. El acto creador es personal y la obra creadora es de tal importancia que el hombre transformado en creador prepara el advenimiento del reino de Dios. Es así como el acto creador humano es un acto escatológico, puesto que contribuye a precipitar el fin de este mundo (*Dialéctica existencial*). El cristianismo histórico cederá su puesto al cristianismo escatológico, desde el momento que la revelación escatológica es una revelación eterna que se sitúa más allá de la revelación de la naturaleza y de la revelación de la historia. La más dinámica creación de orden escatológico se encuentra en el espíritu profético. Hay en él una superación de la ética de la ley y en él se completa la ética de la redención; es otra fase del drama. Son, pues, etapas en la eternidad del camino. En la ética de la creación, la imagen de Dios en el hombre se expande y recubre la semejanza

perfecta. El hombre, a su vez, descubre en sí todas las fuerzas de Dios y el mundo cósmico. Orientado hacia la luz, gracias a la creación, se expande el misterio creador cuyo germen estaba en el hombre. El acto creador no es solamente una lucha con el mal y el pecado; crea un mundo nuevo. La ley introduce esta lucha con el mal y el pecado y la redención la lleva a su fin. El hombre, llamado a realizar un acto creador libre, crea un mundo nuevo, continúa la obra de Dios (*Der Sinn des Schaffens*): no es ya la revelación de Dios, sino la revelación del hombre, cuyo espíritu ha roto las cadenas del cautiverio fijadas en el mundo de la necesidad. En esa revelación, el hombre hace su experiencia de Dios, abandona de tal modo el apremio de las leyes, la turbia opacidad de un mundo torturado que no es cósmico. Penetra en el amor cósmico. Es por ello que esta nueva época supone un cambio de la conciencia humana, una orientación nueva del cosmos. La conciencia ha permanecido inmutable durante un largo período estático, pero vence su inmovilidad y su rigidez gracias a una evolución que trastorna sus más profundos elementos.

De tal modo se presentan algunas ideas fundamentales del pensamiento de Nicolás Berdiaef. Son fruto de una torturante experiencia de vida interior, experiencia de la libertad y del destino trágico que lleva en sí. Fiel al Cristo que convoca a los hombres libres, luchando en todos los planos con el Gran inquisidor, Berdiaef pertenece a la Nueva Época de la libertad y la creación. Hombre nuevo, neumatólogo, que rechaza la objetivación y es mal conocido por el mundo objetivado, Nicolás Berdiaef, el profeta solitario, ha hecho oír su voz. Posiblemente no haya existido en nuestros días un hombre que posea mayor fe en la vida espiritual.

MARIE-MAGDELEINE DAVY

C R Ó N I C A S

DE UN SIGLO DE MARXISMO¹

El mundo burgués no cede. Las revoluciones de 1848 desmienten el programa del *Manifiesto* de 1848. La crónica del desmentido la escribe el propio Marx, meses después, para la prensa estadounidense. La clase obrera reveló su incapacidad en las jornadas de febrero a junio para apresurar, en coincidencia con su interés, la conquista del Estado, la transformación de la sociedad. No se podrá forzar el desarrollo capitalista con la inmadurez de un proletariado escaso, y menos aún cuando no han entrado a comparecer, en el proceso burgués, las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones y formas de producción, es decir, cuando la burguesía no se desintegra en la lucha entre su esencia —su interés— y el mundo que creó, porque, en verdad, aún está inaugurando sus andanzas y lo que es su pasado sólo aparece como ensayo y apresto. Treinta años después, las sangres obreras que en el mismo París de febrero y junio reencienden el sacrificio rubrican la imposibilidad revolucionaria. “La Comuna ha demostrado plenamente —será Engels esta vez quien lo advierta— que la clase obrera no se encuentra aún capacitada para apoderarse del mecanismo político existente y utilizarlo en su propio provecho”. Y es Engels quien suscribe el documento marxista de este período: el prólogo que, en 1895, pone a *La lucha de clases en Francia*, de Marx.

El ciclo de las insurrecciones ha terminado en Europa, y el capitalismo

¹ Véase la primera parte en nuestro número anterior.

confirma los itinerarios de su gran aventura colonial, explota geografías, sojuzga pueblos. Con esos materiales —geografías explotadas, pueblos sojuzgados— arquitectura lo que un nostálgico suicida llamaría la *Edad de la Seguridad*. El burgués europeo no se había sabido nunca con más seguras credenciales. El mundo colonial era su gran siervo moderno. La riqueza traería un regular, científico acrecentamiento de la riqueza. Ninguna cuota dejará de recaudarse.

Incumplido el pronóstico del *Manifiesto*, desmentido su programa de acción, al marxismo le quedaría su confianza en la ciencia. Derrotado el Marx insurreccional del último capítulo del envejecido documento, queda el científico Marx. Y el marxismo se hace cargo del *Scientia est potentia* baconiano. La ciencia será el método; será el lenguaje y la proposición para el socialismo. En nombre de ella, éste comparte la *Edad de la Seguridad*. Ella actúa como ilimitada promesa al alcance de los que deben ser reivindicados. A través del progreso técnico-científico se llegará a la satisfacción de todas las necesidades. No habrá cuota sin saldar. La revolución será proceso regular, ordenador, científico.

Detrás de la seguridad burguesa, estaba el *inevitable* proletario.

Comienza, entonces, el segundo acto de la crisis del marxismo.

Me importa el deseo de formarle tribunal a la fe —entera fe marxista— hacia la ciencia, hacia el progreso técnico, prometidos ordenadores de los elementos y las funciones sociales. Quiero manifestarme, ahora, como hombre de mi generación para advertir que ella surge descreyendo de la ciencia y su explicación, radicando todos los problemas de su tiempo en su propio espíritu desvelado. La aventura de la vida y del conocimiento —de su propia fe— le resulta una aventura, esencialmente, personal. El hombre es para ella centro del problema, de todos los problemas. Éstos se golpean, directamente, sin desplazar término alguno, en el hombre. La fuerza —y las contradicciones— que llevan consigo los problemas lo alcanzan y lo sensibilizan al punto que ningún rumor del bosque es ajeno a su emoción, ningún ruido de la ciudad es indiferente a su inquietud, ninguna otra presencia dista demasiado de su congoja. Todo roza su piel y se interna —y convive— en su confusa y vigilante expectativa.

Mi generación surge aprendiendo esta lección: la ciencia maneja muchos,

los más numerosos materiales, pero todos ellos reunidos no nos dan una ética.

La fe en la ciencia había creado un sentimiento de seguridad burguesa, una confianza en el *inevitable* proletario. Mi generación surge en tiempo de inseguridad, de imprevistos, de sobresaltos. Su tiempo es —empleo las palabras justas de un espíritu tan distante del socialismo, pero tan verídico, tan cierto, como lo fué Valéry— el de la *ciencia deshonrada*.

Examinemos. Recontemos las promesas y las posibilidades. La ciencia, encargada por la fe de empresas libertadoras, ha sido instrumento de tiranía. Aldous Huxley nos ha sometido el planteo de la alarma así: “La ciencia y la técnica han hecho notables progresos durante los años transcurridos y otro tanto ha ocurrido con la centralización del poder político y económico, con la oligarquía y el despotismo”. Simultáneo ascenso. El progreso técnico-científico desarrolla su posibilidad al paso que la opresión perfecciona sus sistemas. Las tiranías modernas no son la consecuencia del progreso técnico-científico, pero este progreso es, en gran parte, responsable de las formas que ellas asumen. Sigamos haciendo el registro del hecho. Luego ensayaremos la explicación. El hecho es este: la ciencia no ha libertado al hombre. Ha dado los materiales para que éste sea envuelto en un rígido y poderoso sistema de opresión. “Lo único que pretendemos sostener —sostuvo Aldous Huxley— es que el progreso de la ciencia es uno de los factores implicados en la progresiva declinación de la libertad y la progresiva centralización de poder que se ha producido durante el siglo XX”. Centralización totalitaria. Todos los recursos provistos por la ciencia y la técnica pasan a depender de direcciones únicas. Las oligarquías gobernantes se enriquecen de poder. Suma de poderes extraordinarios en sus manos, depositadas por la ciencia y la técnica, los grandes auxiliares de la centralización industrial, financiera, política. Toda invención científica, todo descubrimiento técnico será explotado con criterio centralizador, en forma que fortifique al Estado y a su minoría regente —al privilegio económico—, sin advertir el perjuicio que ese tipo de explotación puede llevar a las mayorías. Éstas perderán sus esperanzas, sus posibles autonomías, sus derechos programados y sus derechos sancionados. Las clases trabajadoras quedarán prisioneras dentro de una doble arquitectura centralizadora. “Los sindicatos —anota Hux-

ley— están tan expuestos al gigantismo y la centralización como lo están las industrias con las cuales están relacionados”. De lo que deriva esta doble consecuencia: “frecuentemente ocurre que las masas de obreros unidos se hallen subordinadas a dos oligarquías gobernantes: la de los patronos y la de los dirigentes sindicales”. Dentro de esa inflexible arquitectura, el individuo desciende a la masa. Nada le queda. Le pertenece nada.

(Hace unos veinte años, un comentarista de la ciencia advertía lo que estos veinte años, precisamente, se encargaron de demostrar: “El poder de la técnica psicológica para moldear la mentalidad del individuo —escribía Bertrand Russell— está aún en su infancia y no nos hemos dado aún buena cuenta de él”. “La ciencia nos ha dado, sucesivamente —agregaba—, poder sobre la naturaleza inanimada, poder sobre las plantas y los animales, y, finalmente, poder sobre los seres humanos. Todo poder lleva consigo su propio linaje de peligros, y quizá los peligros que envuelva el poder sobre los seres humanos sean los mayores”.)

Ciencia opresora. La ciencia no ha recreado el mundo. La ciencia, viejo Engels, no ha procedido sin temor, no abandonó prejuicios. No obró como método de la maduración proletaria, sino como auxiliar de proyecciones políticas en las fases de la concentración capitalista. En lugar de facilitar el acceso de la clase revolucionaria a los comandos de la sociedad socializada, otorgó a los tiranos nuevos recursos —los más vastos— de opresión política y económica. Sirvió al marxismo —al socialismo, ya identificado, en las fechas de la esperanza científica, con aquél— para explicarse la mecánica social, para ubicarse, incluso, en el proceso; mas no le sirvió para incidir, en forma radical, sobre esa mecánica, para transformar el proceso. Es decir, no fué —no pudo ser— su método.

Ingresemos a la posible explicación. La ciencia ha hecho, en verdad, lo suyo, lo que en ella estaba hacer; pero, en lugar de que sus ofrecimientos fueran asimilados a la sociedad a través de las clases productoras —esperanza socialista—, lo ha sido por intermedio de los viejos amos de la sociedad. Las clases productoras no han madurado para el ejercicio de directoras —ésta es la clave de la posible explicación— en la medida en que la ciencia apresuró su contribución.

El progreso técnico-científico y las clases protagonistas del socialismo se han desencuentrado. Este desencuentro explica, a su vez, el desconcierto —el desajuste social— de nuestros días. Sin el comando de las clases productoras, el progreso técnico-científico se ha visto convertido en poderoso medio de barbarización —intelectual, espiritual, siempre política— de los hombres. Su resultante es la *masificación* del hombre, que nos transporta, inmediatamente, a esta otra realidad: sin la exaltación del hombre no se habilita —no se habilitará— ruta alguna que conduzca ni acerque hacia el socialismo. El Reino del Socialismo será el Reino del Hombre. (Lo que se puede escribir invirtiendo los términos, sin afectar —sin invertir— el significado.) Aquel desencuentro compone, pues, esta situación: cuando el desarrollo capitalista advierte que comienzan a entrar en lucha las fuerzas productivas con las formas y relaciones de producción —lucha y contradicción que desarrollan la crisis del régimen y que equivalen a las condiciones objetivas indispensables para la revolución del socialismo— el proletariado no cuenta, como clase, con autonomías conscientes y voluntad adiestrada. A la hora de la posible transformación está ausente el factor subjetivo que la motorice.

Soledad del socialismo. Se queda sin entenderse, directamente, con el progreso técnico-científico que hubo de ser su condición, su herramienta, su fuente, su constante, porque su tropa natural, el proletariado, no ha madurado suficientemente para asimilarlo y conducirlo. Y se queda, también, sin entenderse con su tropa —que correrá tras cualquier demagogia¹—, porque para la emoción o la exigencia confusa, primaria, barbarizada de ella, el socialismo es un lejano e incomprensible enunciado de civilización, al que difícilmente podrá aspirar. (Esta explicación, acaso, sea, inicial y parcialmente, rectificadora —ojalá que lo sea— por las experiencias enunciadas en —zonas de civilización— Inglaterra y Suecia. Por ninguna más.)

Este segundo acto de la crisis del marxismo —del socialismo— lo sabe más cierto y lo siente con mayor intensidad un hombre de mi generación. Y se lo explica sin que le resulte necesario dar muerte a su fe.

Por eso, porque en el fracaso de la fe no va su muerte, esta explicación anotada necesita de nuevo comentario. Este segundo acto de la crisis del socialismo corresponde a quienes creyeron más en las fuerzas determinadoras del proceso que en las esencias íntimas del protagonista. Los marxistas creyeron —y fué Marx, el Marx lógico, quien fundó ese convencimiento, el Marx, genio científico— que el progreso de la ciencia y la técnica tendría poderes enérgicos y solidarios para condicionar —promover y realizar— al hombre, al protagonista. Ese progreso pondría ante él profundas ventanas; lo haría agente consciente de ordenadas funciones; lo haría —seguramente— hombre en libertad, desde el momento que prometía la satisfacción de todas las necesidades, y la libertad es —para Marx— la satisfacción de las necesidades. Pero todas esas posibilidades, o creaciones, son consecuencia de reflejos. El hombre no se realizará como experiencia personal, como centro de sí mismo. Su centro está fuera de él, está en el proceso, y dentro de éste en los factores de agudización económica. El hombre es un derivado, una resultante. No es un aliado del proceso, sino su residuo. Reconociendo en los materiales del proceso jerarquía que no se quiso suponer radicada en el hombre, los marxistas entendieron que éste maduraría en los tiempos del proceso, diseñado por él. Pero ha ocurrido no solamente que el proceso apuró sus estaciones y la sospechada resultante del hombre quedó en demora, que maduró el progreso técnico-científico y permaneció inmaduro el hombre sino también que los materiales de ese progreso, agrupados y dirigidos por el egoísmo, han incidido —e inciden, ¿hasta cuándo?— para barbarizar al hombre, para desintegrarlo en la masa, para deshumanizarlo por entero. El proceso se ha cumplido —se cumple—, pero a falta de protagonista completo, maduro, adiestrado, el proceso se ha vuelto contra el mundo esperado y las formas de vida prometidas. Y en esa barbarización, en esa desintegración, en esa deshumanización, como en este fracaso, ¿no carga responsabilidad el marxismo que contribuyó —grande fué su cuota— a desestimar al hombre?

Ha llegado el momento —al cabo de un siglo— para que el socialismo sancione, plenamente, esta comprensión: el hombre habrá de ser más que simple

derivado y consecuencia de las fases de un proceso técnico-científico, el producto de un laboreo complejo sobre un fondo de esencias íntimas. Será personaje de utopía. El marxismo hizo, con su alarde científico, rechazo —en términos definitivos— de la utopía. ¿Definitivos? La utopía resiste al rechazo. Cuando el progreso técnico-científico, apoyando a las tiranías, tiende a negar al hombre, la utopía es la posibilidad que está más cerca de él. Cuando la ciencia procede con temor y no abandona prejuicios, la utopía lo salva —nos salva. Ella puede poner ante él las profundas ventanas que la dirección del progreso técnico-científico le cierra. En el mundo ordenado por éste, el hombre se despersonaliza. En ella, con ella, pensándola, el hombre se pertenece a sí mismo y se reconquista. La utopía es lo que le queda al hombre. Y es lo que le queda, en este primer siglo de luchas impotentes que se inició con su repudio, al socialismo. Utopía, constante socialista. “Utopía y ciencia —escribió, recientemente, Ignazio Silone— se disputarán siempre el alma del socialismo. Pero la ciencia puede cambiar cada treinta o cincuenta años, mientras que la utopía puede sobrevivir a los milenios, puede durar cuanto dure la inquietud en el corazón humano”.

Mientras tarde el rescate de la dirección del progreso técnico-científico, ¿no es la utopía la posible, elemental y única fuerza en todos los hombres y en cada uno de los hombres del socialismo? Vamos sabiendo —y esto sí que definitivamente— que el marxismo no es todo el socialismo. Es sólo una zona, un capítulo. Zona que pide nueva labranza. Capítulo que exige reconsideración para que el socialismo pueda alimentarse en él. El socialismo se servirá del método científico; pero no se hipotecará a su ejercicio desprovisto de ética.

¹ Frente a toda excitación —no exaltación— demagógica, el socialismo aparecerá, siempre, como vencido. Tomo el agudo testimonio periodístico de Vicente Sánchez Ocaña (*La Nación*, 26 de noviembre de 1947), quien en crónica desde París explica esa condición de derrota: “La ventaja que le llevan estas formaciones extremas es lo que suele llamarse “su mística”, o sea ciertos postulados radicales y patéticos, de los que se deriva una táctica impetuosa, agresiva, vistosa. El socialismo, evolucionista y demócrata, no puede, sin indecencia —y es también, sobre todo, un partido de hombres decentes— forjarse una “mística” para su uso. Así, le resulta imposible infundir a su propaganda la acometividad y el estruendo que por lo visto hacen falta para seducir al público. Esta me parece la causa de la crisis socialista francesa. Esta es, quizá, la causa de la crisis socialista en todos los países latinos”.

Se auxiliará en la ciencia; mas no creará que su vida propia —vida numerosa— pertenece a ella. Se remitirá al progreso técnico-científico; pero, frente a él, erigirá al hombre con su realidad personal, su drama íntimo, su sueño o su desvelo. No supondrá procesos descartando al actor, ni incorporará actores al margen del proceso. El socialismo recreará el mundo —de eso se trata— reelaborando toda clase de materiales, sin exclusiones, sin fronteras, libertando, jerarquizando, espiritualizando —de esto, también, se trata—. Cuando el socialismo se enfrente al concepto o la realidad *materia*, lo hará en ejercicio jerarquizador, que refiere Léon Blum sabía hacerlo el materialista Diderot: “a medida que Diderot amasa con sus dedos la materia para sacar de ella su universo, es visible que la anima, en el sentido propio del verbo animar, que le da un alma, una espiritualidad y aun una divinidad, lo mismo que Lucrecio con respecto a la naturaleza o Goethe con respecto al mundo. En Diderot la piedra misma se vuelve sensible”. Sensibilizar. Animar. Espiritualizar. Preciso programa.

Resumo al pie de este ensayo —¿puedo decirlo que en nombre de mi generación socialista?— esta tentativa de proposición, este voto combatiente, para el futuro del socialismo: que el método particular del análisis de la sociedad, inicialmente organizado por Marx, coincida con la visión universal de la utopía; que la *Internacional* de los proletarios, de la profecía treintañera de Marx, se constituya en universalidad socialista, la universalidad del hombre que se libera —que siempre se libera— de todas las tiranías.

DARDO CÚNEO

Notas de Libros

GEORGE ORWELL: *Ensayos críticos* (SUR, Buenos Aires, 1948). —

El entusiasmo súbito que suele apoderarse del lector cuando, por vez primera, entra en contacto con los *Ensayos críticos* de George Orwell, independiente como lo es del grado de anuencia que preste a sus contenidos concretos, a su orientación y a sus particulares posiciones de detalle, dimana de que, en ellos, como en los de algunos otros escritores de su generación, ingleses o no ingleses, la literatura aparece enfocada desde un ángulo distinto del habitual: se la examina, no en sus problemas intrínsecos, técnicos o estéticos, sino como fenómeno encuadrado en una realidad histórica y ligado al tiempo; es decir, en sus conexiones sociológicas más bien que en sus aspiraciones o realizaciones artísticas. El lector acostumbrado a los convencionales métodos críticos y a la beatería impuestos por la profesionalidad literaria escolástica, cansado además del amanerado lenguaje con que muchas veces viste su vacuidad una pretendida crítica para iniciados, correspondiente a la literatura para literatos, ve abrirse perspectivas insospechadas cuando, rompiendo alegremente la red de aquellas convenciones "cultas", un escritor le explica los productos del arte a través de referencias a objetos y situaciones que le son familiares, cotidianas, o siquiera de fácil acceso. Es de temer, con todo, que una gran parte del placer derivado de tal enfoque se debe, ilegítimamente, al alivio de quienes, con palmario error, creen hallar explicada y juzgada la creación artística mediante la sola referencia a sus condicionamientos por el ambiente social, que puede cuando más ayudar a comprenderla.

El hecho de que, para el interés sociológico, cuenten más a veces las manifestaciones espurias o mediocres del arte que las excelentes, cuya mayor elabo-

ración y fuertes tensiones espirituales las desconectan de la implicación inmediata, convence de tal error. Y el propio libro de Orwell, donde Dickens aparece estudiado al lado de las postales indecentes; Kipling, Yeats, junto a los periódicos infantiles y la novela policial; Dalí junto a Wodehouse, ilustra acerca de esa preferencia inversa, o indiferencia al menos, de la sociología por la calidad artística. En todo caso, Orwell aplica a la obra de arte criterios sociológicos: “La crítica marxista no ha podido determinar la relación que existe —dice— entre la «tendencia» y el estilo literario. El tema y las imágenes de un libro pueden explicarse en términos sociológicos, pero aparentemente no ocurre lo mismo con su contextura. Sin embargo, debe de haber alguna relación en tal sentido. Sabemos, por ejemplo, que un socialista no escribiría como Chesterton, ni un imperialista tory como Bernard Shaw, aunque no es fácil decir *cómo* lo sabemos. En el caso de Yeats ha de haber una relación de alguna índole entre su estilo literario, caprichoso y hasta torturado, y su visión más bien siniestra de la vida”.

Pero, en verdad, lo que a él le interesa primordialmente no es ejercitar la crítica, o no es tanto eso como escrutar nuestro tiempo, utilizando aquellos documentos que le parecen típicos o se prestan a conexiones típicas, ya se trate de piezas de poesía, ya de meras truculencias, ya de dibujos pornográficos. Refiriéndose a los puestos de periódicos, que examina para emprender una de sus más sugestivas investigaciones, dice: “Probablemente el contenido de estas tenduchas es el mejor indicio de que disponemos para saber qué siente y piensa realmente la masa del pueblo inglés. Sin duda no existe en forma documental nada que pueda revelarnos ni la mitad de lo que ellas nos revelan”. *Ensayos críticos*, sí; pero no precisamente de crítica literaria, sino de crítica social, apoyada con frecuencia, que no siempre tampoco, en documentos literarios de diversa laya.

Ahora bien ¿cómo ve George Orwell la sociedad actual y, por lo tanto, nuestra época? ¿Qué rasgos descubre en ella como más significativos? Sería necesario, para poder dar una respuesta firme y taxativa, que previamente se hubiese él propuesto y hubiese asumido el compromiso de dar una caracterización formal; no es ése el caso; más bien parece aplicarse, sin compromiso alguno, a dilucidar aquellos temas que de modo especial lo seducen. Pero esa seducción

contiene ya indicaciones preciosas; pues, instintivamente, el autor pone el dedo en la llaga con un acierto de que atestigua la anuencia suscitada de inmediato en el lector, sobre todo cuando el lector pertenece a generaciones no anteriores a la suya, y que es el aspecto positivo de aquel entusiasmo aludido al comienzo como liberación de un esfuerzo intelectual intenso, ya en gran parte infecundo. A través de los diversos asuntos de sus ensayos, apunta Orwell hacia las realidades básicas que prestan a nuestro tiempo su peculiar y no siempre grata fisonomía, señalando en general el irracionalismo desbocado de fuerzas vitales que, demasiado poderosas y crudas, se manifiestan con pretensión soberana, no ya en el orden violento de las relaciones políticas, sino también en los productos —exquisitos o vulgares— de la cultura.

FRANCISCO AYALA

LEOPOLDO ZEA: *Ensayos sobre filosofía en la historia* (Stylo, México, 1948). —

Un nuevo libro¹ de Leopoldo Zea no puede pasar inadvertido en nuestra América. En el continente, Zea no sólo se ocupa de filosofía sino que se preocupa intensamente por la filosofía *en* nuestro medio. Su interés le lleva a describir la trayectoria trazada por los diferentes ensayos y artículos que integran este volumen² como una línea que va desde Grecia —es decir, desde las universales instancias del pensar occidental— hasta México, pasando por el problema general de Hispanoamérica. Posiblemente sean estas cuestiones americanas las que más valor tengan en su libro, siempre, claro está, que los aportes aquí contenidos

¹ Son anteriores *El positivismo en México* y *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México, 1944.

² Los trabajos, antes aparecidos en publicaciones periódicas entre 1940 y 1947, son los siguientes: *Esquema para una historia de la filosofía*, *Heráclito*, *La Filosofía en Aristóteles*, *Los sofistas y la polis griega*, *Superbus philosophus*, *El sentido de responsabilidad en la filosofía actual*, *La filosofía en Vico*, *La Historia y la ilustración*, *Una interpretación sociológica de la historia*, *Croce y el historicismo*, *Ortega y la historia*, *La Historia en la filosofía de Scheler*, *En torno a una filosofía americana*, *Las dos Américas*, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* y *Esquema para una historia del pensamiento en México*.

los consideremos como materiales para la historia que algún día habrá de escribirse³.

Resultan muy útiles, pues, los trabajos de Zea sobre estos temas. Una vez más insiste en el problema de la filosofía y la cultura hispanoamericanas, principalmente llevado a él por dos motivos: nuestra propia situación y la crisis europea. Tenemos que solucionar —dice— nuestros interrogantes americanos. Pero la cuestión no es de nuestros días, como parece afirmarlo⁴; se remonta bastante en el tiempo; para no ir más lejos, Alberdi se proponía lograr por medio de la filosofía una auténtica conciencia nacional: “es preciso conquistar una filosofía para llegar a la nacionalidad”, escribe en el Prefacio del *Fragmento preliminar al estudio del derecho*⁵, y en otro lugar afirma que “la filosofía de una nación proporciona la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales⁶”.

Lo malo es que éste y parecidos planteos se realizan un poco en falso, sin la espontaneidad que domina en la vida — y tan sólo en esta última se da la cultura. Nos proponemos algo nacional, pero el verdadero problema surge cuando se trata de señalarlo, de determinar qué es lo que constituye o puede constituir nuestra nacionalidad. Hasta podría preguntarse si es legítimo plantear un problema de tal índole, más aún, *proponerse* una cultura. Parece un poco incómodo, incluso venido a trasmano, como si el que lo plantea se colocara por encima de la situación concreta y atacara la incógnita de modo profético. Las culturas (por lo menos hasta hoy: es posible que la variabilidad esencial de la historia esconda futuras sorpresas) no nacen por decreto o voluntad, como pretenden ciertos gobiernos. Algo semejante decía Unamuno, según creo, refiriéndose al filosofar: no filosofa quien quiere sino quien puede, y es también el

³ Me refiero, desde luego, a una historia de la filosofía en América. Pero aún la historia general de Hispanoamérica no se ha escrito, sino solamente por algunos de sus costados políticos y militares. No se vaya a confundir la historia con los increíbles volúmenes del tipo Levene, que ha acumulado material, pero lo ha publicado casi en bruto, y ahora es preciso que se escriba el libro.

⁴ Pág. 166.

⁵ *Obras completas*, tomo I.

⁶ *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, en *Obras póstumas*, tomo XV, pág. 616.

sentido hondo del adagio *primum vivere, deinde philosophari*: el pensamiento necesita de una vida que lo sostenga, de la cual brota y a la cual corona. Para que haya una cultura hispanoamericana es menester que haya una *vida* propia hispanoamericana. ¿Y la hay acaso? ¿O es sólo la nuestra una costra de la europea?

En lo que a la filosofía respecta, esta cuestión puede encararse preguntándose, como hace Zea con agudeza ⁷, por los motivos que hicieron de la filosofía americana una mala copia de la europea. Preguntas como ésta son las únicas que nos pueden dar la clave de América: y no intentemos, como a veces se ha hecho, prenderle con alfileres una creada por nosotros.

Por otra parte se nos dice, y es cosa de casi todos los momentos, que la cultura europea —de la cual hasta ahora dependemos— “se estremece hoy día, parece haber desaparecido en todo el continente europeo ⁸”. Que se halla en crisis es cierto, sin duda, pero ello no debe alarmarnos demasiado, pues ahí radica el particular *modus* de la historia occidental: más radicalmente aún, el hecho de que Occidente tenga historia. De mayor gravedad es sin duda la circunstancia de que esta crisis sea más profunda que todas las anteriores, a pesar de lo cual gozamos de la —al parecer— ventaja, que debe reconfortarnos, de que la vivimos *conscientemente* —cosa que no sucedió en ninguna otra oportunidad. Y, sin embargo, ¿no hay acaso buenas razones para suponer que, así como las crisis anteriores fueron superadas, lo sea también ésta? Porque lo de “desaparición” de la cultura europea, eso es ya decididamente insostenible.

El libro en su conjunto está dominado por la ecuación de “el hombre y su circunstancia”, la cifra de Ortega. Pero la fórmula adquiere en el caso de Zea, según mi modo de ver, un tono tan enérgico y una insistencia tan aguda en “ciertas” circunstancias (las sociales y políticas) que corre el riesgo de naufragar en relativismo. El sentido orteguiano de la frase —creada para oponerse tanto al realismo como al idealismo— es que el hombre, el sujeto o yo, como se quiera, se integra necesariamente con un término objetivo, que la realidad primordial es la vida considerada como quehacer de alguien con algo (*das In-der-*

⁷ Pág. 174.

⁸ Pág. 166.

Welt-Sein de Heidegger). Para Zea, en cambio, la circunstancia explica al hombre y a su obra, por ejemplo, la filosofía. Ahora bien: explicar una filosofía exclusivamente por la circunstancia del filósofo, sin referencia al carácter universal que conscientemente pretende, es caer en un determinismo o relativismo más refinado si se quiere que el de los clásicos, pero que tanto como el de aquéllos volatiliza la libertad del hombre y que, además, no explica cómo una teoría filosófica determinada, por ejemplo la teoría de las ideas en Platón —que sería producto, según Zea, de su aristocratismo⁹— o la silogística aristotélica, valga o, al menos, pueda valer absolutamente como reflejo de la realidad, *i.e.*, verdaderamente. No es difícil refutar una concepción de este tipo, que, como todo relativismo, se anula a sí misma. Tales observaciones pueden hallar sentido desde un punto de vista, digamos, sociológico: pero nada dicen —y es lo que interesa— sobre el valor, la objetividad, la verdad de las doctrinas.

Los peligros a que lleva una concepción semejante —e insisto en el tema porque me parece capital y falsea varios estudios que de otro modo pudieron ser excelentes— se hacen bien patentes en “Los sofistas y la polis griega”. Los “filósofos” representan, según Zea, a la aristocracia y a una tesis del saber (el *logos*) aristocrática (?), los sofistas¹⁰ a la democracia, sosteniendo que “sólo existe un tipo de saber y éste está al alcance de todos los hombres¹¹”. Dejando de lado lo caprichoso de tales afirmaciones, haremos constar que no se nos dice palabra sobre la verdad de las doctrinas; tampoco se nos muestra concretamente en qué consiste la “aristocracia” o “democracia” de ellas; además, respecto al conocimiento, como se ve por ejemplo en el *Menón*, donde es un esclavo el protagonista, para los “aristocráticos” filósofos aquél pertenece por igual a todos los hombres. Afirma por otra parte Zea que “la epistemología de los sofistas se expresaba en la... frase de Protágoras: El hombre es la medida de todas las cosas¹²”. Por último, agregaremos que esto contradice lo que es lugar común

⁹ “La filosofía de Platón es el resultado de una decepción. El filósofo ateniense estaba destinado por su sangre a gobernar. Sin embargo, pronto comprendió que era demasiado tarde: las aristocracias no gobernaban ya”, I “Esquema para una historia de la filosofía”, pág. 21.

¹⁰ Entre paréntesis, en cualquier historia de la filosofía tan “filósofos” son los sofistas como Platón o Aristóteles, lo que ya está mostrando lo falso de la contraposición.

¹¹ Pág. 66.

¹² Pág. 70.

entre los historiadores: los sofistas, lejos de constituir una escuela, varían ampliamente en pareceres, y aun hay entre ellos algunos dogmáticos¹³.

De todos modos, es éste un libro valioso. Si he insistido en alguna de sus —a mi juicio— fallas, ha sido porque me parece siempre un mérito el hecho de que un autor plantee problemas y suscite puntos de vista diferentes de los suyos. Alienta, en verdad, que cada vez sean más numerosas las obras hispano-americanas de filosofía, y Leopoldo Zea, por el esfuerzo de sus trabajos y la originalidad de sus enfoques, es uno de los que más contribuye a este florecer.

ADOLFO P. CARPIO

C. S. LEWIS: *The Screwtape Letters* (Geoffrey Blos, Londres, 1942). —

Auténticas o apócrifas (C. S. Lewis rehusa divulgar de qué modo cayeron en sus manos) estas cartas merecen un lugar de honor en la literatura epistolar inglesa. La sonrisa de placer provocada por su gracia y su destreza se convierte muy pronto en honda atención, pues tratan de las últimas realidades espirituales, metafísicas y morales.

Las escribe Su Sublimidad Abismal, Screwtape (Tuerce-Balduque), Sub-Secretario de Lucifer, a su joven sobrino Wormwood (Ajenjo), individuo del ejército de diablos tentadores que, por lo visto, cada uno de nosotros tiene a su lado y cuya tarea consiste en arrastrarnos a la perdición. Los consejos del tío son un verdadero manual de tentación —y también, por lo tanto, de resistencia a ella— con indicaciones prácticas para sacar partido de cualquier estado de ánimo del “paciente” en provecho de “Nuestro Padre el Bajísimo”.

Lo primero que hay que evitar en el “paciente” es el conocimiento de sí mismo y del universo; esto no se consigue con argumentos, sino empleando la jerga del momento actual. Acostumbrados como estamos desde niños a tener en la cabeza una verdadera zarabanda de filosofías incompatibles, no nos interesa

¹³ Cfr., por ej., R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, libro II, capítulo I.

saber si son verdaderas o falsas, sino si son “académicas” o “prácticas”, “pasadas de moda” o “contemporáneas”, “convencionales” o “desaprensivas”. Argumentar es peligroso, pues el Enemigo (Dios) también sabe argumentar y además, una vez despertada la razón del “paciente”, ¡quién sabe a dónde puede llevarlo! Otro peligro es que el hombre preste atención a los problemas universales; siempre hay que mantenerlo ocupado por el fluir de sus experiencias sensoriales y persuadirlo de que sólo esto es la *realidad*, sin dejarle preguntarse qué significa la palabra. Con gran satisfacción señala Screwtape que a este respecto se ha conseguido aturdir por completo a los hombres, haciéndoles emplear la palabra “real”, o bien en el sentido de hechos físicos, o bien, por el contrario, en el de sus efectos sentimentales, según convenga para fomentar la obra de corrupción e impedir que sean dichosos o mejores. (“Y en todo caso, ¿por qué diablos ha de ser feliz este bicho?”)

Para las relaciones con el prójimo existe también una técnica apropiada: alejar los pensamientos del “paciente” de sus deberes inmediatos y elementales, encaminándolos hacia deberes espirituales más difíciles y elevados. “Si está rezando por su madre, arréglate para que siempre reze por el estado de su alma, nunca por su reumatismo”. Así se consigue que la persona objeto de la oración se vuelva imaginaria y que ningún pensamiento o sentimiento suscitado por la oración repercuta en nuestros vínculos con la entidad real del prójimo.

En cuanto a la oración misma, constituye desde luego el mayor peligro: “dondequiera que haya oración, existe el peligro de la acción inmediata del Enemigo. El Enemigo es cínicamente indiferente a la dignidad de Su posición y de la nuestra como espíritus puros, y sobre el animal humano arrodillado derrama el conocimiento de sí mismo de manera completamente vergonzosa.” Por lo tanto, hay que usar de todas las armas posibles para que la oración sea inocua. Por lo menos, siempre se puede persuadir al “paciente” de que el cuerpo no tiene importancia, pues el hombre olvida que es animal y que todo lo que hace su cuerpo afecta a su alma. “Me hace gracia que los hombres crean que nosotros, los diablos, les sugerimos ideas, cuando, por el contrario, ponemos todo nuestro empeño en impedir que las ideas entren en sus cabezas.”

Hay también reglas más sutiles. En la oración misma se recomienda desviar la atención de quien reza, del Enemigo a sí mismo. “Que vigile su propia

mente y que trate de fabricarse sentimientos por la acción de su propia voluntad. En vez de pedir caridad, valor, perdón, que se sienta caritativo, valiente, perdonado"; que estime el valor de la oración en proporción a su eficacia para producir el sentimiento deseado. Muy provechosa resulta toda falsa espiritualidad, como por ejemplo las dudas sobre la legitimidad de las oraciones petitorias, dudas que son flagrante desobediencia al Enemigo, "quien, con su habitual modo insípido, vulgar e insulso, les dijo claramente que rezaran por *su* pan cotidiano, por la curación de *sus* enfermos." En todo caso, que la oración vaya siempre dirigida al objeto compuesto que los hombres llaman "Dios" —a la cosa creada por ellos—, nunca a la Persona que los creó.

Las catástrofes, como la guerra, además de ser "entretenimiento legítimo y placentero para millares de nuestros laboriosos trabajadores", son útiles porque mantienen al hombre en estado de ansiedad y de suspenso, inmejorable para cerrar su mente al Enemigo. Y aquí viene otro consejo importantísimo: sólo el presente es real; siendo el punto donde lo temporal toca lo eterno, nunca se debe permitir al "paciente" que viva en él. Que recuerde el pasado o, mejor aún, que espere en el futuro, pues el futuro es el corazón mismo de la temporalidad y casi todos los vicios arraigan en él. No en vano, dice Screwtape, hemos fomentado siempre las ideologías y utopías que fijan los ojos y el corazón del hombre en el porvenir y tan a menudo justifican los peores crímenes.

No hay situación, por inauspiciosa que parezca, que no pueda aprovecharse. El "paciente" de Wormwood acaba de convertirse. Ha sido visitado por la gracia, pero como siempre sucede, conoce también períodos de sequedad espiritual. Screwtape explica que lo principal es que el "paciente" se desespere por esta sequedad espiritual, que no se de cuenta de que sus estados de ánimo obedecen a la Ley de Ondulación, natural en el hombre; por sorprendente que pueda parecer a un diablo-tentador-novicio, el Enemigo saca a veces más partido de estas bajas que de las alzas. "No te dejes engañar, Ajenjo; nunca peligra más nuestra causa que cuando un hombre, que ya no desea, pero que aún se propone cumplir la voluntad de nuestro Enemigo, ve a su alrededor un universo donde todo rastro de Él parece haber desaparecido, pregunta por qué ha sido abandonado y sin embargo obedece." En general, siempre hay que recordar desgraciadamente que Dios conoce a los humanos mejor de lo que puede conocerlos

un diablo, espíritu puro que jamás fué hombre (“¡Ah, esta abominable ventaja que nos lleva el Enemigo!”)

Pero aún así, las bajas pueden ser explotadas, pues aquellos momentos constituyen una excelente oportunidad para las tentaciones sensoriales. A este propósito, Screwtape se queja amargamente de que los placeres sean invención del Enemigo. “A pesar de todas nuestras indagaciones, no hemos podido inventar un solo placer; todo lo que podemos hacer es inducir al hombre a que haga uso de los placeres creados por el Enemigo en momentos o en medidas o de modos prohibidos por Él... Peleamos bajo crueles desventajas... Todo debe *torcerse* para que nos sea provechoso”. Las alegrías naturales e inocentes acercan al hombre al enemigo y le dan un goce anticipado del cielo, “donde sólo hay vida y donde, por lo tanto, lo que no es música es silencio”. ¡Ah, que odio tiene Screwtape por estas dos fuerzas abominables y con qué vehemencia se felicita de que ni un centímetro cuadrado les haya sido concedido en el Infierno, donde todo es Ruido — “Ruido, ese gran dinamismo, esa expresión de todo lo alborozado, cruel y viril... Acabaremos por hacer que el universo entero sea Ruido y a este respecto ya hemos logrado mucho éxito en la Tierra.”

Los períodos de sequedad espiritual ofrecen también oportunidades para el ataque directo a la fe. Se trata de persuadir al “paciente” de que la baja es definitiva y de que la fase religiosa ha pasado. Con la sola palabrita “fase” se logran milagros, “y no te olvides de otra bendita palabra: *adolescente*”.

Cuando la fe es demasiado intensa para ser atacada de frente, una buena estratagema consiste en fomentar las facciones dentro de la Iglesia. Si el “paciente” no puede ser mantenido fuera de la Iglesia, que por lo menos sea violentamente adicto a algún partido dentro de la Iglesia — y no por cuestiones doctrinarias, sino por alguna pequeñez de disciplina o costumbre. Es también de gran provecho sustituir la fe lisa y llana con alguna moda social o científica de tinte cristiano; que la fe sea medio y no fin.

Y ahora llegamos al aspecto más significativo del libro: la idea que Screwtape se hace del Enemigo, de Dios. No llega a comprenderle, le odia, le teme, pero a la vez, y a su pesar, habla de Él como si lo amara, o como si, con amarga y desesperada pasión, quisiera amarlo. Todo en Él lo desconcierta y más que todo el amor que profesa tener por este abyecto híbrido que es el

hombre, y la libertad en que lo deja para responder a Su amor. “Hay que rendirse a la evidencia: estas habladurías sobre Su amor a los hombres, y la perfecta libertad que éstos tienen de servirle o no, no son mera propaganda sino una verdad aterradora.” La doctrina del Infierno se opone al concepto de amor desinteresado y se basa en el axioma de que “una cosa no es otra cosa y especialmente que mi bien es mi bien y tu bien es tu bien. Lo que el uno gana, el otro lo pierde... Vivir es competir... El Enemigo elude estas verdades tan obvias y hace que el bien de uno sea el bien de otro. A esta imposibilidad lo llama Amor. Y ni siquiera se contenta con ser Uno: asegura que también es Tres, para que semejantes tonterías puedan infiltrarse en Su propia naturaleza.” Detrás de estos disparates hay un secreto. Es el secreto del libre albedrío. No es que sea difícil comprender de qué modo es posible que el hombre, a pesar de la creación, sea libre, pues “el Enemigo no *prevé* en qué los hombres contribuirán al porvenir, sino que los *ve* actuar en Su presente ilimitado.” Aunque unos antiguos filósofos entrometidos hayan dejado escapar este secreto, felizmente nadie los lee, excepto los sabios, quienes, gracias al Punto de Vista Histórico que les ha sido inculcado por Nuestro Padre el Bajísimo, son los últimos en aprovechar las lecciones del pasado. Lo que en verdad constituye para Screwtape el problema de los problemas —que ni el mismo Departamento Infernal de Espionaje ha llegado a resolver—, es la razón por la cual el Enemigo quiso que Su acto creador dejara al hombre en libertad. Problema que para los espíritus del mal no tiene solución, pues la explicación única —el Amor de Dios para el hombre— es monstruosa y herética y por lo tanto inadmisibile.

A pesar de los sabios consejos de Screwtape y de los esfuerzos de Wormwood, su “paciente” muere en estado de gracia, y “el aullido de hambre aguzada, lamentando esta pérdida, repercute hasta el mismo Trono por todo el Reino del Ruido. “Con rabia desenfrenada, con odio y al mismo tiempo con esa áspera e inapagable sed de Dios que es el castigo del Infierno, Screwtape describe el paso del alma humana al mundo espiritual. “Qué bien sé lo que sucedió cuando Ellos te lo arrebataron! ¿Notaste cuán naturalmente —como si hubiera nacido para ello— ese gusano de la tierra entró en la vida nueva? Te vió a ti, y también vió a Ellos. ¡Qué degradación! ¡Pensar que esa cosa de tierra y limo pudo mantenerse enhiesta y conversar con espíritus ante los cuales tú, espíritu, sólo podías

agacharte!... Cuando los vió, comprendió que los había conocido siempre; a cada uno de Ellos pudo decirle, no “¿Quién eres?”, sino “Con que siempre fuiste Tú... Y no sólo vió a Ellos; también Le vió. Este animal concebido en un lecho pudo mirarle. Lo que es fuego sofocante y cegador para ti, es ahora para él un fresco resplandor, la luz misma, y lleva la forma de un Hombre.”

He aquí algunos de los puntos salientes de las *Screwtape Letters*. Pero todo es significativo en este librito de 160 páginas, cada una de las cuales es materia de meditación. Debido a la guerra, probablemente, ha pasado inadvertido. De C. S. Lewis sólo sabemos que es —o que era, en 1942— “fellow” de Magdalen College, Oxford. No obstante, si carecemos de datos biográficos sobre él, su libro nos revela algo infinitamente más importante y esencial: la seguridad y la ortodoxia de su fe que autorizan los chistes más atrevidos y le permiten mantener un tono de liviana ironía — encanto principal de este “catecismo sin lágrimas”.

VERA MACAROW

C A L E N D A R I O

UN POEMA DE NERUDA. — Se ignora, al menos públicamente, dónde se halla oculto Pablo Neruda, perseguido por la policía de su país desde que el gobierno chileno puso fuera de la ley al Partido Comunista. Ahora acaba de llegarnos un largo poema de Neruda, impreso en mimeógrafo. Se titula "Co-

ral de año nuevo para la patria en tinieblas" y Neruda dice en él su apasionada nostalgia de Chile. El poema es un canto al pueblo chileno y un apóstrofe al gobierno que le ha obligado a colocarse en situación de prófugo. Reproducimos algunas de las primeras y últimas estrofas.

"Patria, el verano cubre tu cuerpo dulce y duro.
Las aristas de donde se ha marchado la nieve
galopando al océano con labios turbulentos,
se ven azules y altas como carbón de cielo.
Tal vez hoy, a esta hora, llevas la verde túnica
que adoro, bosques, aguas, y en la cintura el trigo.
Y junto al mar, amada patria marina, mueves
tu universo irisado de arenas y de ostras.
Tal vez, tal vez... ¿Quién soy para tocar de lejos
tu nave, tu perfume? Soy parte tuya: círculo
secreto de madera sorprendido en tus árboles;
crecimiento callado como tu suave azufre;
estentórea ceniza de tu alma subterránea.

.....
Este año nuevo, compatriota, es tuyo.
Ha nacido de ti más que del tiempo, escoge
lo mejor de tu vida y entrégalo al combate.

.....
Te abrazo, debo ahora
retornar a mi sitio escondido. Te abrazo
sin conocerte. Dime ¿quién eres, reconoces
mi voz, en el coro de lo que está naciendo?
Entre todas las cosas que te rodean ¿oyes
mi voz, no sientes cómo te rodea mi acento
emanado como agua natural de la tierra?
Soy yo que abrazo toda la superficie dulce,
la cintura florida de mi patria y te llamo
para que hablemos cuando se apague la alegría

y entregarte esta hora como una flor cerrada.
 Feliz año nuevo para mi patria en tinieblas.
 Vamos juntos, está el mundo tapizado de trigo,
 el alto cielo corre deslizándose y rompiendo
 sus altas piedras puras contra la noche: apenas
 se ha llenado la nueva copa con un minuto
 que ha de juntarse al río del tiempo que nos lleva.
 Este tiempo, esta copa, esta tierra son tuyos:
 conquístalos, y escucha cómo nace la aurora.”

ROMÁNTICO EN APARIENCIA.— Artículo de Benda sobre Chateaubriand (*Revue de Paris*, agosto de 1948). El Júpiter del romanticismo está exento de toda culpa. No incurre en ninguno de los delitos intelectuales que sus pretendidos discípulos le atribuyen y que la Francia de hoy, *la France byzantine*, admira como virtudes. Uno de sus exégetas lo ha llamado “heredo-clásico”. (En nota al pie de página nos enteramos que tal exégeta es el mismo Julien Benda.) Chateaubriand no es un “literato puro”; trata de comprender la naturaleza de su emoción en vez de someterse a ella; sus descripciones conmueven nuestra sensibilidad plástica, a diferencia de lo que ocurre con los modernos que sólo se proponen conmovernos musicalmente. Respeto la inteligencia y carece de toda afición a humillarla ante las fuerzas telúricas del instinto y de la “vida”; considera las ideas como ideas —es decir que se esfuerza en demostrar que están bien fundadas— y no ve en ellas un pretexto para emocionarse; *no cultiva el “lirismo ideológico”*. Su cultura humanística —tanto griega como latina— lo lleva necesariamente a diferir de los maestros actuales. Su estética dimana de los griegos, para quienes el más grande de los dioses no era Cronos, que había creado el mundo, sino

Zeus, que lo había ordenado, que había hecho del mundo un cosmos. Distingue el genio del arte y dice que el genio sin gusto es “una locura sublime”. Ignora que “el yo es odioso”, desde luego, pero —de acuerdo con el ideal clásico— sólo refiere estados de ánimo que los demás hombres pueden sentir. Jamás relata sensaciones desprovistas de carácter general. Como memorialista, al revés de Joinville, de Comynnes, de Saint-Simon, no se detiene exclusivamente en lo anecdótico ni cae en el error, común a casi todos los hombres, de suponer considerables los acontecimientos que ocurren en su época y que el futuro apenas recordará. Tiene el sentido del *verdadero* problema. Presiente que ciertos fenómenos, en estado de germen durante su tiempo, habrán de adquirir una importancia capital y ocuparán la escena del mundo: las democracias reemplazarán las soberanías hereditarias, la religión desaparecerá de la enseñanza del Estado, el progreso material (después se dirá “la técnica”) crecerá a expensas de la cultura desinteresada, la propiedad privada será puesta en tela de juicio. Nos habla de reivindicaciones proletarias, de socialismo, hasta (emplea la palabra) de comunismo.

El final del artículo podría figurar en

una antología bendiana. “No incurriremos —dice Benda— en ese juego de sociedad que consiste en afirmar cuál sería la actitud de nuestros grandes muertos ante los conflictos actuales. No falta quien pontifique que Péguy, *aunque se casó tan sólo por el civil y no hizo bautizar a sus hijos*, estaría actualmente a la cabeza del catolicismo ortodoxo, ni que Descartes y Malebranche, racionalista cien por ciento, serían hoy fogosos existencialistas”. A continuación analiza el drama del orgulloso vizconde: por un lado, siente hacia el pasado un apego visceral; por otro, está siempre abierto al porvenir. Benda cree, pues, que aceptaría las innovaciones actuales aunque por temperamento y por gusto le fueran hostiles. Reconocería que están de acuerdo con la necesidad histórica, de la que tuvo un sentimiento profundo. “La inmovilidad política —escribió Chateaubriand— es imposible... Respetemos la majestad del tiempo; contemplemos con veneración los siglos transcurridos... No intentemos retroceder hasta ellos”. “Las aceptaría —concluye Benda— porque poseía al más alto grado esa facultad que es el signo de la verdadera inteligencia y que escasea en los hombres de todos los partidos: *la facultad de comprender lo que no nos gusta*”.

DISCURSO EJEMPLAR.—El que pronunció Jaime Torres Bodet al asumir las funciones de Director General de la Unesco. Dijo, entre otras cosas:

“Hablamos demasiado de la civilización como si se redujera al progreso técnico, y cada día olvidamos más que la cultura fué siempre estimada —en sus épocas mejores— como un equilibrio moral. Las dos guerras que se

han sucedido en los últimos treinta y cinco años —y especialmente la última— han contribuido a darle las terribles proporciones que comprobamos.

Jamás habíamos asistido a una subversión tan completa de valores. Un estado de cosas en el que todo, absolutamente todo, sirviese de pretexto al recelo y a la desconfianza. Las palabras más puras nos parecieron vacías de significación precisa para los hombres. La fuerza ocupó el lugar del derecho; la crueldad, el del valor. Pareció establecerse una lamentable confusión entre el servilismo y la disciplina; entre la anarquía y la libertad. No se recompensaba al sabio por las vidas que sus descubrimientos salvaban, sino por las ciudades que sus inventos podían destruir. Se aplaudía al estadista, no por los compromisos que respetaba, sino por los tratados que violaba. Y se admiraba al escritor, no por las virtudes que despertaba, sino por las curiosidades que pretendía adormecer. Un inmenso naufragio amenazaba nuestra civilización.

La victoria de las Naciones Unidas hizo retroceder esa pesadilla. Los pueblos creyeron que al fin podían respirar libremente. En la euforia del triunfo, decidieron asociarse para vivir en paz. Fué la época de la constitución de la Unesco. Desde entonces, fuerza es confesarlo, muchos entusiasmos se apagaron, muchas esperanzas se desvanecieron. Sin darse cuenta de ello, en el curso de la lucha, los hombres habían perdido la costumbre de la libertad. Pero el problema es más grave aún, porque también hemos de tener en cuenta los vastos grupos humanos que no habiendo podido hasta aquí hacer el aprendizaje de la libertad, por la ignorancia

en que de ella vivieron, no conocen aún todo el alcance de sus obligaciones ni todo el valor de sus derechos.

Nunca es sencillo aprender a ser libre. Aprender a serlo de nuevo no parece mucho más fácil. Para hacer uso de la libertad como de una condición heroica de la existencia, es indispensable que los hombres vuelvan a encontrar la fe en sí mismos que habían perdido. Para ello será necesario que recobren al mismo tiempo la fe que habían perdido en sus semejantes. *Es urgente que se conozcan unos a otros tal como son en realidad, no como los peones de una partida de ajedrez dirigida, en el tablero del mundo, por jugadores ávidos e implacables, sino como seres aptos para sentir compasión hacia sus hermanos de todas las razas, de todos los países y dignos asimismo de merecer esa compasión.* Nada contribuirá tanto a esa armonía mundial como la difusión de los ideales de la cultura merced a la educación.

La misión de la Unesco se resume en un esfuerzo para fundar la paz en la comprensión recíproca de los pueblos y en su lealtad a la civilización. Desde este punto de vista, la misión que se le ha confiado es gigantesca. ¿Qué puede hacer una institución que en modo alguno debe inmiscuirse en la esfera de acción de los gobiernos; que, estando concebida para dirigir, se halla solamente en condiciones de aconsejar? Poco, sin duda, si los países dejan a la Unesco trabajar sola. Mucho, en cambio, si esos países conceden a la Unesco el apoyo que le ofrecieron al crearla. No hago aquí alusión a un apoyo financiero acrecentado, sino a una verdadera voluntad de paz. Esa voluntad es lo que constituye el apoyo indiscutible,

la ayuda vital de que estamos necesitados.”

Más adelante, Torres Bodet se refiere al trabajo de las distintas Comisiones Nacionales y a la necesidad de establecer un programa que seleccione, con un orden de prioridades lógico y claro, los proyectos que aquéllas han presentado hasta la fecha, a fin de llevarlos a cabo y dar a los pueblos las realizaciones prácticas y tangibles que ambicionan. También se refiere a la necesidad de provocar la movilización de los intelectuales interesados por el progreso de su obra. “Los escritores, los investigadores, los filósofos y los artistas tienen que sentir, como ciudadanos libres de un mundo que aspira a serlo, que las tareas de la Unesco son las suyas propias, que la misión de la Unesco es su propia misión. Necesitamos legiones enteras de voluntarios de la paz por la cultura, de la ciencia por la paz y de la paz por la educación. Cada vez que tenga ocasión de hacerme oír de un grupo de intelectuales, de cualquier nacionalidad que sean, repetiré el mismo llamado.

“La Unesco, en su conjunto, jamás será sino lo que los pueblos y los gobiernos deseen y hagan que sea. Su porvenir depende, ante todo, de los esfuerzos de sus Estados Miembros. Esos esfuerzos no los limito al terreno de la ciencia y de la cultura. Pienso igualmente en nuevos horizontes de justicia social. Permítaseme repetir lo que declaraba en Londres en 1945, a la fundación de la Unesco: *No hay escuela, no hay maestro que eduque más que la vida misma. Por esa razón, si la escuela educase para la paz mientras la vida siguiera educando para la guerra, no haríamos hombres, sino víctimas de la vida.*”

OFENSA A STALIN. — Rusia acaba de protestar ante el gobierno finlandés por la traducción de *Les mains sales*, editada en todos los países escandinavos bajo el título de *Crimen Pasional*. El embajador en Helsingfors declaró que "Jean-Paul Sartre había puesto en escena una hiriente caricatura de Stalin". En Suecia, los agregados culturales soviéticos y la embajada de Yugoslavia compraron casi íntegramente la edición para sustraerla del público.

LECTURA DE LAS "EPHIPHANIES". — Gérard Philipe estrenó este poema dramático de Henri Pichette en un teatrillo del Barrio Latino, a fines de 1947. El año pasado volvió a representarlo, pero esta vez en un teatro grande, *Le Théâtre des Ambassadeurs*. Ahora la pieza acaba de aparecer en libro, y Adrienne Monnier, que la ha visto varias veces durante las dos temporadas, nos da la impresión que le causa su lectura (*Mercure de France*, diciembre de 1948). Al comienzo de su artículo se refiere a la interpretación —verdaderamente admirable—. (Además de Gérard Philipe, actuaban en el reparto María Casares y Roger Blin en el papel del Señor Diablo.) Nos cuenta que Gide, que asistió a una de las representaciones en *Ambassadeurs*, estaba asombrado de que las gentes absorbieran el texto sin chistar. "En mi época —decía— muchos espectadores hubieran silbado, chillado". Al comentario de Gide, Adrienne Monnier responde que los burgueses han cambiado mucho en los últimos tiempos; ya no cumplen con su deber y tienen miedo de parecer ridículos no comprendiendo las obras nuevas.

Las *Epifanías* son cinco: la Génesis, el

Amor, la Guerra, el Delirio, el Advenimiento. Pichette, que ha sido poeta letrista, ya no usa palabras inventadas, o usa muy pocas. Apenas pone unas cuantas en boca del Señor Diablo. Y son palabras de sentido cabalístico, análogas a las que emplea Antonin Artaud en sus últimas obras.

Adrienne Monnier saluda en Pichette al "más intrépido hijo de Rimbaud" y, a propósito de las *Epiphanies*, hace algunas reflexiones muy inteligentes sobre la poesía francesa moderna.

"A partir de Rimbaud y de Lautréamont —dice— toda una categoría de poetas ha sido surrealista. Estos poetas despreciaron lo real y las sensaciones vinculadas con lo real; despreciaron los sentimientos cuyo origen es siempre turbio y material. Para evadirse de las formas humanas soñaron con incesantes transformaciones. En todas las artes, la consigna era: "¡Lo nuevo, siempre lo nuevo!" Así descalificaron el talento en provecho del Genio. Pedían la invención perpetua, como en las Ciencias.

Con el movimiento surrealista propiamente dicho, Breton quiso encontrar una fórmula de genio fácil: *la escritura automática*. Partiendo del horror a la banalidad —que es maquinal— llegó a eso mismo que quiso eludir: mecanizó la poesía, la redujo a un estado pasivo en que deja de ser original, se vuelve informe y sin valor. Todos los poetas surrealistas se parecen; son extraños en serie, son desesperadamente monótonos... Breton ha mantenido su prestigio de jefe por una acción política obstinada y audaz. Prometía a todos genio, libertad, como se promete riqueza sin trabajo. Desde hace veinticinco años, en mi librería de la rue de l'Odéon,

veo a la mayoría de los jóvenes menos fascinados por los verdaderos maestros que por este condotiero que los deja entrar en poesía como en un molino, con la sola reserva de que se inclinen ante él. Generalmente se admite que el Surrealismo ha abierto muchas puertas, más puertas —desde luego— que aposentos disponía. Las verdaderas puertas, las que no daban al vacío, ya habían sido abiertas por Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Mallarmé y Jarry. No había que imitar sus manías, pero sí su paciencia y sus sacrificios. No se hace una rosa únicamente con espinas.

En pos de ellos, por el camino de los descubrimientos, pasaron Claudel, Fargue, St-John Perse, Michaux. Pasó Joyce. De todos ellos nada dijo Breton, salvo en los casos de Fargue y de St-John Perse, que anexó de manera irrisoria. Honró a Reverdy y a Apollinaire: al primero, a causa de un despojamiento que dejaba los efectos fáciles a los demás; al segundo, por las licencias que se tomaba y que otorgaba con liberalidad. Pero el gran movimiento de la Poesía Francesa —por el cual ésta ha alcanzado total libertad de espíritu y plenos poderes sobre la expresión, que ha levantado la poesía y arrastrado la prosa tras ella— proviene de los mayores del siglo XIX. Es gran lástima para los menores que haya existido esa acción disipadora de un Tzara o de un Breton.”

EL “REALISMO” DE BURNHAM. — En el número de octubre de *Il Ponte*, Valfrido Bacci hace un severo análisis de las teorías de Burnham, a propósito de la edición italiana de uno de sus libros: *La lotta per il Mondo*.

En resumen, el ideólogo norteamericano

sostiene: el mundo está dividido en dos bloques y todas las formas políticas gravitan, en último análisis, sobre alguno de esos dos platillos de la balanza. El bloque encabezado por los Estados Unidos representa la “civilización occidental”, mientras que el bloque ruso representa los estados totalitarios de orientación comunista. La rivalidad entre los dos grupos de naciones se hará cada día más aguda hasta transformarse en una guerra declarada. Toda tentativa de entendimiento está destinada a fallar. La próxima guerra será más terrible que todas las anteriores y no ofrece otra perspectiva que la catástrofe general que seguirá al empleo indiscriminado de las armas atómicas. Sólo existe una posibilidad de evitar esta catástrofe: que eventualmente uno de los bloques prevalezca sobre el otro y logre, bajo la amenaza de su poderío, imponer su propia ley. ¿Cuál de los dos bloques conviene que predomine? Los hombres no tienen otra elección que entre el totalitarismo y la democracia, entre el comunismo y la libertad. *Tertium non datur*. Por otra parte, los Estados Unidos son la única nación que, por su potencia material, tienen la posibilidad de asumir la iniciativa en esta lucha por el mundo, haciéndose promotores de una coalición que se proponga para el comunismo, para pasar inmediatamente a una ofensiva hasta su total destrucción, constituyéndose así un imperio mundial norteamericano. Desde luego, esto implica serios problemas de política interna en los países que habrán de caer en la esfera de influencia del bloque norteamericano. Para Burnham, será necesario destruir todo resto de comunismo, socialismo, liberalismo y progresismo en tales

países, pues todos ellos son, de una manera u otra, aliados del soviét. Si es necesario, tales elementos deberán ser eliminados violentamente. “La independencia y la libertad no son, después de todo, más que abstracciones...”

Esta es, en resumen, la doctrina de Burnham que él llama *realista*, quizá por estar las palabras *imperialista* o *fascista* un poco desacreditadas.

El crítico italiano pone de manifiesto las contradicciones y los sofismas que encierra esta doctrina. “El realismo es un amor desafortunado de Burnham”, dice. La simple comprobación de que el mundo está hoy dividido en dos bloques y que no hay otra posibilidad que elegir entre Rusia y Norteamérica no es realismo sino simple esquematismo, como cuando por comodidad (no consentida) de demostración incluye en un solo saco a comunistas, socialistas, liberales y progresistas. Bacci hace notar el contrasentido de Burnham que, por un lado, considera a su país como “semibárbaro Super Estado de la periferia cultural”... “incapaz de comprender el sentido de cualquier proceso histórico y sordo al lenguaje de toda idealidad”... un pueblo de “desnuda brutalidad”... que “encuentra sus manifestaciones más agudas en el linchamiento y el gangsterismo”; mientras que por otro lado no vacila en encomendarle la defensa de la “civilización occidental”. Si esto no es una grotesca burla de Burnham habrá que atribuirlo a una falta de inteligencia, pues no se comprende, si no, cómo puede pensar seriamente en hacer campeón de la civilidad de Occidente a un país con el “provincialismo de la mentalidad americana, que se manifiesta en la falta de

sensibilidad hacia los otros pueblos y las otras culturas” y en un “desprecio campesino por las ideas, las tradiciones y la historia”.

Por otra parte, para eliminar a comunistas, socialistas y liberales, los norteamericanos deberán imponer un régimen totalitario y deberán estar listos para sofocar sangrientamente toda resistencia y todo movimiento de liberación. ¿Y con esos medios piensa Burnham salvar la civilización de Occidente?

Si el mundo de hoy está dividido en dos bloques equilibrados —concluye el crítico italiano—, ninguno de los dos tiene, en las condiciones presentes, la posibilidad de prevalecer por la fuerza. Esta es la conclusión que, por el absurdo, es lícito extraer del libro de Burnham y ésta es la conclusión “realista” sobre la que se fundan las esperanzas de los que, en la crisis actual, conservan su fe en el progreso.

GOTTWALD LITERATO.—El señor Clement Gottwald, ex presidente del bloque comunista checoslovaco y actual presidente de la república ha obtenido por unanimidad el premio literario de este año en Checoslovaquia. El fallo ha resultado una grata sorpresa para los comunistas checos porque no se sabía que su presidente fuera escritor. El premio fué concedido a un conjunto de discursos políticos.

NO DA CON LA TECLA.—En febrero de 1948 el comité central del partido comunista ruso condenó el “formalismo” y, entre otros, el gran Sergei Procofiév dijo *mea culpa*, agradeciendo a las autoridades del partido y en especial al jefe, José Stalin, las indicaciones destinadas a perfeccionar su arte. En

tal estado de ánimo escribió una nueva ópera: *El cuento de Atate*. Pero ya se sabe que no hay peor cosa que decir a una persona que está al borde de un precipicio, que se puede caer; por un fenómeno singular, empieza a tambalearse y muchas veces termina efectivamente por caer. La nueva ópera ha sido duramente calificada por los jefes, por ser más formalista que las composiciones anteriores.

De paso ¿qué será ser "formalista" en música? Si la palabra tiene algún sentido ¿qué pasaría con Bach o con Mozart?

INTELLIGENTSIA 1948. — El *affaire* Prokofiev es apenas un aspecto de la gran purga llevada a cabo en todos los sectores de la cultura soviética y que puede resumirse así, según las informaciones oficiales:

1. Purga científica entre los genetistas. Sabios de fama mundial, como Anton Zhebrak, son condenados por defender la teoría mendeliana.

2. Purga literaria. Condena y relevo de N. S. Tikjonov, como presidente de la unión de escritores; exclusión y condena de M. M. Zoschenko, A. A. Akmatova y numerosos poetas y literatos culpables de una literatura "mezquina, pesimista, trivial, formalista."

3. Purga filosófica. El recientemente fallecido A. Zhdanov dirigió la limpieza, con motivo del texto de filosofía del profesor Alexandrov, acusado de "no seguir las definiciones de la ciencia filosófica dadas por Marx, Engels, Lenin y Stalin".

4. Purga cinematográfica, "por inadecuado contenido ideológico de las producciones". El célebre Eisenstein no puede acudir al tribunal que lo condena a decir su *mea culpa*

porque casualmente muere el mismo día.

5. Purga política. El conocido economista oficial Eugenio Varga es condenado por su teoría de que no es fatal un colapso del capitalismo.

6. Purga teatral. Los directores del Teatro Bolshoi son condenados "por propiciar música y teatro decadente y formalista".

7. Purga periodística. El editor de la revista humorística *El Cocodrilo* es condenado por no llevar con "fuerza suficiente el ataque contra la mentalidad burguesa".

Paralelamente se llevó a cabo una gran campaña contra las letras y las artes occidentales, no sin que al pasar sufriera el prestigio de algún escritor o artista ruso, como en el caso de Dostoievsky, acusado de servir con muchos de sus libros "a los lacayos de Wall Street". Los escritores Steinbeck, dos Passos y Caldwell fueron condenados por "escribir libros que podrían escribir las hienas"; O'Neill por "glorificar a los vagos y prostitutas"; Faulkner, Sartre, Camus, Miller y Joyce "por representar en su forma más asquerosa la podredumbre burguesa, su incapacidad para crear belleza, su falsedad y su mala fe al servicio del capitalismo". Entre los músicos condenados, figuran: Strawinsky, Hindemith, Honegger, Britten y Schoenberg. Entre los pintores: Braque, Picasso y todo el movimiento surrealista y cubista.

Al mismo tiempo se ha iniciado con vigor una campaña de recuperación nacional y de reivindicación: no fué Marconi el inventor de la radio sino Popov; también han sido rusos los descubridores de la penicilina y del pararrayos. En fin, se ha encontrado que los rusos inventaron el submarino, la tele-

visión, el aeroplano, la máquina de vapor, el telégrafo, el automóvil, la máquina de escribir, la imprenta, el papel y el sistema de lectura para ciegos.

DOS ANÉCDOTAS DE MALLARMÉ. — A propósito del cincuentenario, se recuerdan algunas anécdotas. En 1875 Mallarmé y Verlaine fueron excluidos del *Troisième Parnasse Contemporain* por Anatole France. Al margen de *L'Après-midi d'un faune* escribió:

—No. Se burlarían de nosotros.

La pobreza del poeta era tal que cuando fué nombrado en París hubo de hacerse prestar dinero para el traslado de sus cosas. Para pagar esta deuda, organizó un curso de literatura en su casa, a 20 francos por mes y alumno. Eran quince alumnos y se pagaba por adelantado.

LO QUE QUERRÍA ESCRIBIR CAMUS. — En *Partisan Review* nos enteramos de que Albert Camus ha tenido, desde niño, la ambición de escribir la historia de un hombre feliz. Agrega "aún hoy, cuando oigo a Mozart no puedo dejar de sentir que para mí el ideal sería escribir como Mozart componía". Por el momento, después de haber escrito *Calígula* y *La Peste*, escribe la vida del terrorista que mató al Gran Duque Sergio.

Un intelectual comunista acusa a Camus de quedarse a la misma distancia de opresores y oprimidos, con el pretexto de condenar toda violencia. Camus replica que él no condena toda violencia sino "la legitimación de la violencia, ya sea que derive de una absoluta razón de Estado o de una filosofía totalitaria".

DIVORCIO ENTRE EL ARTE Y EL PÚBLICO. — En el último número de *La Nef*, Julien Benda analiza este fenómeno contemporáneo y trata de encontrarle una explicación: "La sociedad solicita del arte una *visión* de la vida; el artista moderno quiere ser la vida misma. Se conoce la máxima begsoniana: no se poseerán jamás las cosas con visiones sobre las cosas. La recíproca no es menos cierta: no se obtendrá nunca una *visión* de la vida con el ejercicio de la vida misma. Ahora bien, el arte es una *visión* de la vida, es una *composición* (arrangement) de la vida hecha por el espíritu. El artista moderno, al decidir ser la vida fuera de toda voluntad de composición, nos rehusa lo que por definición pedimos al arte. De donde nuestro *Non possumus*."

D. H. LAWRENCE SE ENOJA. — En la misma revista, el ensayo de Lawrence sobre los etruscos. Se indigna contra los romanos: "Estos romanos de alma dulce, de existencia sin mancha, que aplastaron tantas naciones, que destruyeron la libertad de tantos pueblos, gobernados como eran por Mesalinas, Helio-gábalos y otras purezas, declaran que los etruscos eran viciosos. ¡Basta entonces!"

ZOLA Y LA OPINIÓN PÚBLICA. — Jacques Kayser hace un extenso examen, en la misma revista, de los documentos que se conservan sobre la intervención de Zola en el asunto Dreyfuss.

Son cerca de 10.00 documentos, firmados o anónimos, que el escritor recibió por su intervención y que constituyen un valioso muestrario de lo que es la opinión pública. Sobre 1936 cartas francesas, 1557 son de felicita-

ción y 350 de injurias. Entre las cartas de felicitación, 272 están escritas en papel humilde, 270 son anónimas, 252 pertenecen a mujeres, 63 a niños y jóvenes, 265 traen consejos, 32 exponen el caso personal del corresponsal, 112 son de locos y exaltados, 47 son poemas. Entre las cartas injuriosas, los dos tercios son anónimas. Entre las felicitaciones, la mayor parte son de Italia, Alemania, Países Bajos y Austria-Hungría.

El examen de las cartas injuriosas muestra

que la unanimidad de los anónimos contienen palabras que no pueden siquiera reproducirse. Muchas firmas son malos juegos de palabras, sucios o pornográficos. El encabezamiento es a menudo "Mein Herr" o "Signor". El nombre del escritor es frecuentemente reemplazado por expresiones como "ordurier" o "fils de macaroni". Entre las cartas injuriosas firmadas las hay de oficiales del ejército, profesores de liceos, alcaldes y obreros.

ÍNDICE

<i>Jorge Luis Borges</i> : La escritura del Dios	7
<i>George Orwell</i> : Reflexiones sobre Gandhi	13
<i>J. R. Wilcok</i> : Historia técnica de un poema	25
<i>Marie - Magdeleine Davy</i> : Nicolás Berdiaef o la lucha de la creación contra la objetivación	43
CRÓNICAS :	
<i>Dardo Cúneo</i> : De un siglo de marxismo	60
NOTAS DE LIBROS:	
<i>Francisco Ayala</i> : George Orwell: "Ensayos críticos"	68
<i>Adolfo P. Carpio</i> : Leopoldo Zea: "Ensayos sobre la filosofía en la historia"	70
<i>Vera Macarow</i> : C. S. Lewis: "The Screwtape Letters"	74
CALENDARIO	80

Todos los materiales han sido exclusivamente escritos o traducidos para SUR. Queda prohibido reproducir íntegro o fragmentariamente cualquiera de ellos sin autorización especial o sin mencionar su procedencia. No se devuelven las colaboraciones enviadas espontáneamente ni se sostiene correspondencia sobre ellas.

*Los originales deben ser enviados a la Dirección: San Martín 689
Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 246.807
Título de marca N° 229.356*

INDEX

Page 101. The Author's Preface
Page 102. The Author's Preface
Page 103. The Author's Preface
Page 104. The Author's Preface
Page 105. The Author's Preface

CONTENTS

Page 106. The Author's Preface
Page 107. The Author's Preface

NOTES DE LA BIBLIOTHÈQUE

Page 108. The Author's Preface
Page 109. The Author's Preface
Page 110. The Author's Preface
Page 111. The Author's Preface
Page 112. The Author's Preface

Page 113. The Author's Preface
Page 114. The Author's Preface
Page 115. The Author's Preface
Page 116. The Author's Preface
Page 117. The Author's Preface

Page 118. The Author's Preface
Page 119. The Author's Preface
Page 120. The Author's Preface
Page 121. The Author's Preface
Page 122. The Author's Preface

ESTE CIENTO SETENTA Y DOS NÚMERO DE
"SUR SE ACABÓ DE IMPRIMIR EL DÍA
VEINTIUNO DE FEBRERO DE MIL NO-
VECIENTOS CUARENTA Y NUEVE
EN IMPRESIONES EL INDIO,
CÓRDOBA 2240 - Bs. AIRES