

BIBLIOTECA NACIONAL-HEMEROTECA
SAN SALVADOR, EL SALVADOR, C. A.



Impreso en los Talleres del
DEPARTAMENTO EDITORIAL DEL MINISTERIO DE CULTURA
San Salvador, El Salvador, C. A.



Impreso en los Talleres del
DEPARTAMENTO EDITORIAL DEL MINISTERIO DE CULTURA
San Salvador, El Salvador, C. A.
1 9 5 8



CULTURA

REVISTA DEL MINISTERIO DE CULTURA

MINISTRO:
DOCTOR MAURICIO GUZMAN

SUB-SECRETARIO:
Br. JORGE LARDE Y LARIN

ENCARGADO DE LA REVISTA:
MANUEL ANDINO

12

ENERO - MARZO

1958

DEPARTAMENTO EDITORIAL DEL MINISTERIO DE CULTURA
Pasaje Contreras Nos. 11 y 13.
SAN SALVADOR, EL SALVADOR, C. A.



HSR004010

BIBLIOTECA NACIONAL-HEMEROTECA
SAN SALVADOR, EL SALVADOR, C. A.

INDICE

	PAGINA
Nota Editorial	9
Precusores del Panamericanismo	11
Mauricio Guzmán.	
Ensayistas Ingleses de Nuestro Tiempo	21
Max Henríquez Ureña.	
Doña Marina, la Gran Señora de América	29
Ramón Romero.	
Díaz Mirón y la Autenticidad de lo Social en la Poesía	34
Rolando Velásquez.	
El Poema Permanente de El Salvador	46
Alicia Santaella.	
España Reduce Asignaturas en el Bachillerato y Aumenta Horas en Algunas Materias	53
Luis Rivas Cerros.	
“Don Andrés”	56
Alone.	
Visión General de la Literatura en Bolivia	67
Mauricio de la Selva.	
Dos Poemas	71
Francisco Méndez.	

	PAGINA
¿Qué es una Introducción a la Filosofía?	81
Miguel Bueno.	
La Tierra de Agua y Miel de Claudia Lars	92
Salvador Cañas.	
Presencia del Ateísmo en el Mundo de Hoy	96
J. Ricardo Ortiz.	
La Medicina	104
Carlos Martínez Durán.	
Rutas de la Novela Panameña	111
Rogelio Sinán.	
Arturo Ambrogi	118
Luis Gallegos Valdés.	
Los Jinetes	128
Vicente Rosales y Rosales.	
El Sentimiento Amoroso en la Obra Libertadora de Martí	133
Quino Caso.	
La Educación en su Historia	140
Adelmo R. Montenegro.	
Candina	147
Roberto Molina y Morales.	
Factores Sociológicos de la Conducta Humana	160
Martín Rodríguez Vivanco.	
Capítulos de Barbasco	176
Ramón González Montalvo.	
El Último Amor de Juan Pérez	184
Alberto Rivas Bonilla.	
Unamuno y la Poesía Hispanoamericana	189
Eleanor Paucker.	
José Simeón Cañas	206
Adolfo Rubio Melhado.	
Meditación del Saludo	214
José Ortega y Gasset.	
El Hombre y la Gente	222
Julián Marías.	
Don Joaquín García Monge, Apóstol Americano	230
Francisco Hernández Urbina.	
El Pensamiento de Dewey y su Sentido Americano	234
Jorge Mañach.	
Bibliografía	250
Nota de Duelo	255

Colaboran en este Número

MAURICIO GUZMAN.—Abogado y escritor salvadoreño. Fue Embajador en Argentina. Actualmente es Ministro de Cultura. Ha publicado las siguientes obras: “La Política en la Ciudad del Hombre” y “La Federación Colegiada de las Repúblicas de Centro América”.

RAMON ROMERO.—Abogado y escritor nicaragüense. Colabora en varias revistas hispanoamericanas. Reside actualmente en México, D. F.

ROLANDO VELASQUEZ.—Escritor salvadoreño. Autor de “El Retorno a Elsinor”, “Memorias de un viaje sin sentido”, “El Bufón Escarlata”, “Entre la selva de neón”, “Confesiones de un hombre arrodillado”, obra que obtuvo 2º Premio en la Rama Ensayo del Certamen Nacional de Cultura de El Salvador en 1957.

ALICIA SANTAELLA.—Escritora argentina. Residente actualmente en Chile.

LUIS RIVAS CERROS.—Profesor y escritor salvadoreño. Ha sido Director del Diario Oficial de El Salvador. Actualmente desempeña el cargo de Agregado Cultural a la Embajada de El Salvador en España.

MAURICIO DE LA SELVA.—Poeta y escritor salvadoreño. Ha publicado “Palabra”. Actualmente reside en México, D. F.

FRANCISCO MENDEZ.—Poeta guatemalteco. Ha publicado: “Los dedos en el barro”, “Romances de Tierra Verde”. Es Jefe de Redacción de “El Imparcial” de Guatemala. Reside en dicha ciudad.

SALVADOR CAÑAS.—Profesor y escritor salvadoreño. Tiene un libro inédito: “Mesón”. Reside en San Salvador.

ROGELIO SINAN.—Poeta y escritor panameño. Ha publicado: “Onda” (1929), obra con la cual marca una nueva etapa en la poesía de su país; “Incendio”, “Semana Santa en la Niebla” y “Plenilunio”, novela que obtuvo en 1945 primer premio en el Concurso Ricardo Miró. Reside en México y desempeña el cargo de Secretario de la Embajada de Panamá en dicho país.

LUIS GALLEGOS VALDES.—Escritor salvadoreño. Ha publicado: “Tiro al Blanco” (Estudios críticos de Literatura). Es Director de Bellas Artes y Catedrático de Literatura en la Escuela Normal Superior. Reside en San Salvador.

VICENTE ROSALES Y ROSALES.—Poeta y escritor salvadoreño. Ha publicado: “El Bosque de Apolo”, “Euterpológio Polítional”, “Pascuas de Oro”, “Bocetos y Juicios Críticos”. Reside en San Salvador.

QUINO CASO (Joaquín Castro Canizález).—Poeta y escritor salvadoreño. Ha publicado: “La voz de las cosas absconditas”, “De la serenidad”. Es Diputado y desempeña el puesto de Primer Secretario de la Asamblea Nacional. Reside en San Salvador.

ROBERTO MOLINA Y MORALES.—Escritor salvadoreño. Dedicado a asuntos históricos. Es miembro de la Academia Salvadoreña de la Historia. Actualmente desempeña el cargo de Jefe del Protocolo del Ministerio de Relaciones Exteriores. Reside en San Salvador.

RAMON GONZALEZ MONTALVO.—Escritor y diplomático salvadoreño. Ha publicado: “Las Tinajas”, novela de ambiente campesino. Desempeña el cargo de Jefe del Departamento de Organismo y Conferencias Internacionales. Reside en San Salvador.

ALBERTO RIVAS BONILLA.—Médico y escritor salvadoreño. Ha publicado: “Versos”, una versión del “Cantar de los Cantares”, “Andanzas y Malandanzas”, “Me monto en un potro...”, “Celia en Vacaciones” y “Una chica moderna”. Reside en San Salvador.

ADOLFO RUBIO MELHADO.—Militar y escritor salvadoreño. Ha sido Embajador en Honduras. Ha colaborado en revistas y periódicos de El Salvador y Honduras. Actualmente desempeña el cargo de Secretario General de la Presidencia de la República. Reside en San Salvador.

NOTA EDITORIAL

Con el presente número se inicia —ahora en forma trimestral— la segunda época de CULTURA, publicación que desde su aparecimiento ha reflejado la inquietud del pensamiento contemporáneo de nuestra América y, particularmente la centroamericana, en la expresión más depurada y escogida de sus mejores exponentes,

En su primera época CULTURA tuvo un carácter exclusivamente literario; ahora quiere recoger en sus páginas estudios, ensayos y artículos filosóficos, sociológicos, históricos, lingüísticos, pedagógicos, literarios y artísticos que revelen las preocupaciones de nuestro tiempo en todos los aspectos culturales y le den la movilidad que ofrecen las investigaciones del momento que vivimos.

Para ofrecer este ambicioso programa, contamos con la valiosa colaboración de brillantes escritores que, unos desde la fundación y otros recientemente, honran sus páginas con valiosos trabajos.

Aprovechamos esta oportunidad para renovar, con este número, el afectuoso y cordial saludo a todos los intelectuales de nuestro Continente, así como a las publicaciones similares que nos favorecen con el canje.

Precursores del Panamericanismo

Por MAURICIO GUZMAN

Conferencia pronunciada en la ciudad de La Plata, en el Salón de Actos del Círculo de Periodistas de la Provincia de Buenos Aires, la noche del 13 de abril de 1953.

Las inquietudes políticas y económicas del siglo XV llevaron a Europa a buscar con ansiedad un nuevo camino que condujese directamente a Oriente, y que, en menos tiempo y en mínima proporción de riesgos, permitiese con regularidad el comercio de las entonces tan codiciadas especias. Esta vibración espiritual repercutió intensamente en Cristóbal Colón, quien, después de mil vicisitudes, luchando contra los prejuicios de la época, se hizo a la mar con voluntad inquebrantable, y aprovechándose de la muda complicidad del inmenso océano, salvó la distancia y su planta audaz se hundió en el seno virginal de esta tierra prodigiosa. Así nació América a la historia occidental y se incorporó en la civilización blanca. El genio invencible de la raza latina había hecho más grande la tierra y multiplicado las posibilidades, las ambiciones y las esperanzas de la especie humana.

América fue recorrida y ocupada en todos los rumbos de la rosa de los vientos. El escarpe castellano fue por selvas, desiertos y montañas; nada lo arredró; nada lo detuvo. Se buscaba oro, poder y no faltó quien ansiara encontrar hasta la fuente de la eterna juventud. Tales eran los encantamientos que estimulaban la imaginación de aquellos conquistadores, a cuyo valor se libró la realización de las proezas más temerarias que han visto los siglos.

Sobre América, hasta ese tiempo apenas presentida en las profecías de Séneca, se extendió la bendición del Cristianismo, a cambio de la dominación, la explotación y la esclavitud. Trescientos años bastaron para trasplantar los estilos de vida europea, las lenguas, las creencias, y en fin, las miserias y grandezas del viejo continente. América, sin embargo, poco a poco fue formando su mundo moral y sus hombres, inquietos y vigorosos, emprendedores e indomables como sus fieros y terribles ascendientes, han construido ya las bases inmensas de la pirámide de una nueva civilización.

Por curioso que ello parezca, como acaba de afirmarlo épicamente, ante el Cuerpo Diplomático americano acreditado en Roma, el famoso escritor italiano Cyro Giambruno, Presidente del Centro Italiano de Reconciliación Internacional, fue ciertamente por una bandada de aves marinas que América entera no fue cubierta sólo por la raza latina, pues es bien sabido —aclara el escritor aludido— que ya cerca de las costas de este Continente, por el indicio que sugirió aquella bandada de aves, Martín Alonso Pinzón aconsejó al ilustre Navegante que cambiase el rumbo hacia el Sur siguiendo la dirección trazada por las raudas aves caribeñas, con lo cual se alteró el derrotero preestablecido, que habría conducido a Colón a Florida, América del Norte, y no a Santo Domingo, como ocurrió. Esta bandada de aves fue una fuerza del Destino, que había dispuesto que América fuera compartida principalmente por latinos y sajones. América quedó abierta así a todos los designios, a todas las creencias, a todos los hombres.

Las conmociones políticas y económicas del siglo XVIII vinieron a repercutir en estas tierras, propicias a las hazañas más audaces. El clima social del Norte hacía más fácil la asimilación de las nuevas ideas, redentoras por excelencia. Un núcleo de varones ilustres, con decisión imperturbable se propuso la gran empresa de cambiar la condición de los norteamericanos, de súbditos en ciudadanos; y de amasar una patria independiente, que sólo dependiera de Dios y de la suerte de sus hijos; una patria donde se pudiese creer, amar, trabajar y gozar de la alegría terrenal sin más límite que el que marcase una ley justa, estable y universal. Por obra de esos esclarecidos varones, cobraron existencia la libertad del hombre y los derechos humanos. Desde este momento, América se convirtió en la tierra de la libertad y de la revolución.

El último cuarto del siglo XVIII y el primero del siglo XIX, casi cincuenta años, fueron suficientes para que América toda, desde Boston hasta Buenos Aires, se vistiera de las glorias de la independencia y la libertad. De todas partes surgieron guerreros invencibles que no descansaron hasta que vieron brillar una nueva aurora en el continente. Había en ellos una suerte de inspiración cósmica, como si hubiesen intuido que en el hombre americano pesaría después, en cierto modo, la inmensa responsabilidad del porvenir humano.

Tras la batalla de Ayacucho, América se convirtió en una familia de jóvenes naciones libres. La emancipación quedó consumada y las nuevas clases gobernantes, las nuevas *élites* políticas, se ocuparon de las tareas ordinarias de gobierno y de los problemas que plantearon las divisiones partidistas, originadas por des-

confianzas y ambiciones locales. Las rivalidades de grupo amenazaban con revueltas intestinas a las naciones recién libertadas y había peligro de que la falta de experiencia en el trato internacional, produjese rozamientos y conflictos armados entre los nuevos Estados; y esto, naturalmente, presagiaba hundir las comunidades políticas americanas en una espantosa anarquía, que las haría presas fáciles de reconquista por las potencias europeas, en ese tiempo dispuestas a la dominación violenta y la rapiña. Pero en este Continente, no obstante su falta de veteranía en las contiendas políticas, había hombres que vigilaban las nuevas libertades, y que armados de coraje espartano, con la desnudez de la sinceridad, señalaban los males e indicaban los medios curativos para tales males. En esta oportunidad haré referencia a dos esclarecidos ciudadanos que se distinguieron en este tipo de afanes: ellos fueron Bernardo Monteagudo, argentino ilustre, en la América del Sur; y el eximio hondureño José Cecilio del Valle, sabio por antonomasia, en la América Central. Ambos merecen el título honroso de "ciudadanos de América". Grande es la deuda que la posteridad americana tiene para estos dos escritores insignes.

Monteagudo, peregrino incansable de la unidad americana, recorrió muchos países del Continente sembrando la inquietud del pensamiento panamericano, y fue él quien inspiró a Bolívar a promover el famosísimo Congreso de Panamá. Lugarteniente del Libertador, supo estimular en éste la posibilidad de hacer una América poderosa. Se dedicó a esta tarea con sabiduría y sacrificio, y para ello elaboró cuidadosamente un estudio que tituló "Ensayo Sobre la Necesidad de una Federación General entre los Estados Hispanoamericanos y Plan de su Organización". Le dió fin a este enjundioso trabajo, en el mes de diciembre de 1824. En él se pueden distinguir dos partes: a) necesidad de la federación general de los Estados hispanoamericanos; b) plan de su organización.

Le preocupaba intensamente a Monteagudo, la integridad de las libertades de las bisonas repúblicas americanas, de origen hispano. Consideraba con análisis científico, sereno, y no con lirismos de fanático, que la independencia de las naciones hispanoamericanas dependía del equilibrio de las grandes potencias que se disputaban la hegemonía de Europa, en esa época equivalente al predominio del mundo; y del grado de respaldo que éstas diesen al principio legitimista. La Santa Alianza, en efecto, tal como lo reconocía ampliamente el ilustre americano aludido, se alzaba triunfante, pues entrañaba una combinación de poder político superior a cualquier poder humano. Admitía también, sin ambages, que la cruzada de la emancipación política, en buena parte, se había debido a la desorganización, atraso y anarquía que prevalecía en la Madre Patria. Sus palabras eran éstas:

"Al contemplar el aumento progresivo de nuestras fuerzas, la energía y recursos que ha desplegado cada República en la guerra de la revolución, el orgullo que ha dado la victoria a los libertadores de la patria, es fácil persuadirse que, si en la infancia de nuestro ser político hemos triunfado aislados, de los ejércitos españoles superiores en fuerza y disciplina, con mayor razón podemos

esperar el vencimiento, cuando poseemos la totalidad de los recursos del país y después que los campos de batalla, que son la escuela de la victoria, han estado abiertos a nuestros guerreros por más de catorce años. *Mas también es necesario reflexionar que si hasta aquí nuestra lucha ha sido con una nación impotente, desacreditada y enferma de anarquía, el peligro que nos amenaza es entrar en contienda con la Santa Alianza que, al calcular las fuerzas necesarias para restablecer la legitimidad en los estados hispanoamericanos, tendrá bien presente las circunstancias en que nos hallamos y de lo que somos hoy capaces*".

Monteagudo columbraba el peligro de una posible reconquista de América a favor de las potencias europeas, que se habían asociado en la Santa Alianza; y con un sentido de penetración política singular, indicaba que la combinación militar de los gobiernos victoriosos sobre Napoleón, no podría ser detenida por nuestros ejércitos, no obstante su heroicidad nunca desmentida. Su conclusión pesimista la condensaba en esta forma: "la fuerza de nuestros gobiernos no será ciertamente la mejor garantía contra el sistema de la Santa Alianza". De este modo, Monteagudo confesaba nuestra impotencia material.

Desconfiaba amargamente, asimismo, Monteagudo, de la actitud del Brasil, por su forma monárquica de gobierno, que lo colocaba como una avanzada profunda, en nuestras tierras, de los temibles imperios europeos.

Las referencias anteriores bastan para demostrar la forma elocuente en que Monteagudo presentaba el panorama de incertidumbre política de las jóvenes repúblicas americanas. Pero el ilustre ministro de San Martín no se limitaba a escandalizar la conciencia de los pueblos; iba más lejos: señalaba los medios para conjurar el peligro. En su exposición comentada, con actitud gallarda sostenía, en la parte substantiva de la misma, que los grandes bienes de la comunidad de naciones hispanoamericanas son tres: "Independencia, paz y garantías"; y que estos bienes podrían ser alcanzados por un Congreso o Asamblea de plenipotenciarios de aquellas naciones, cuya función sería servirnos "de consejo en los grandes conflictos, de punto de contacto en los peligros comunes, de fiel intérprete en los tratados públicos y de conciliador en nuestras diferencias".

Este Magno Congreso preconizado por Monteagudo, tendría a su cargo el mantenimiento de la paz interna de los Estados asociados. Argumentaba el esclarecido pensador argentino, que sin atribuir a la Asamblea ninguna autoridad coercitiva, lo que degradaría su institución, se podía asegurar, al menos en los diez primeros años contados desde el reconocimiento de nuestra independencia, que la *dirección en grande de la política interior y exterior de la confederación* debía estar a cargo de la asamblea de sus plenipotenciarios, para que no se alterara la paz ni se comprara su conservación con sacrificio de las bases o intereses del sistema americano, aunque en apariencia se consultaran las ventajas peculiares de alguno de los confederados.

Resumiendo brevemente, en su expresión más simple, el pensamiento de Monteagudo, se observa que él deseaba, para garantía de la independencia y paz interior de los Estados hispanoamericanos, que estos Estados se asociasen en una

suerte de Confederación, cuyos destinos estarían a cargo de una solemne Asamblea de plenipotenciarios, carente de autoridad coercitiva; pero que, por su poder moral inmenso, por su prestigio y crédito popular, tendría la dirección de los asuntos trascendentales de la política interior y exterior de los Estados ligados, considerándolos como si fuesen miembros de una gran familia. Los Estados asociados, pues, conservarían intactos su soberanía e independencia, no obstante su íntima alianza.

* * *

Dos años antes de que apareciera el Ensayo de Monteagudo, el 23 de febrero de 1822, como él mismo lo expresa al final de su célebre escrito, en la ciudad de Guatemala, José Cecilio del Valle, había publicado en el *Amigo de la Patria*, un artículo sobre el plan de la defensa continental, bajo el siguiente epígrafe:

“Soñaba el Abad de San Pedro y yo también sé soñar”.

El sabio y pensador centroamericano, con palabra vibrante y henchida de sublime inspiración, proclamaba que su patria era América. Su construcción ideológica, en lo principal, se desarrollaba, literalmente, así:

“La América se dilata por todas las zonas, pero forma un solo continente. Los americanos están diseminados por todos los climas, pero deben formar una familia. Si la Europa sabe juntarse en Congresos cuando la llaman a la unión cuestiones de alta importancia, la América no sabrá unirse en cortes cuando la necesidad de ser, o el interés de existencia más grande la obligan a congregarse? Oid americanos, mis deseos. Los inspira el amor a la América, que es vuestra cara patria, mi digna cuna. YO QUISIERA:

- 1º Que en la provincia de Costa Rica o de León, se formase un congreso general, más espectable que el de Viena, más importante que las dietas donde se combinan los intereses de los funcionarios, y no los derechos de los pueblos.
- 2º Que cada provincia de una y otra América mandase, para formarlos, sus diputados o representantes con plenos poderes para los asuntos grandes que deben ser objeto de su reunión.
- 3º Que los Diputados llevasen el estado político, económico, fiscal y militar de todos, en general de toda la América.
- 4º Que, unidos los Diputados y reconocidos sus poderes, se ocupasen de la resolución de este problema: *trazar el plan de que ninguna provincia de América sea presa de invasiones extrañas, ni víctima de divisiones internas.*
- 5º Que resuelto este primer problema, trabajasen en la resolución del segun-

do: *Formar el plan más eficaz para elevar las provincias de América al grado de riqueza y poder a que pueden subir.*

- 6º Que fijándose en estos objetos, formasen: *la Federación grande que debe unir a todos los Estados de América; el plan económico que debe enriquecerlos.*
- 7º Que para llenar lo primero se celebrase el pacto solemne de socorrerse unos a otros, todos los estados en las invasiones exteriores y divisiones intestinas, que se designase el contingente de hombres y dinero con que debiese contribuir cada uno al socorro del que fuese atacado o dividido; y que para alejarse toda sospecha de opresión, en el caso de guerra intestina, la fuerza que mandasen los demás estados para sofocarla, se limitase únicamente a hacer que las diferencias se decidiesen pacíficamente por las Cortes respectivas de las provincias divididas, y obligarlas a respetar la decisión de las Cortes; y
- 8º Que para lograr lo segundo se tomasen en cuenta las respectivas necesidades, y se formase el tratado general de comercio de todos los Estados de América, distinguiendo siempre con protección más liberal el giro recíproco de unos contra otros.

Congregados para tratar de estos asuntos, los representantes de todas las provincias de América, qué espectáculo tan grande presentarían en un Congreso no visto jamás en los siglos, no formado nunca en el antiguo mundo, ni soñado antes en el nuevo!"

El pensamiento de del Valle no precisa resumen, pues está nítidamente expresado en ocho numerales; y por tal motivo, se puede proceder directamente a cotejarlo con el sistema de Montegudo. Con claridad se observa que el plan del patricio centroamericano es más extenso y más optimista. Montegudo tenía más conocimiento de lo políticamente realizable; era más político, más práctico en sus concepciones. José Cecilio era soñador, tenía la sensibilidad inmensa y la delicadeza de los poetas. No excluía a nadie; en su pensamiento comprendía a todos los pueblos, porque para él no había razón posible que alejase entre sí, a los conglomerados humanos; en su plan, como en su corazón, cabíamos los descendientes de Castilla, igual que los hijos de portugueses o la progenie de los puritanos que llegaron al Norte defendiendo su fe. Por ello José Cecilio no hizo distinciones de ningún género y ansió una federación política y económica de América entera.

Sin embargo, se puede decir que ambos sistemas coinciden en lo principal; y que si hay alguna pequeña discrepancia, ésta es de detalle.

* * *

A esta altura del tiempo, a más de una centuria de aquella época en que los ilustres pensadores mencionados hicieron pública manifestación de sus ideas generosas, los progresos obtenidos en las relaciones interamericanas son impresionantes si se consulta la Carta de la Organización de los Estados Americanos de 30 de abril de 1948. Los Estados de este Continente están de tal modo compenetrados y hermanados, que su organización interestatal es modelo de bienestar político, que otros continentes de más edad, pretenden imitar. Los Estados americanos, en efecto, están asociados dentro de un sistema político dinámico que les garantiza la existencia y desarrollo. Este sistema todavía deja mucho que desear; pero si hemos de ser justos debemos convenir en que se ha logrado mucho. Es suficiente con reparar que entre los Estados miembros de la Organización no puede haber guerra, porque, de conformidad con el pacto, inmediatamente deben intervenir los otros Estados en defensa del Estado agredido; y que ninguna potencia o combinación de potencias extracontinentales, puede atacar a un Estado americano, pues en tal caso, la América entera, como un solo hombre, pondría en juego sus inmensos recursos hasta aplastar a quien hubiese osado hollar nuestro suelo con pretensiones de conquistador.

Los conflictos políticos entre los Estados americanos deben resolverse por vías pacíficas. Así han acordado y así debe cumplirse. Todos ansiamos que esto dure una eternidad; que la conciencia continental se robustezca más cada día, que lleguemos a formar, no una familia de naciones, sino una sola nación federada, un solo cuerpo político, sin fronteras, sin aduanas y sin pasaportes. Nosotros debemos ser más exigentes que Monteagudo y que del Valle, aunque nos motejen de ilusos, como se hizo con ellos en su tiempo, a la distancia de ciento veinticinco años. No debemos acreditar Embajadores ante las naciones hermanas, sino sólo delegaciones de acercamiento y buena vecindad. No necesitamos Embajadores, porque somos un solo pueblo; y somos un solo pueblo, porque América es la tierra donde han arribado todos los que han sufrido persecución, todas las razas, todas las religiones, todos los hombres; y en fin, porque somos la patria de la humanidad.

* * *

Si volvemos al pensamiento profético de Monteagudo, cabe preguntarse: ¿por qué la Santa Alianza no invadió estas tierras para restaurar el principio de legitimidad en favor de España, o de alguna de las potencias asociadas en esa combinación política agresiva, de la que tanto recelaba el sabio argentino? ¿Sería porque aquella Alianza no fue capaz de organizar esa masa guerrera formidable a que tanto temía Monteagudo?

Un rápido análisis nos dará luz en la cuestión. Baste recordar que los Estados Unidos de América se unieron en la causa de la defensa del Continente, apoyados por Gran Bretaña. Los Estados Unidos de América temían al pensamien-

to reconquistador europeo, por su propia seguridad política; y Gran Bretaña no aprobaba que la Santa Alianza tomase para sí exclusivamente estas tierras, pues con ello peligraba perder el excelente mercado que a sus mercancías le brindaban las nuevas naciones de este Continente.

Fue por ello que Gran Bretaña sugirió y autorizó a Estados Unidos de América a que proclamase una doctrina política que anulara toda pretensión de reconquista. Gran Bretaña, a la sazón, dominaba los mares y era un aliado decisivo para los Estados Unidos de América en la realización de tan colosal empresa. Los Estados del Norte, que en ese tiempo apenas sumaban trece, se lanzaron a la aventura. Tocóle al Presidente James Monroe actuar en esa hora crucial para el porvenir americano. En su mensaje al Congreso, de 2 de diciembre de 1823, formuló varias proposiciones que definían la política de los Estados Unidos de América, en relación a las pretensiones de la Santa Alianza —principalmente Rusia— sobre este Continente. Monroe condenó todo intento de reconquista de estas tierras americanas respecto de cualquier nación europea, inclusive Gran Bretaña. Estas declaraciones de Monroe fueron señaladas posteriormente por los tratadistas de Derecho Internacional, con la significativa denominación de “Doctrina Monroe”.

Mueve a meditación el hecho de que Monteagudo, no obstante haber elaborado su ensayo después de la actitud valiente de Monroe, no mencione en absoluto tal acontecimiento histórico; y que, sin embargo, estimase que los Estados Unidos y Gran Bretaña podrían venir en auxilio de las naciones hispano-americanas en caso de que la Santa Alianza se dispusiese a la reconquista de estas naciones. ¿Sería, acaso, por falta de noticia del expresado hecho, o por carencia de fe en los recursos militares de Estados Unidos? Pienso que la razón estuvo en la confianza que le inspiraban las jóvenes naciones de su raza, pues había visto que, a pesar de su desunión, habían logrado organizar ejércitos con capacidad combativa suficiente para cubrirse de gloria en catorce años de campañas épicas.

Desgraciadamente, Monteagudo cayó abatido, con el corazón destrozado por un vulgar puñal asesino, cuando ya se vislumbraban las intrigas y los odios que durante mucho tiempo mantuvieron desarticulada a América. Si él hubiese vivido algunos años más, habría tenido la triste oportunidad de contemplar a Bolívar vencido en el desaliento y roído por una amargura inmensa. América hispana se anonadó en la anarquía de guerras fratricidas y la unión, amada por sus hombres insignes, se alzó ante ellos como una quimera, como el inefable encantamiento de un deseo imposible.

Sin embargo, América se salvó de la garra conquistadora y su libertad se levanta airosa simbolizada en sus flamantes y jubilosas banderas. Esta es una realidad histórica indudable, cuyas causas es preciso señalar con claridad. Me arriesgo a opinar —opinión muy personal solamente— que América ha conservado su independencia, de una parte, por la Doctrina Monroe, y, de otra, por la división política endémica de las viejas potencias europeas que se prolongó hasta

1948. La Doctrina Monroe contribuyó a alentar la psicología de fraternidad de las naciones hispanoamericanas, y en algunas circunstancias, fue beneficiosa para la integridad continental, pero durante muchos años, por falta de fuerza suficiente para su inevitable respaldo, no pasó de ser un lirismo político; o, usando la calificación despectiva del príncipe Bismark, "una impertinencia internacional". Esta expresión peyorativa del "Canciller de hierro", además de significar que la Doctrina Monroe estaba en pugna con las corrientes jurídicas dominantes en el viejo continente, aludía claramente a la debilidad de los Estados Unidos de América frente al potencial militar de las grandes naciones europeas. Efectivamente, si se hubiese concertado una verdadera alianza política y militar de los Estados Unidos de Europa, como la que destacaba Montecagudo, no habría habido valor ni sacrificio capaz para contrarrestarla en América, y ésta habría sucumbido a la dominación. La verdadera causa, pues, de la salvación de América en el tiempo prenotado, fue la rivalidad y la división de las naciones europeas, porque éstas, entretenidas en guerras y en intrigas políticas de toda índole, dejaron pasar más de un siglo. Durante este lapso, América evolucionó y las circunstancias cambiaron totalmente al desarrollarse la conciencia política y los recursos materiales de las nuevas repúblicas del Continente. A tal grado se ha llegado en este proceso, que hemos podido, nosotros, contemplar el hermoso e impresionante pacto de unión de los Estados de esta maravillosa tierra, denominado "Carta de la Organización de los Estados Americanos".

Lo apuntado últimamente es tan cierto que la propia Doctrina Monroe fue producto de la misma división europea y de las interminables rivalidades de las naciones del *Continente de la guerra*. De esta doctrina nada queda con importancia, pues ella ya cumplió su misión, representó su papel político y, en fin, cerró su ciclo histórico. En adelante, de semejante doctrina sólo se ocuparán los estudiosos del Derecho Internacional, o los incansables eruditos; y esto es así, porque la Carta de la Organización de los Estados Americanos ha eliminado toda idea de una posible invasión de poderes políticos extracontinentales.

Con la Carta o Estatuto que regula la vida de relación de los Estados Americanos, airosamente se enseñoorea la paz en este Continente, hoy invencible ante toda combinación política agresiva, de cualquier naturaleza; y esta poderosa organización de naciones hermanas ya no es una incómoda "impertinencia internacional", como pudo decir un día el inmortal Canciller precursor de la seguridad social del trabajador, sino un acontecimiento digno de imitación por la cultísima Europa, según las palabras del citado Presidente del Centro Italiano de Reconciliación Internacional; o mejor quizá, siguiendo el estro encendido e inmortal de José Cecilio del Valle, un espectáculo, "no visto jamás en los siglos, no formado nunca en el antiguo mundo, ni soñado antes en el Nuevo".

Hay razones que impulsan a pensar en que este Continente está llamado a un importante papel en la historia universal. En primer lugar, se debe hacer mención de ese deseo inveterado, vehemente, e inextinguible, de ponernos siempre bajo un común destino; deseo que nunca desaparece, por más que en algunas

ocasiones, pequeñas desavenencias inducen a creer en un distanciamiento, que sólo sirve para recapacitar que en ello no hay más que desacuerdos familiares; sí, familiares, porque América, como lo reconocieron olímpicamente Monteaquedo y del Valle es una gran familia.

Es digno de todo encomio, ciertamente, ese sedimento psicológico en que descansa la unidad americana. El sentimiento de fraternidad en que se apoya esta unidad es auténticamente americano; siempre lo hemos experimentado y robustecido y ahora ¡gracias a Dios! constituye un ejemplo de paz que conmueve al mundo.

Estamos en condición de edificar tranquilos una nueva civilización, porque en todo momento ofrecemos dignidad y amparo a la humanidad, no somos persistentes en el fanatismo, perdonamos agravios, estimulamos la libertad humana, somos bravos como soldados, y porque nos separan, de los malos pensamientos de los conquistadores, nada menos que dos inmensos océanos.

América está destinada a ser libre, majestuosa, inconmensurable, inmortal, por su posición geográfica y por sus hombres.

Para exaltar el panamericanismo se ha señalado el 14 de abril de cada año. Este día simboliza la perpetua unión de los corazones americanos. Roguemos al Gran Artífice del Universo, que en ese señalado día de nuestra historia común, nunca se ponga el sol.

Ensayistas Ingleses de Nuestro Tiempo

Por MAX HENRIQUEZ UREÑA

Aunque el nombre de *ensayo* tuvo su origen en Francia y el vocablo, como fórmula literaria, fue adoptado por Montaigne en primer término, hay que reconocer que Inglaterra ha sido, por excelencia, tierra de ensayistas. A Inglaterra se debe, sin duda, el arraigo que ha llegado a tener ese molde creado por Montaigne en 1571, dicho sea para recordar una fecha que se considera exacta.

¿Qué cosa es un ensayo? El término se ha usado en forma tan elástica, que hoy resulta difícil determinar con precisión en qué casos tenemos delante un ensayo. Montaigne empleó el vocablo en su acepción primigenia de *intento, tentativa o esfuerzo*; pero a la hora de llevar adelante su propósito atendió principalmente a poner su yo en acción frente a los estímulos del mundo: lo que escribía era, si no una confidencia, el eco de las reacciones per-

sonales de su yo frente al mundo exterior. Nos daba una visión personal de las cosas, y al través de las cosas lo que nos ofrecía era un acucioso retrato de sí mismo. Para ser, pues, consecuente con su origen, el ensayo debe ser una manifestación de carácter personal: más que el tema, lo que importa es cómo va el autor a enfocarlo.

Esta distinción, el carácter personalísimo del ensayo, es esencial. No es raro oír elogiar un libro que agota un asunto cualquiera, aplicándole esta frase: ¡Qué admirable ensayo! Sin embargo, el mero hecho de ser exhaustivo le quita el carácter de ensayo. Una obra que agote un tema podrá ser una monografía, acaso un tratado, pero no un ensayo, porque lo esencial en el ensayo no son el saber y la erudición, sino la aportación personal del escritor, que generalmente puede con-

densarse en pocas páginas. En otros casos, el error es a la inversa: hay quien proclama ensayo cualquier artículo de índole periodística: podrá serlo a veces, cuando el periodista se abstrae dentro de sí mismo y habla en su propio nombre para vaciar conceptos originales, pero eso no es lo más frecuente.

La brevedad, siquiera relativa, es otra condición del ensayo; pero como a veces esa brevedad asume el carácter de apretada síntesis, no han faltado escritores de prestigio que han propuesto un nombre especial para el ensayo sumamente breve: *essaykin* sugirió Thacheray; y un ensayista inglés muy apreciable, pero hoy olvidado, Sir Arthur Helps, sugirió esta voz: *essaylet*. No me atrevo a determinar cuál de esas dos expresiones se aviene mejor con el genio del idioma inglés, pero en español me parece que basta, para señalar esa clase de escritos, con la frase: *ensayos mínimos*. En nuestra América sobresalió en ese campo el insigne Baldomero Sanín Cano.

¿Cuáles son en nuestro tiempo los cultivadores más renombrados que tiene el ensayo en Inglaterra? En primer término cabe citar a Aldous Huxley (nacido en 1894), que ha brillado también en la novela, pero en un tipo de novela que bien puede llamarse novela-ensayo. Alguien ha dicho que una de sus novelas, (cuyo título, *Eyeless in Gaza*, proviene de un verso en que Milton se refiere a Sansón, ciego ya en esa vieja ciudad de Palestina) es un "ballet de ideas"; y esa es, en la novela, la fórmula predilecta de Aldous Huxley. Desde luego, ese "ballet de ideas" se desarrolla con más independencia y agilidad en los libros de ensayos que ha publicado Huxley, aunque en uno de ellos, celoso de que no se piense que

quiere hacer pasar por ensayo lo que no lo es, ha puesto el subtítulo: *notas y ensayos*, como para distinguir el caso en que se ha limitado a apuntar algunas ideas que forman parte del *ballet*, pero no constituyen un verdadero ensayo. A su libro *Al margen* (1923), que lleva ese subepígrafe, siguió, con la misma especificación, uno de viajes: *A lo largo del camino: notas y ensayos de un turista* (1925). Después vinieron: *Haz lo que quieras* (1930), *Música en la noche* (1931), *Ciencia, libertad y paz* (1935), *Ensayos nuevos y viejos* (1932), *La filosofía eterna* (1945), *Temas y variaciones* (1950), y otros más, sin contar unas digresiones sobre la *Vulgaridad en literatura*, (1930), publicadas independientemente en un tomito de poco más de cincuenta páginas, y un ensayo crítico sobre James Joyce.

Aldous Huxley se inició en las letras escribiendo versos: su primer libro, publicado a los veinticuatro años, es *La derrota de la juventud y otros poemas* (1918). Y aunque no ha sido prolífico como poeta, pues sólo ha dado a la estampa alguno que otro volumen más de contenido poético, en su labor de ensayista se advierte sin esfuerzo que el autor es, a más de ensayista, poeta. Vaya como comprobación, el comienzo del ensayo que sirve de título a uno de sus libros: *Música en la noche*:

"Sin luna, esta noche de junio está por eso más animada de estrellas. Su oscuridad se perfuma con las tenues ráfagas que llegan de los limeros en flor, con el olor de la tierra mojada y el verdor invisible de la viña. Hay silencio, pero un silencio que alienta con el blando aliento del mar, y en el tenue chirrido de un grillo, insistente, incesante, afirma su

propia, honda perfección. A lo lejos, el paso de un tren es como una larga caricia que se desliza suavemente, con suavidad inevitable, a través del cálido cuerpo viviente de la noche.

“Música, decimos; buena noche para hacer música. Aquí tengo música encastrada en una caja, como uno de aquellos genios de las Mil y una Noches, que, presos en una botella, estaban listos para salir a un conjuro. Hago la magia mecánica necesaria y, de pronto, por una coincidencia milagrosa (porque elegí el disco en la oscuridad), de pronto comienza a dibujar sus contornos en el cielo sin luna la introducción al Benedictus de la Misa solemne, de Beethoven.

“El Benedictus. Bendita y pródiga, esta música es como la imagen de la noche, de la oscuridad profunda y viviente en que, ya en simple haz, ya en fino entrelazamiento de melodías, ya en grumos palpitantes, casi sólidos, de sonido armonioso, se derrama plenamente, como el tiempo, como la trayectoria ascendente y descendente de una vida. Es la imagen de la noche con apariencia distinta; como una esencia es, en cierto sentido, la imagen de las flores de que se destila”.

En otro ensayo que lleva el sugestivo título de *Modas en el amor*, a la vez que hace derroche de ingenio, también por momentos nos recuerda que es poeta.

Considera que hay dos concepciones coexistentes y hostiles del amor:

“La más antigua es producto cristiano y romántico, curiosa mezcla de contradicciones, de miedo ascético a la pasión y de adoración romántica de la pasión. Su ideal era la misma estricta monogamia que, de mala gana, consintió San Pablo a la humanidad amorosa, santificada y eternizada por una de esas terribles pa-

siones exclusivas que constituyen el tema favorito de la poesía y el drama.

“... La nueva concepción erótica del siglo XX es realista. Reconoce la variabilidad del amor no sólo de época en época en la masa social, sino también de individuo a individuo contemporáneo, de acuerdo con la proporción de instintos diferentes heredada por cada uno, y la educación recibida. La nueva generación sabe que no existe un amor con mayúscula... Porque ha contraído el hábito de hablar libremente y de modo más o menos científico sobre los asuntos sexuales, la juventud de hoy no siente ante el amor esa excitación culpable y esa vergüenza conmovedora que fueron para la generación anterior la reacción normal ante el amor.

¿Cuál de esos dos conceptos del amor es mejor? Me contentaré con señalar los defectos de cada uno. El concepto antiguo era malo en cuanto infligía sufrimientos innecesarios e innecesarios a muchos seres cuyo modo de amar congénito y adquirido no se adaptaba a los moldes cristiano-románticos al uso, considerados los únicos dignos de llamarse amor.

El nuevo concepto me parece mal por cuanto toma ante el amor una actitud demasiado fácil y ligera. El amor se vuelve fatalmente frío y desapasionado cuando se hace con demasiada ligereza. No es bueno, como hizo notar Pascal, tener demasiada libertad. El amor es producto de dos fuerzas opuestas, de un impulso instintivo y de una resistencia social que actúa sobre el individuo por medio de imperativos éticos, justificados por mitos religiosos o filosóficos. Cuando, destruidos los mitos, desaparece la resistencia, el impulso se consume en el vacío y el amor, que sólo se produce por el conflicto de fuerzas, deja de nacer”.

Julián Huxley, (n. en 1887), hermano de Aldous, es hombre de ciencia a la vez que hombre de letras. Admirablemente escritos están sus libros científicos, pero no es a la historia literaria a la que corresponde analizarlos: uno dedicado a las hormigas, otro a las aves, tres a la evolución (*Evolución: síntesis moderna*, 1942; *La evolución en acción*, 1953; *La evolución como proceso*, 1954) y muchos más, a partir del primero, escrito a los veinticinco años: *El individuo en el reino animal* (1912). Esos trabajos científicos tienen el carácter, ya de tratados, ya de monografías.

Sus primeros ensayos se derivan también de su especialidad científica: los admirables *Ensayos de un biólogo* (1923); y otros de menor trascendencia por estar destinados a la divulgación de conocimientos: *Ensayos de ciencia popular* (1927). Es interesante recordar que, sintiéndose poeta a ratos, tradujo en verso sus inquietudes de hombre de ciencia: así nos lo evidencia su libro *La serpiente cautiva y otros poemas de un biólogo* (1932).

Las agitaciones del mundo en que le ha tocado vivir lo hicieron volver la vista hacia la realidad social circunstante. ¿No debe estudiar el biólogo, con mayor interés que la vida de las hormigas o de las aves, los impulsos que guían al *homo sapiens* al través de esta era tumultuaria, y dictaminar si no andamos todavía a tientas por entre las tinieblas del instinto? Su primer ensayo dentro de ese campo oscila entre el utopismo y el legítimo humorismo inglés: *Si yo fuera dictador...* (1934). Vinieron después otros, como *La democracia en marcha* (1941), que fue una contribución a la conciencia de guerra del momento en que fue escrito; pero su más interesante colección de

ensayos es, a no dudarlo, la que lleva por título *Sobre el vivir dentro de una revolución* (1944). Julián Sorell Huxley fue llamado a la dirección de la UNESCO, y desempeñó el cargo varios años con segura competencia.

Otro ensayista de nota, apreciado fuera de Inglaterra (por ejemplo, en Francia) tanto o más que en Inglaterra, es Charles Morgan (n. en 1894), que también tiene un nombre bien ganado como cultivador de la novela-ensayo. El grupo de ensayos más conocido de Morgan está contenido en dos volúmenes que llevan este sugestivo título: *Reflections in a mirror* (1944-1946), que podría traducirse literalmente como *Reflejos en un espejo*, aunque con la voz *reflections* Morgan ha querido utilizar el doble juego de acepciones de la palabra: la reflexión física, o sea el reflejo, y la reflexión moral o intelectual. No cabe mejor título para una colección de ensayos, pues dentro de ese molde, tal como lo concibió Montaigne, lo que importa es el reflejo de las cosas en un espejo, y ese espejo es el yo. Hay en ese grupo de ensayos algunos de crítica literaria, ya sobre George Moore, ya sobre Emily Bronte, ya sobre Baudelaire. Algunos son de índole filosófica, como el que dedica al conocimiento puro y sin conexiones (*The unrelated knowledge*) o el que analizó *La integridad de Pascal*, y toma como punto de partida esta sentencia: "La libertad hay que merecerla"; pero la personalidad de Morgan como ensayista se destaca mejor en los ensayos de pura divagación y fantasía, como el que lleva por título *Cómo cantan los pájaros* o el dedicado a *La primavera*, o aquel otro, *Flores y hombres*, que empieza por declarar: "Las flores, al igual que el arte, no tienen otro objeto que ser

bellas"; y, en fin, otro más, inspirado por la Abadía de Westminster, intacta e inmutable al través de las edades, pues no cambia por obra del azar o de la fortuna.

Hay una gran figura que pertenece a dos países y a dos literaturas, y que ha sobresalido lo mismo en la poesía, que en el drama y el ensayo: Thomas Stearns Eliot: la única forma literaria que no ha cultivado es la novela.

Eliot nació en San Luis, Estado de Missouri, en los Estados Unidos de América, en 1888; estudió en Harvard; allí se graduó de Maestro en Artes en 1910, y poco después partió para Europa, donde completó su preparación académica en la Sorbona y en Oxford. Desde antes de estallar la guerra mundial de 1914 fijó su residencia en Inglaterra, y desplegó allí su actividad intelectual, como fundador y director de la revista *El Criterio* (*The Criterion*), desde 1923. En Inglaterra laboró de manera infatigable, produjo sus obras más importantes y ejerció tan directa y positiva influencia sobre la nueva generación literaria, que sería imposible escribir la historia de las letras inglesas en el siglo XX sin tener en cuenta su obra y su poderoso ascendiente.

Es un gran estudioso y un erudito, primera condición que resalta en sus ensayos de crítica literaria, que constituyen una sección muy valiosa dentro de su labor como ensayista. Harvard, la Sorbona y Oxford contribuyeron al desarrollo de su capacidad de creador y de analista, que puede aquilatarse en su admirable libro de ensayos *El bosque sagrado* (1928); y puede hablar con igual autoridad sobre Dante, Dryden o Ben Jonson; sobre Swinburne, Baudelaire o Dickens; o exa-

minar los aciertos o los errores que se encuentran en las traducciones inglesas de Séneca en la época isabelina y la relación que puede existir entre Shakespeare y el estoicismo de Séneca; o, en fin, hombrearse con el gran helenista Gilbert Murray al contrapesar las apreciaciones del propio Murray sobre Eurípides.

El concepto de la cultura le inspira otro grupo de ensayos. Defiende la cultura clásica en *Los clásicos y el hombre de letras*, pues sostiene que si hay una crisis de la cultura en nuestro tiempo, se debe a que los estudios humanísticos no tienen el mismo esplendor de otros tiempos. En otro ensayo examina y pondera el alcance de esta pregunta: *¿Qué es un clásico?* En el ensayo que dedica a buscar una *Definición de la cultura* anota que la palabra "cultura" ha tenido igual suerte que esta otra: "democracia", pues cada cual la emplea conforme a su código secreto. Observa que se habla mucho de la cultura sin precisar su base social. Como finalidad que puede alcanzarse mediante un esfuerzo voluntario, cultura es un término relativamente inteligible cuando nos ocupamos del mejoramiento mental e intelectual del individuo, en relación con el grupo o la sociedad a que pertenece. Toda definición más precisa corre el riesgo de limitar demasiado la idea. Y concluye: la cultura es función de la existencia de una *élite* que no constituye una clase social, sino un nivel intelectual.

En su juventud, Eliot fue un escéptico: renació a la fe y la esperanza al convertirse al credo anglicano. A raíz de esa conversión escribió su ensayo *Religión y literatura*: declara que es imposible conservar y desarrollar una cultura con prescindencia de la religión. Se ajusta, por

lo tanto, a la doctrina de Tolstoy: el arte necesita basarse en una concepción religiosa de la vida.

Otros ensayos de Eliot se refieren a las formas literarias, y constituyen digresiones, no exentas de novedad, sobre distintos aspectos de la creación literaria: *La retórica y el drama poético*, *La música de la poesía*, *La función de la crítica*; pero el primer ensayo que escribió en materia de crítica literaria fue el que consagró en 1917 a *Ezra Pound: su métrica y su poesía*, cumplido estudio de la obra de quien fue su primer mentor y orientador.

En el campo de la crítica literaria se destaca la personalidad de Maurice Bowra (n. en 1898), que aparte de haber publicado diversos tratados que consagran su saber como helenista y, en general, como humanista, ha dado a la publicidad ensayos críticos sobre variados temas: si hoy nos habla de *La tragedia sofoclea*, mañana recorrerá el camino que va *De Virgilio a Milton*, o se detendrá a estudiar cuál ha sido *La herencia del simbolismo*.

No son pocos los poetas que han cultivado con acierto el ensayo, sobre todo el de crítica literaria. El exquisito Walter de la Mare (n. en 1873 y desaparecido no ha mucho) dejó en su haber varios libros de ensayos: *Rupert Brooke y la imaginación intelectual* (1919), *Poesía en prosa* (1935), *Placeres y especulaciones* (1940), y otro que abunda en puntos de vista personales: *Private view* (1853). Robert Graves (n. en 1895) es autor de *El asfodelo común* (1922), compuesto por ensayos sobre poesía, que son también poesía, y *La sinrazón poética y otros estudios* (1925). Importa no olvidar a los tres hermanos Sitwell: Edith (n. en 1839), Osbert (1892) y Sacheve-

rell (1897). La personalidad más brillante de los tres es la de Edith, que analiza distintos *Aspectos de la poesía moderna* (1934), y en unión de sus dos hermanos ha reunido en un volumen que se intitula *Trio* (1933), algunos ensayos sobre "aspectos del genio nacional".

Muchos novelistas se distinguen también como ensayistas. Así Edward Morgan Forster (n. en 1879), que sobrevivió a otras altas figuras de su generación, fue autor de un excelente volumen de ensayos críticos, en el cual figuran Ibsen, Proust, Thomas S. Eliot, Virginia Woolf y Lawrence de Arabia. A su vez Elizabeth Bowen (n. en 1899), ha publicado un libro sobre *Novelistas ingleses* (1942) y otro con un manajo de impresiones *Collected impressions*, (1950); y Víctor Sawdon Pitchet (n. en 1900) tiene varios libros de pareja índole: *La novela viviente* (1946), *Libros en general* (1953) y otros en forma de conferencias o digresiones.

Otro autor de capacidad versátil es John Boynton Priestley (n. en 1894). Aunque se ha distinguido en el teatro y en la novela, no son pocos los que opinan que su labor como ensayista es el aspecto más brillante de su personalidad. Esa apreciación, a mi ver, se aparta de lo justo, porque es más bien en el teatro donde Priestley se destaca con mayor fuerza original. Priestley ha llevado al ensayo su fino, desbordante humorismo. Ha dedicado un libro a *Los personajes cómicos ingleses* (1925); ahí lanza una ojeada a todos y cada uno de los caracteres y figuras que han sido creados en el mundo de la comedia como reflejo de tipos que conocemos en la realidad. Otros títulos suyos revelan su temperamento de humorista: *Papeles de Liliput* (1922), *Mónos y ángeles* (1928), *El balconcete*

(1929). Un grupo de ensayos críticos constituye su libro *Figuras de la literatura moderna* (1924), y ahí se aparta de su habitual tono humorístico.

Otro ensayista, a la vez caricaturista de fama, es Max Beerbohm (n. en 1872), que construye un ensayo como quien recoge el dato de una gacetilla y sobre esa base teje complicaciones ingeniosas. Es verdad que en el ensayo de tipo humorístico, escrito para hacer pensar en igual grado que para hacer reír, no hay en Inglaterra quien pueda equipararse a Gilbert K. Chesterton (1874-1936) y que Max Beerbohm, aunque muy digno de nota, no pudo llenar el puesto que Chesterton dejó vacante al morir en 1936. De todos modos, Bernard Shaw lo llamaba "el incomparable Max", y en la América española no hallaríamos hoy con quién compararlo, buscando afinidades, pues hace algunos años falleció el argentino Macedonio Fernández, humorista muy original con el cual podríamos encontrarle puntos de contacto.

Si del humorismo pasamos a los problemas relacionados con la ideología política, cabe decir que, entre los autores que cultivan esos temas, el que tiene verdadero carácter de ensayista, aparte de los tratados que ha escrito como profesor de las disciplinas de su predilección, es Harold Laski (n. en 1893), que hace algunos años dio a las prensas un ensayo de gran hondura: *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1943).

En ese mismo campo de la ideología política, así como en el de la filosofía, sobresale la figura de Bertrand Russell (n. en 1872). Es de advertir que desde que en 1908 publicó Russell su obra fundamental sobre la *Lógica matemática*, basándola en una teoría personal de los

símbolos, su nombre como filósofo quedó consagrado, si bien ninguno de sus libros posteriores de filosofía ha igualado en importancia a aquél. Se ha revelado, además, como notable ensayista. En estos últimos años ha publicado *La conquista de la felicidad*, *Una investigación sobre significado y verdad*, y *Ensayos impopulares*, título que envuelve un pronóstico, y este pronóstico fue desmentido por el éxito de circulación que alcanzó ese libro, el más popular de todos los que ha publicado Russell. Este detalle, al parecer insignificante, pone de relieve otra cualidad que suele manifestarse en el grave filósofo: Bertrand Russell atesora una vena inagotable de humorismo.

Valgan, para comprobarlo, estos párrafos de un breve ensayo suyo: *Consejos a los que quieren llegar a los ochenta años*:

"Cuando pienso en la gente de edad avanzada que he conocido, me resulta difícil descubrir ninguna cualidad común a la cual atribuir su longevidad. Viví una vez en una aldea cuyos habitantes, con una sola excepción, eran muy sinceros metodistas y janáticos abstemios. La única excepción, para escándalo de los demás, era el más viejo de esos habitantes, un beodo habitual. No tengo ningún deseo de derivar una consecuencia moral (o inmoral) de este caso; pues, como podrían decir los sabios, el material estadístico es inadecuado.

"Hay una clase de personas de muy larga vida, pero desgraciadamente ningún hombre puede pertenecer a ella. Es la clase constituida por aquellas que nacieron para ser viudas. He conocido buen número de damas eminentes de esa clase. Muchas de ellas tenían maridos prominentes, pero esos pobres individuos han

tenido que morirse para que sus esposas puedan cumplir su destino.

“Cuando yo era joven conocí a un hombre que se había retirado de los negocios en 1824... (Como Russell nació en 1872, ya ese individuo debía ser casi centenario). “Sin embargo —continúa Russell— yo no recomiendo esto como un medio de alcanzar una edad avanzada. Muchos de los individuos, entre los que he conocido, que se han retirado de su trabajo habitual, han muerto de aburrimiento poco tiempo después. Un hombre que ha sido activo, aun cuando haya pensado toda su vida que una existencia holgazana debía ser deliciosa, está en condiciones de encontrar que la vida es insostenible sin ninguna actividad en que emplear sus facultades. Estoy convencido de que sobrevivir es más fácil para aquellos que pueden encontrar la vida agradable, y que un hombre con vitalidad suficiente para llegar a viejo, no puede sentirse feliz a menos que se mantenga activo.

“Y aunque, en conjunto, mis gustos y aficiones son saludables, nunca, excepto cuando he estado enfermo, he hecho nada pensando que es bueno para mi salud. Yo como lo que me gusta y no como lo que no me agrada, aun cuando se me diga que las consecuencias pueden ser terribles. Nunca lo son. Estoy convencido de que cuando uno está en buena salud es innecesario pensar en la salud.

“Disfruto de la vida por lo menos tanto como cuando era más joven. Y quisiera vivir otros diez años, con tal de que no

haya otra guerra mundial en el intertanto. Si la hubiere, habrá algo suficiente que decir para estar muerto”.

Los ensayistas en Inglaterra son legión, y resulta imposible recordarlos a todos. Algunos nombres más pueden citarse entre los que cultivan el humorismo: Douglas Woodruff, escritor de ironía fina, que sabe sacar partido de asuntos al parecer triviales, según puede apreciarse por estos títulos: *Una cabra de Illinois*, *La localidad como profesor*, *Los cocodrilo en Escocia*, *Prisiones para loros*, *La demencia al alcance de todos*. Con él compete en ese tipo de ensayo un escritor todavía bastante joven, Robert Lynd, cuyos son estos títulos: *Homilía pascual*, *El hombre que tiene el cuello al revés*, *El recogedor de toneles*.

Mujeres ensayistas, no son pocas, y entre ellas se distinguen tres que al mismo tiempo se habían señalado como novelistas antes de la gran guerra de 1914. Sheila Kaye-Smith (n. en 1887), Rose Macaulay y May Sinclair.

Inglaterra, no es ocioso repetirlo, es tierra prolífica en ensayistas, empezando por Francis Bacon, quien siguió las huellas frescas de Montaigne, y Abraham Cowye, que acaso es quien ha reflejado mejor el espíritu inglés en el ensayo; para llegar después, pasando por las plumas fraternas de Addison y Steele, hasta Charles Lamb, Leigh Hunt, Macaulay, Stevenson y Chesterton. A estos nombres se agregan hoy los de los dos Huxley, Morgan, Eliot, Priestley, Beerbohm y Bertrand Russell.

DOÑA MARINA, la gran señora de América

Por RAMON ROMERO

Hernán Cortés había plantado sus reales en los linderos de las montañas de Tabasco en los primeros días del mes de marzo de 1519. El día de Nuestra Señora de Marzo, después de oída la misa que dijo Fray Bartolomé de Olmedo, partieron Bernal Díaz del Castillo y varios españoles con el alférez que entonces era Antonio de Villa Real hacia un punto denominado Sintla. Cortés se apartó un poco de sus compañeros debido a unas ciénagas que impedían el paso de los caballos, y, yendo los españoles por un llano situado cerca de Sintla encontraron escuadrones indios armados de grandes arcos y flechas, lanzas, rodelas y espadas, librando en ese punto una gran batalla que ganaron los tercios españoles. En recuerdo de ese éxito de armas llamaron a ese lugarajo Santa María de la Victoria. Al darse

cuenta Cortés del éxito parcial de sus armas dio libertad a los prisioneros encargándoles citar a los caciques de Tabasco y de otros lugares para tratar en su campamento militar de la paz entre vencedores y vencidos.

En la mañana del 15 de marzo de ese año concurrieron a la cita muchos caciques y hombres principales de Tabasco y de pueblos vecinos. Cada uno llevaba un presente según sus distinciones, oro, diademas y lagartijas del mismo metal, ánades y otros animales que sirvieron de alimento; pero lo más valioso para los españoles fue la donación de veinte mujeres que hicieron los caciques entre las cuales descollaba por su hermosura Doña Marina, que así se llamó después de su ingreso al cristianismo.

Nació Marina en un pueblo denomi-

nado Paynada, situado a ocho leguas de Coatzacoalco. Era un pueblo de callejuelas estrechas, tendido en el valle profundo; las casas o ranchos cubiertos con hojas de palmera, formaban más bien un predio en forma de círculo donde convivían en paz las familias con linderos comunales. Temperatura fresca y agradable, un cielo azul y en las laderas la nutrida montaña verde y oscura. Su padre era cacique de la agrupación de Paynada, y su madre mujer principal y noble. Al morir su padre Marina quedó a merced de su propio destino: su alma de niña, pequeñita en su razón y emociones apenas podía darse cuenta de su desamparo y desventura. Su madre, débil de voluntad y de cariño por su hija, casó con un mancebo originario de su mismo pueblo y de ese matrimonio nació un hijo. Marina heredaba derechos claros y precisos en la sucesión de su padre, y ambos, marido y mujer, temerosos de una posible reclamación de Marina, resolvieron darle el cacicazgo a su hijo recién nacido para que lo ejerciese en su mayor edad, y para que Marina no estorbara esa disposición la entregaron a unos indios de Xicalango. Acaeció, entonces, algo singular: murió una hija de una esclava de Xicalango, y por este hecho se dio a la publicidad que marina era heredera suya y por ello los de Xicalango la dieron a los de Tabasco y éstos a Cortés. En esa época, por una de esas raras uniones de la sangre y del pensamiento Marina recibió la visita de su madre y de su hermano y por encargo de Marina abrazaron ambos la religión cristiana y bautizados tomaron los nombres de Marta y Lázaro.

Rápidamente aprende Marina el idio-

ma castellano, arma del futuro de esta excelsa mujer puesta en servicio de su raza para defenderla, aconsejarla y dirigirla en la sangrienta crisis de conquistados y conquistadores en el empeño del tiempo de fundir dos razas completamente distintas. Dominaba bien el idioma de los de Coatzacoalco, el de México, Yucatán y Tabasco y provincias del Sur.

Su situación social no ha cambiado: esclava ayer y esclava hoy a merced de la voluntad de su amo y señor don Hernán Cortés. Lo admira y le teme: conoce la rudeza del hombre, sus determinaciones fuertes y crueles en las cosas de la guerra y le obedece con esa extraña pasividad del indio encadenado. Aquellos sueños de muchacha se desvanecieron al contacto de su mente con la mentalidad de los hombres que descendían del dios Sol. No, ella no era amada, lo sabía bien. Cortés la repudió y con ello repudió su juventud y su belleza, pero la tuvo a su lado en tanto le fuera útil para el desarrollo de sus planes de conquista. Ella no supo nunca de su tremenda responsabilidad histórica y no lo supo porque era sencillamente la mediadora entre dos culturas fuertes que debían fusionarse por mandato del tiempo. Su clara inteligencia desbrozada de pasiones y prejuicios, unida a su sentimiento de mujer rendida a la voluntad férrea del hombre colocado en su vida, la obligaron a cumplir con el consejo de su deber: aceptar lo fatal, lo inexorable de la hora. No puede sospechar que llegue en el cuadrante del tiempo la hora del reconocimiento de sus desventuras. Cada uno es un río de sangre en el misterio de la vida.

Entretanto Moctezuma está abatido en su palacio de la ciudad de Tenochtitlán: sabe que los españoles partieron de la mar para entrar tierra adentro y que un indio y Marina eran los intérpretes. Por tanto, decide bloquear los caminos que conducen a la ciudad capital.

En la décima hora del jueves santo del año 1519 la armada se encuentra fondeada en la bahía de San Juan de Ulúa, y en la nave capitana conversan Cortés y Marina. En grandes piraguas llegan muchos indios mexicanos con el deseo de hablar con el capitán. Preguntan a doña Marina en dónde mora el Tatuán, que en su lengua quiere decir señor, y ella les señala al señor Cortés. Comienza la obra de la mujer: ella traduce con dulzura lo que conviene a sus amigos de antaño.

En la pascua de ese año llegó al Real el gobernador de Colustán, Tendile, con presentes de oro y mantas. Cortés correspondió remitiendo con Tendile una silla de caderas con entalladuras de taracea y unas piedras margaritas a Moctezuma. A los pocos días regresó Tendile con la respuesta ofreciendo paz a nombre de su señor, y le acompañaban grandes pintores que los había excelentes en México. Y así hicieron, tomándolos del natural, los retratos de Cortés y doña Marina.

Cortés era según esas pinturas de barba poblada terminada en punta, ojos negros, hondos, pómulos salientes, ancho de cara en la parte superior, labios ralos, apretados, con su signo de crueldad. Doña Marina, con semblante apacible, nariz perfecta, cabellos al viento.

Debe ser éste el retrato auténtico de Cortés y no el que hallaron en el hospi-



DOÑA MARINA

tal de San Jerónimo, ni el que trajeron los españoles del Emperador Carlos V al cual le atribuyen parecido, ni ese modernísimo que ha dado al mundo el genial Diego Rivera con esencia exhaustiva de un castellano trasladado al lienzo con todos los signos de imbecilidad, obra del pintor rebelde que no admite la violencia de la conquista.

En el lienzo de Tlaxcala recogen la figura de Cortés los maestros pintores que llevara Tendile. Es la visión perfecta de los artistas: ropilla y greguescos en la camisa, rayas negras verticales, puños bordados con algún encaje volandero. Resalta en el semblante tenso de Cortés una voluntad de acero.

Doña Marina recibió desde su gesta-

ción en el vientre materno la herencia de los sueños de su raza. Llegó al mundo con su formación mental y física de los miles de años de sus antecesores semejante a una fruta llena de sol, de aire, de montaña, y dentro de esa armadura de su naturaleza sus pensamientos se levantaban y caían dentro de su predio espiritual. Aquella moral predicada por sus viejos amigos no la olvidó y sus meditaciones en tal sentido la iluminaron y la fortalecieron.

Al poco tiempo de su permanencia al lado de Cortés doña Marina entró en ese período angustioso de la maternidad y echó al mundo el hijo que se llamó don Martín Cortés.

En 1523, realizada la conquista, fue Cortés a Coatzacoalco en ruta a las Hibueras con el propósito de castigar a Cristóbal de Olid que se había rebelado en esa provincia y pasó allí varios días. Doña Marina acompañaba a Cortés y no se sabe si por libre elección de ella o de su amo y señor contrajo matrimonio con Juan Jaramillo, en Orizaba. Se desvanece, entonces, su gloriosa jornada y se entrega a su destino de mujer.

Juan Jaramillo, sobrino de Juan Cristóbal Jaramillo, era capitán de uno de los bergantines de Cortés. Hombre sereno, valiente, se incorporó a las huestes del conquistador con el propósito de hacer algo por sí mismo en la aventura donde la incógnita del mañana podía llevarle a una situación bonancible. Los conquistadores estaban poseídos de la extraña locura de las empresas férreas, con sed de oro y de poder, y ya que estaban en la contienda en todo momento se decidían a morir o a vencer. Jaramillo acompañó y sirvió a Cortés con lealtad y su firma aparece en la

carta que suscribieron en 1520 los españoles pidiendo a Su Majestad todo el poder para el conquistador.

Bernal Díaz comenta: "Doña Marina con ser mujer de la tierra, qué esfuerzo tan varonil tenía; y con oír todos los días que nos habían de matar, jamás vimos flaqueza en ella, sino muy mayor esfuerzo que de mujer". Así la vieron capitanes y soldados, así la vio Jaramillo en todos los peligros y pudo amarla con toda devoción. Faltaba el epílogo a esa vida misteriosa que veía surgir a diario doña Marina, la verdad del ser, esa verdad que pretendía descubrir rodeada del pasado y del presente: un ayer remoto llevando de la mano un destino extraño, un aburrimiento de sí misma y en sus días contradictorios pensamientos. Jaramillo con las más elevadas emociones de su alma pura le perdonó su pasado, su tributo a la violencia al dar un hijo con amargura de mujer; nunca le habló del otro que aparecía en la cadena de los recuerdos y ella se lo agradecía mansamente. Una tarde, la tarde solitaria de su epílogo, en un camino del pueblo, sobre la piedra muda contempló por última vez el crepúsculo, su hora dolorosa, y se durmió definitivamente.

Según el lienzo de Tlaxcala, publicado por Alfredo Chavero, doña Marina vivió los hechos más trascendentales de la conquista. Presenció la matanza de indios en el Cus que guardaba sus tradiciones religiosas. Nada podía esperar con su sentido realista de la vida. Se había perdido el esfuerzo inaudito de sus viejos compañeros que cubrieron con un manto de sangre la tierra donde nacieron, amaron y murieron, y vanas eran las esperanzas de liberación. Los

templos se precipitaron en un abismo, ciudades enteras se cubrieron con la maleza devoradora, el ideal mismo de vivir era ya una cosa sin nombre, sin presencia ante la locura de los con-

quistadores. Por eso doña Marina se entregó totalmente con anhelo de morir en el lugar señalado por el destino donde se libró la gran batalla de Otumba.

En Torno a un Gran Poeta del Pasado

DIAZ MIRON Y LA AUTENTICIDAD DE LO SOCIAL EN LA POESIA

Por ROLANDO VELASQUEZ

(Fragmentos de un ensayo crítico acerca de la obra y personalidad del bardo mexicano).

Sobre el Origen y Perennidad de la Poesía

Si aplicáramos al arte de la poesía la definición que Goethe hacía del gusto y dijéramos que “*es la exacta apreciación de lo que debe placer a tal país y a tal época, según el estado moral de los espíritus*”, podríamos decir a la vez que Salvador Díaz Mirón no sólo realizó dentro de su época este enunciado del poeta más grande de Alemania, sino que también, por una realización que parece extraordinaria y sólo posible a un temperamento poético sorprendente, logró superar el principio, y realizar una milagrosa traslación en espacio y tiempo, para proyectarse sobre otros países y otras épocas, sobreviviendo a las limitaciones geográficas y a la transformación de ideas y sentimientos que la civilización trae consigo.

Esta propiedad de no restringirse ni extinguirse, de resistir al aniquilamiento y al análisis distante de su propio tiempo y su propio medio, es lo primero que da fisonomía y vigor a la poesía auténtica.

Universalidad y capacidad para irse aproximando a lo eterno, para determinar cierta dosis de inmortalidad dentro de su propia estructura, es lo que necesita una poesía que aspira a llamarse así con entera exactitud.

La tarea principal del artista, más que en crear vida, consiste en buscar la conservación y la perpetuación de ella.

Difícilmente se encontraría un medio amplio y adecuado para sostener este principio, como no sea refiriéndolo por entero a la propia humanidad del poeta, a su íntima angustia, a su sentido de eternidad, al quebranto con que va presenciando el fluir de su inspiración, en un desgarramiento visceral que acredita el decir a la manera de Nietzsche que si la poesía es espíritu, sólo lo es porque se elabora con la sangre de la entraña, porque no obstante el transcurrir de la civilización y el correr desbocado del tiempo que todo lo confunde y adultera, la poesía legítima no se produce sino con dolor y congoja, con resolverse angustioso de la sensibilidad, con el continuo removerse de las recónditas esencias de la totalidad sentimental del hombre.

El hacer poesía viene a ser de este modo una manera de morir, profunda y dulce, morosa y tierna, encantadora y jubilosa. Morir por entero, no dormir y soñar como lo deseaba el Príncipe melancólico y egoísta.

No parece sino que la poesía, a la manera de ciertas gigantescas aves, se nutre y deleita sobre el desgarrado pecho paternal, con la sangre que corre, deliciosa y densa, para dar inmortalidad a la forma, y para prolongar la vida espiritual e imprimir a la obra artística el acento de verdadera vida. Y extendiendo más allá este dramatismo, supondríamos que gusta también, igual que los vampiros, de alimentarse con sangre particularmente joven. Cuando carece de ella, torna a la condición inexpressiva de cadáver, a veces viviente, pero nunca con vida congruente y perfecta, ni con movimiento ágil y victorioso. Siniestra sombra errante, lleva en los ojos la expresión de la muerte, nunca el fulgor de la vida, menos el sople de la inmortalidad.

Por arbitrario que todo esto parezca, existe en realidad poesía así, cadavérica y extraña, olorosa a sepulcro, por más que la llene un sentido hedonista de la vida, y por más que trate de adornarse con extraños ropajes y enjoyarse con luminosas joyas, y perfumarse según todas las reglas de la elegancia, y de ceñirse soberbias diademas que a la larga resultan siempre de abalorio. Súcubo vagante, sin amor ni objetivo, llora a cada instante su soledad y su pequeñez, y envidia el destino de entes parecidos que hallaron un pecho acogedor, y un corazón comprensivo y palpitante, dispuesto a darles su propia sangre para lograr su inmortalidad y su paz.

Verdades y Fantasías Acerca de la Poesía

Exaltaciones y fantasías podrán ser éstas, pero en realidad expresan verdades en torno a la poesía que no podrán entenderlas muchas gentes de estos tiempos, empeñadas en dar validez a la afirmación de que este

extraño mundo de la poesía es propicio a todo, y en él puede hacerse por igual “*la pirueta grotesca o el magnífico salto*”.

Y esto porque en nombre de una cultura y una civilización que en mucho han perdido el ritmo y dejado de considerar al hombre como razón integral y suprema sobre el mundo físico, se ha dado muerte a la poesía pura, se ha escarnecido su recia, inmortal estructura, y se ha pretendido destruir en total su magnífica realidad.

A la idea y la voz inspirada, ha sucedido la petulante y fría arrogancia del forjador de frases exitosas, del aventurero de las letras y la poesía, Casanova impúdico y asaltador de alcobas, que confunde la cerebralización con la sensibilidad, la mueca con el depurado rasgo artístico, la careta griega con el actor y el drama. Ingenuo y extravagante, o eleva castillos de palabras para deslumbrar, o hace de ellas instrumento de seducción para los apetitos de las multitudes, o punto de partida para la conquista de objetivos innobles. Y así va por la vida, tratando de hacer olvidar los verdaderos méritos y las auténticas virtudes de la poesía...

Advenimiento del Poeta

No habían surgido todavía estos mistificadores al advenimiento de Díaz Mirón. Las incursiones de tales aventureros eran desconocidas, y aun cuando la poesía americana (digamos mexicana, puesto que en México fue donde florecieron más abundantes los supremos valores americanos, que van desde Sor Juana, en caravana brillante que enfila en los últimos años a López Velarde y otros no menos robustos y auténticos poetas) había sufrido otros vicios y vicisitudes, éstos fueron de una naturaleza más simple. Representaban, además, el producto de una transición entre diversos fenómenos sociales, pero no entrañaban de ninguna manera ni negación ni desequilibrio que dificultaran o pretendieran detener el crecimiento y desarrollo del arte y la fecunda inspiración poética.

Atrás de Díaz Mirón habían quedado Justo Sierra, el lírico inmenso, a ratos grandilocuente y a ratos sencillamente solemne; Juan de Dios Peza, el poeta de la ternura y el hogar, que supo hacer trascendente la noción de las cosas pequeñas y la abrumadora vulgaridad de la vida cotidiana; Manuel Acuña, el lírico de la tragedia, sombría y exclusivamente amoroso, y de vida inmensamente desventurada, cuya culminación fuera el horrendo suicidio.

Para los gustadores de la poesía que no buscan en el arte simplemente una continuidad cronológica, sino el sabor vinoso, la sacudida capitosa, el dulce estremecimiento emocional, estos poetas se hermanan y forman una sola figura monumental en el panorama de la literatura americana.

Tienen matices distintos, cada uno una personalidad propia, un

tono y una expresión particulares, pero su capacidad de transmitir a otros su propia emoción, la condición de hacer oír su voz y penetrar en la secreta hondura en donde duermen las sensaciones, las emociones y los sentimientos de los hombres, los identifica en la obra, que ha sobrevivido en diversos grados, a la transformación del gusto y los cambios de actitud de sucesivas generaciones.

De todos ellos, sin embargo, Díaz Mirón es el más destacado, el más fuerte y original, el que más profundidad obtiene en la realización del contagio emocional sobre mayores conjuntos humanos. Los cuatro son, cada uno en distinta manera, cultivadores de la “poesía social”, excluyendo de este calificativo “lo social” en sentido de beligerancia y militancia política, en función de propaganda partidista que se le asigna al presente. Decimos lo social en el sentido de que esa poesía toma al hombre como su principal elemento, y lo capta en su relación dolorosa con la estructura social íntegra; y de que remueve así sedimentos espirituales profundos, y hace volver la vista de los demás hombres hacia el panorama social, dentro del cual el amor, el hogar, la secular noción de la injusticia, el drama de la vida total llama al mundo a realizar acciones y decisiones definitivas, al ser presentado en su fría crudeza y en su conturbadora desigualdad, que constituyen motivos de quebranto y conflicto para toda alma sensitiva.

“Lo Social” en la Poesía Mexicana

“Lo social” en la existencia de la poesía mexicana no es mera coincidencia ni incidencia eventual, y por eso mismo viene a resultar falsa postura la tendencia de hacerlo exclusivamente actual; como falsa, es, también, la tendencia que influye algunos aspectos de la poesía moderna, cambiando su esencia y fundamento por una mera actitud declamativa sin más visión que la de hacer prosélitos, pero que en cierto modo arrinconna la emoción poética y vuelve nulo el contagio emocional.

No puede ser sino social la poesía mexicana, desde luego que hasta en sus formas más líricas, hasta en las expresiones de poetas aparentemente alejados de la atmósfera tempestuosa de la lucha social se advierte, aunque sea levemente, revestido de una fuerte dosis de individualidad, el secreto ímpetu de un pueblo en lucha por su perfeccionamiento, caminando en pos de objetivos sociales completos, perfectamente delineados, que van afirmándose en el tiempo como precisas, incontrovertibles realidades.

Es en uno de los puntos dramáticos de esta lucha que surge la figura de Salvador Díaz Mirón, el llamado a trazar, con rasgos más visibles, con caracteres más rotundos y firmes, ese sentido social primeramente sólo presentido y luego en vía de concreción y eternidad, de la poesía mexicana.

México había iniciado, después del grito de Dolores, en 1810, la lucha por su completa estructuración como pueblo llamado a brillar en el

conjunto de la civilización y a servir de guía a otros pueblos de la comunidad indo-americana. Al par que en la lucha armada sobre los campos de batalla y en el clamoroso actuar de las multitudes que recogieron más tarde la rota bandera del Cura Hidalgo, este esfuerzo por la consolidación e integración mexicana se había venido desarrollando también en los cenáculos brillantes, y en el aporte continuo de los hombres de pensamiento a la forja de una cultura nacional. Mentas luminosas habían descollado ya en esta tarea, que fué creando el principio, incorporado luego a todas las manifestaciones culturales de México, de que el arte puede y debe, en medida en que no sacrifique su espontaneidad, su finura y su generosa calidad de don espiritual, servir definida y claramente a las causas humanas.

Nacimiento a la Vida Intelectual

En la cumbre del drama ideológico en pleno desarrollo hacia 1875, Díaz Mirón surge a la vida intelectual, sobre un escenario ardiente —escenario de tragedia griega— con una montaña en llamas en el fondo y en primer término una multitud que enarbola rifles y banderas de rebelión y de muerte, mientras pasea metida en una jaula la hermosa cabeza del precursor Hidalgo, sobreponiéndose como por milagro a la corrupción y la muerte, y convertida ya en símbolo de luchas heroicas por la libertad y la justicia.

En su formación intelectual ha influido, de manera decisiva, este ambiente de lucha y de sueños, de realidades y esperanzas, de erupción sangrienta y de volcánica explosión, con que un pueblo nacido para el amor y la justicia está abriendo los caminos de la historia. Surgido de la noche de la colonia, este pueblo ha sabido sobreponerse a un destino aciago, iniciado desde el momento en que la irrupción de una cultura extraña, que viene con Hernán Cortés y se humaniza en las misiones y luego desgarras vísceras y carne en el dramático surgir de las encomiendas y los centros de trabajo esclavo, arrasa la antigua y profunda civilización autóctona en la que se han manifestado ya los robustos signos de una maravillosa vitalidad. Logra, en un titánico esfuerzo de años, limar sus cadenas, romper el muro de siglos que lo separa de la libertad, y dirige todos sus impulsos hacia la creación de una aurora humana esperanzada y llena de brillantes promesas.

Hombres señeros han marcado desde los días del martirio, desde las horas pretéritas del sufrimiento colectivo, una senda por la cual inevitablemente se llega a la realización de un destino superior.

Desde el fondo de tres siglos vienen, pues, hasta el tiempo de Díaz Mirón los gritos de la plebe deturpada y oprimida, clamando por la posesión de la tierra, por la realización de la justicia, por la entronización de principios elevados y humanos.

Del interior de la mina, de las salinas en donde el indio ha padecido una sed secular, de los campos vueltos fecundos por la sangre indígena, de todos los sitios en donde el látigo sometedor restalla con una terrible elocuencia que hace surgir una obra humana envilecida, a pesar de su grandeza, por el propio martirio de su origen, vienen a estos tiempos voces desgarradas que el poeta capta en toda su intensidad, y traduce luego en estrofas vibrantes llenas de protesta, ardientes y lacerantes como la misma sal que hace arder y estremecerse el cuerpo del indio en las márgenes deleitosas del mar.

Síntesis de una Rebeldía Histórica

Concreción del sentimiento y la protesta viril, del alma entera de México, tiene que ser por consiguiente la voz del poeta, cuyo espíritu se ha forjado con estos reflejos de angustia y terror, entre los cuales brilla también la intuición de una aurora social trágica y esplendorosa. El ambiente y el tiempo tienen que dar de este modo a la poesía toda la nostalgia dolorosa de la libertad, y han de cuajar en ella una áurea pepita de esperanza. La atmósfera de rebelión tiene inevitablemente que dominar y ganar al poeta para su causa. El hombre fiel a su pueblo y a su tiempo no puede desoír esas voces, que parecen emergiendo de un coro de tragedia, y que se le van insertando en el alma, uniéndose al temperamento combativo para producir la explosión de una poesía heroica, llena de sonoridad, de gritos victoriosos y lacerantes voces de protesta, rara vez acallados por el clamor de las derrotas multitudinarias.

En nadie como en Díaz Mirón puede apreciarse tan patente el influjo de su tiempo, el signo vigoroso de su época. El amor y la comprensión de la tierra lo vuelven profético y encendido. El recuerdo de los hombres que, atrás de él, han trazado los caminos de la libertad y han dado ya las primeras sacudidas al monumento de la injusticia y el dolor secular, lo anima en la empresa, se va filtrando en todos los resquicios de su poesía, y va animando su temperamento, redoblando su combatividad, perfilando su visión y acrecentando su fuerza.

Personalidad, tiempo y cultura, se funden en una perfecta simbiosis para dar forma al sér de una poesía que realiza el prodigio de extenderse en el tiempo, saltando sobre modas, artificios y otros productos parasitarios del arte, para ser deleite e inspiración de generaciones de hombres que, no habiendo perdido el contacto con las cosas eternas, buscan una interpretación a sus oscuros anhelos y a sus vagas, dolorosas esperanzas terrenas.

Extrañable Contacto con el Alma Popular

Este amor por la tierra y por su realidad y su tragedia histórica

forman el nudo de su más fuerte contacto con el pueblo al que sabe amar y al que conoce en su más íntimo, entrañable dolor. Su capacidad de perdurar se arraiga precisamente en este amor, en esta comprensión, en esta capacidad profética de ir a lo más denso del alma popular, de penetrar todas las sombras que puede proyectar el espíritu colectivo, y hallar allí la razón de las congojas, los sueños, las esperanzas, las explosiones multitudinarias.

Esta perennidad amorosa, íntegra y sincera, hace que, a un siglo de su nacimiento, la estrella de su anunciación siga brillando en el cenit, como un signo de lo alto, para indicar que su trayectoria sobre el campo humano no ha terminado aún, y que continúa en cierto modo influenciando el destino de millones de almas sencillas que buscan en el vino fuerte de una poesía revolucionaria y combativa, la euforia y la energía que necesitan para cumplir su destino, o la visión de un triunfo siempre presente y a la vez siempre fugitivo, que no logra detenerse y fijarse en el tiempo.

Los implacables años no han paralizado el aliento de una poesía de fuerza expansiva que, como toda obra humana es suave, elemental y tierna al aparecer como capullo, y va tomando luego solidez y consistencia, hasta formarse totalmente, impregnada por el zumo de terribles mandrágoras, y volver las espaldas a los moldes comunes del arte, para manifestarse como una expresión de la rebeldía humana y la fuerza de un espíritu amante de la libertad, celoso de los dones divinos que se otorgaron al hombre desde su nacimiento, y que son por esto irrenunciables: la libertad, la justicia, la igualdad, el derecho al disfrute de la tierra, la anulación del estigma bíblico que convirtiera a la raza de Caín en una raza esclava y sufriente, vagando sobre la tierra sin porvenir y sin contactos con la altura, sometida a la vida inferior de la tiranía y la esclavitud.

Razón de la Indestructibilidad Frente al Tiempo

La concurrencia de todos estos elementos hace que no sea de difícil explicación esta capacidad de sobrevivencia que desafía al tiempo, y que hace de esta poesía un bronce eterno, sin pátinas, resquebrajaduras ni deterioros, en que la tersura del estilo se hermana a la virilidad del pensamiento, para formar una construcción armoniosa y henchida de calor casi sobrenatural.

Al emprender la auscultación del presente se encuentra que no hay hombre que no sienta todavía, aun dentro de la confusión, el tumulto y la desintegración de los tiempos modernos, palpitar en las estrofas de Díaz Mirón un anhelo superior, un sentimiento de liberación que, sin irse por las rutas de la abstracción, sin fugarse de la realidad terrena, hace palpitar en toda su intensidad el aliento de la más alta y esclarecida dignidad humana.

Y es así, indudablemente porque hay en Díaz Mirón un sentido social que perdura, a pesar de que la expansión de las ideas modernas, el acondicionamiento social del hombre en el terreno de la convivencia, las nuevas conquistas del presente, podrían haber apagado o amenguado el eco lírico, y atenuado la fuerza rebelde, sustancia y espíritu de esta poesía singular.

Resalta dentro de esta realidad el hecho de que la voz del poeta no está sujeta a una consigna, no busca cubrir un momentáneo programa, y por eso más que por otra cosa, tiende a la eternidad. La continuidad de su existencia está en razón de la humanidad fecunda que impregna toda su obra, y que aflora a la superficie y se vuelve expansiva, y se dilata sin artificiales detonancias, con equilibrada frescura que no excluye, no obstante, su origen volcánico, su orgánica violencia que rompe cadenas en la zona del espíritu y en la corteza terrestre en donde la injusticia hace irrupción y forma islotes de desesperación y tragedia.

Palpita en él el profundo dolor humano, visceral, irreprimido, del paria, del abandonado, del oprimido, del desposeído y desvalido y sediento de justicia que busca en vano tender un puente entre su angustia y la calcinante indiferencia o el despiadado gesto aniquilador de una sociedad incomprensiva.

Pero su actitud, no obstante el terrible acento de liberación encarnado en ella, está más allá del gesto del demagogo, del ademán del subversor, de la irrealidad del profeta o la teórica brutalidad del constructor de mundos ideales, del utópico creador de falansterios y fantástico extirpador de la injusticia y la iniquidad.

Por mucho que ame al pueblo, por mucho que venga de su entraña y por mucho también que haya explorado en toda su angustia y su dolor, el pueblo no alcanza a absorber y diluir esa vigorosa individualidad. Díaz Mirón tiene un punto de apoyo a su perennidad precisamente en eso: en que no se diluye y pierde entre la multitud, sino se afirma y crece junto a ella, no sobre sus hombros a la manera del oportunista y el político, y va agigantándose con sus impulsos, elevándose al par de sus necesidades y sus aspiraciones, muriendo en ella, viviendo en ella, siguiendo en el tiempo su voz y su protesta, su dolor y su lucha.

Individualismo y Multitud

Fruto de un tiempo individualista, en que la capacidad del conductor, del líder, del manumisor, se impone a la masa para obligarla a abrir caminos y a vencer circunstancias y a sobreponerse a la fatalidad histórica, Díaz Mirón se identifica a la multitud pero no se somete ni se entrega totalmente a ella, hasta quedar deshecho, impalpable, entre su vertiginoso torrente.

No busca jamás halagarla ni seducirla. Su fuerza ante ella radica

realmente en esa actitud de no plegarse, de no someterse, de no renunciar a su individualidad. Representativo auténtico de su momento histórico, conoce que es el hombre el que construye y edifica, con el auxilio de la multitud, pero que ésta no sabe sino destruir, derribar, incendiar y aniquilar.

Entiende que la misión del conductor social es la de encauzar esa fuerza destructiva para convertirla en elemento constructor, origen de formas superiores, de realizaciones trascendentes en su estructura y su esencia. Es por eso que no busca remover los turbios sentimientos de la venganza ni explotar los sedimentos del resentimiento y el encono, ni hacer estallar la cantera de las pasiones, sacando a flote el oscuro producto de los odios acumulados.

Habla con el acento desgarrado pero altivo y fuerte, y hace entrever al alma acongojada del paria el camino en llamas de la liberación. No lo incita con vehemencia exagerada a seguirlo. No lo lanza al precipicio, a la manera de un provocador vulgar. Hay mucho, en su poesía, de generosa docencia, de noble y enternecido magisterio, en cuyo fondo palpita esa individualidad que no entiende sino las soluciones individuales, que busca acercar a la multitud al modelo de los hombres señeros, para que ella vaya tomando de allí un nuevo espíritu que la forje y la prepare en grado mejor para el conocimiento y la libertad, para el sacrificio o la manumisión total.

Hay algo así como una interpretación fatalista en esta su visión personal de la libertad. Su misma fe en ella, el concepto peculiar que de ella posee, lo hace pensar que un momento dado llegará por sí misma, mediante su propio impulso, inevitablemente, a iluminar la vida de los hombres, a encandecer los espíritus sometidos, a reintegrar y confortar la vida desgarrada y terrible, y a cumplir entre la humanidad su misión redentora irrenunciable.

Todos estos elementos de su poesía, toda esta robusta virilidad, la toma de su propio medio, de su tiempo en el que un depurado humanismo florece junto a un heroico y obstinado sentido individualista, compadecido de la tragedia humana y deseoso de una grande, luminosa palingenesia de la humanidad, y poseído de un vivo sentimiento revolucionario que trata de dar realización y vida a estos conceptos.

Corrientes de Rebelión en la Poesía

Del ambiente externo le llegan también fuerzas que completan la tónica de su poesía y le dan perfección y acendrada capacidad humana. Todo el calor de la época revolucionaria le penetra y va fortaleciendo, animando, dando alas a su pensamiento y su inspiración. De la Europa culta, con la ideología monárquica desintegrada y en plan de surgimiento

democrático, vienen a América fuertes corrientes de rebelión, y suscitan amores más deleitosos, profundos y encendidos hacia la libertad.

La formación juvenil de Díaz Mirón está impregnada de ese sentimiento, y todo, desde la irradiación de la propia tierra hasta el influjo foráneo, incide en su temperamento y su cultura para dar fuerza a su poesía, espontánea como un río, impetuosa y repleta de violencia.

Han caído tronos por todos lados, e inclusive sobre la propia tierra mexicana la democracia ha afirmado en sangre de emperadores su fortaleza y su poder. En los últimos tiempos ha sido Maximiliano de Austria el que cayó abatido sobre las arenas de la tierra rebelde. Antes el impulso democrático ha hecho caer de espaldas sobre la historia el cadáver de otro emperador fugaz: Iturbide.

Viene, pues, desde los propios días de la independencia este aliento y este acento liberal y fecundo que impregna todo el territorio mexicano a la hora del nacimiento, crecimiento y surgimiento, como una poderosa fuerza espiritual en marcha, de Salvador Díaz Mirón.

Receptivo como nadie, percibe todas estas influencias en lo más sensitivo de su alma, y aun cuando desdeña o no quiere, por escrúpulo de artista puro, referirse en concreto a hechos de la historia, y sólo de vez en vez muestra el espectáculo del hombre desgarrado o perseguido por los sistemas autocráticos, despiadados y anti-humanitarios, toda su fuerza ideológica está afianzada en el campo de las nuevas ideas.

Visión y Deslinde del Hombre Frente a la Vida

Esta sinceridad artística es uno de los aspectos que dan una fisonomía autónoma y un esclarecido vigor a la obra del bardo. Deja para el periódico o la tribuna, para el panfleto y para otros medios más realistas de divulgación, la tarea de expresar su pensamiento de cariz político o sus teorías sociales, o sus ideas acerca de la integración nacional o el proceso de estructuración mundial.

Pero su poesía no la mistifica ni la deteriora con la interpolación de temas o motivos de esta naturaleza. Apenas si sabe mostrar, con su acostumbrado vigor, la fealdad brutal de los hechos y sus atroces consecuencias. Es en esto sobrio y elegante. No le interesa, para nada, el hombre con una bandera en las manos, el hombre que hace política, el que asiste al círculo o participa en ruidosas manifestaciones. Para él el sentimiento de este hombre en algo está desintegrado o desfigurado, y constituye como la negación de su propia humanidad.

Desconoce o anhela desconocer el poeta, al “animal político” que viene desde Aristóteles y va forjando su propio destino y el de sus semejantes a través de la adhesión a un caudillo o de la persecución de una idea fugaz o una esperanza imprecisa, sumamente vaga, como lo son a pesar de su

aparente realismo, todos los conceptos políticos. En esto puede juzgarsele a la manera de un ácrata que no considera sinceras ni legítimas estas manifestaciones del hombre.

El dolor, el sufrimiento humano originado en estos motivos no tiene para él un valor específico, y si alguna vez lo trae a sus estrofas no es atribuyéndole un determinado signo combativo sino atendiendo nada más a su condición de producto humano, olvidando por completo su origen o sólo mencionándolo al soslayo, como parte del examen extensivo del drama íntimo que describe.

Dentro de su filosofía sólo cabe el hombre como entidad dolorosa, con dolor arraigado y originado en otras fuentes que no son las de la política, en donde la ambición enturbia la pureza de la expresión humana. El hombre que sufre en la búsqueda de un objetivo político o social bien definido, en la satisfacción de ambiciones materiales, no lo conmueve como signo humano del dolor, más que incidentalmente, ya que su drama es fuente de inspiración y motivo para resaltar el valor de preciadas expresiones.

Individualista por excelencia, juzga y gusta de examinar el hondo drama de la humanidad, partiendo de lo pequeño hacia lo grande. Aun cuando se refiere, con total y sincero quebranto, a la tragedia de las multitudes, a éstas no las toma sino como objeto de integración poética. Individualiza, por otra parte, cada situación para dar mayor perfil y más vigorosa imagen a su concepción. No importa por qué motivos sufra el hombre recluido en un calabozo. Pudo haber sido el parricida, producto de una sociedad mal organizada; el ladrón o el desertor perseguido por la violencia social; pudo haber sido el obrero, cogido de lleno por la maquinaria de la injusticia, o el perseguido conductor de una noble bandera. Los caminos por los cuales haya llegado a esta situación le interesan poco, casi parece esquivarlos, o sólo los refiere como incidencia. Le duele a él, y esto es lo que capta, eso aprecia en toda su intensidad, una individualidad deshecha, con las fuentes de la vida cegadas, con la libertad mutilada, y hurtado ferozmente al calor familiar.

Comprende el poeta la intensa tragedia de este Prometeo encadenado a un prosaico muro, desorbitado el ojo y el alma fugada del cuerpo, que ve transcurrir las horas sin esperanza, y que gime, a pesar de su rudeza, por la pérdida del don inspirador ypreciado de la libertad. En este aislado dolor es que inspira su grito el poeta, porque es el dolor que más hondamente le penetra, el dolor accesible para él, como fatalidad y destino, como desgarre y laceración involuntaria, y no como búsqueda afanosa, en cierto modo segura, que al encontrar su objetivo sentirá atenuarse el sufrimiento por la visión de algún logro real, que podrá tener validez hoy o mañana, pero que podrán disfrutar los mismos que forjaron el destino, o los que vengan atrás, en las filas ardientes del gran desfile humano.

Sin ser derrotista, y sin absorber más que en mínimo grado la corriente pesimista de los filósofos sombríos que florecían o estaban de moda en su tiempo en la vieja Europa también convulsionada, Díaz Mirón gusta poco de los himnos al vencedor. Y no cree, ni se rinde jamás a ella, en la fatalidad biológica de la vida entregada totalmente al más fuerte. Canta, en cambio, con vigoroso acento profético, con voz henchida de magia, al dolor abatido y desesperado, a la derrota total del hombre, al sacrificio sin objetivos o con objetivos superiores al alcance de una mentalidad poco desarrollada como es la del hombre común degradado en el sufrimiento. La totalidad del dolor humano lo conturba y hiere más hondamente, en razón directa del abandono y el desaliento del hombre. El único vencedor que lo seduce y lo atrae es el altivo vencedor de sí mismo, el que en medio del dolor impuso su orgullo, y lo levantó como una bandera incendiada, en lo más alto de su noción de humanidad.

Su dramatismo es expresado en exacta medida, sin ser por eso menos altanero y potente, y constituye uno de los caracteres peculiares de su poesía.

Su temperamento robusto se revela precisamente en esa dimensión correcta que imprime al gesto dramático, y en la facilidad con que elimina todo elemento declamativo, toda actitud exagerada inútil, parasitaria dentro de la poesía. No grita a la manera de un histérico, ni es su voz la del energúmeno o el endemoniado. Es voz humana que se deja oír, tumultuosa pero sin alarde, con naturalidad y eco propio, robado acaso a la propia inquietud, al propio espíritu y al propio corazón de los hombres.

Es por eso que se le comprende, aun en estos momentos de más acentuado desconcierto y más perfilada tragedia; y es por eso que su sencillez impregnada de fuerte dramatismo, perdura a través de tantos años, llenando a los hombres con la visión de sí mismos, de sus protestas y sus sueños, de sus sentimientos más nobles y caros, de sus más elevados y amorosos pensamientos.

El Poema Permanente de El Salvador

Por ALICIA SANTAELLA

No conozco El Salvador. Y sin embargo, se me hace que lo conociera. Que hubiera andado alguna vez por senderos de su tierra tropical, serpenteantes entre quebradas cubiertas de malezas, o junto a cercas de brotones, a la vera de peñascos erguidos.

Se me hace que me he cobijado a la sombra de una ceiba centenaria, con sus flores rojas y el adorno de sus piñas, allí donde se unen en el lindaño de la carretera, el camino principal con el simple camino aldeano.

Todo me resulta familiar. El caserío color oro, ahuecado a los pies de cerros bermejos. El ojo de agua que viene calladito por entre bambúes de gruesas cañas nudosas, desde su cuenca labrada en el vivo talpetate. Los árboles de la huerta: papayos, naranjos, paternos, anonos, aceitunos y cocoteros. Y el plátano de hojas lucientes.

Y sobre todo el amate. Arbol sagrado del campo salvadoreño, bajo cuyas ramas transcurre la vida del campesino. Parece

que lo estoy viendo, en el centro del patio, junto a la casa de techo pajizo, como un centinela. A su amparo, casan, procrean y mueren hombres y animales. Es amplio y extendido cual regazo materno. Tiene vivencia de alma telúrica en sus hojas y en sus flores. Está allí, manchón permanente en el paisaje centroamericano, con fondo de montañas azules. . .

Todo me parece conocido. Hasta creo haber andado alguna vez, en pareja con otra muchacha, por el camino de la quebrada. A la orilla del río que va rodando entre breñales, encajonado en doble seto de piñas que hermosean los bejucos de campanillas y de chonchos. Por ese camino sombreado por ramas de paraísos, bajo un cielo teñido de carmín, revivo mi vuelta con el brazo en alto, sosteniendo sobre el yagual el cántaro de barro, ennoblecido por el agua cantarina. He marchado en busca del líquido cristalino con el paso tranquilo de las muchachas del país. Tan paciente y serena como ellas,

con un dejo de aquella tristeza incurable de raza indígena modelada en mi rostro; que tenía entonces el color del cántaro y de la tierra.

Me he sentido zagala de largas trenzas adornadas con cintas de colores, caídas sobre la espalda. He llevado la enagua recogida en pliegues sobre la cintura y los pies desnudos. Se ha calcado el refajo en mi cuerpo al bañarme en el agua fría de la poza. He jugueteado sola y libre como los pájaros, enamorada de las torcazas. Y al igual de las muchachas nativas he tenido timidez de mi cuerpo joven, y he andado con los ojos negros obstinados en el suelo. Callada y dolorida, con dolor de siglos y de ausencia. Dolor que emanaba de la voz sin risas y del canto sollozante...

He estado en el centro de una tormenta tropical. He mirado agruparse las nubes color ceniza, he oído el retumbar del trueno prolongado desde el espacio. He visto el cielo de luto iluminarse con el haz de los relámpagos, electrizando el ámbito con zigzagúeo de brillo intermitente.

Me ha impulsado el viento ululante e indómito, y me ha estrellado contra el furor de la lluvia que se torna torrencial, y que amenaza bajar desde lo alto de los cerros, en torrente o diluvio sobre los valles.

Y he sido yo también una mujer de El Salvador.

Una mujer que se ha adentrado no sólo en los campos, sino en las calles de sus ciudades, y en lo hondo del espíritu de sus gentes. Una mujer que se ha impregnado del exotismo de las costumbres, de la certidumbre de sus gritos pueblerinos, del rumor de su trajinar ciudadano, y que ha salido de allí con el convencimiento de una tierra y de un pueblo que tienen color, vida y esperanzas. De una ciudad y de un pueblo que han estado siempre a través de los siglos, en permanente y constante ansia de avance y progreso.

Y todo esto lo he alcanzado sin haber partido de Santiago de Chile. De este

Santiago del Nuevo Extremo, aquí al confín de América.

Es el milagro de haber viajado con los libros salvadoreños. Con sus escritores: Hugo Lindo, Napoleón Velasco, Arturo Ambrogi, Salarrué, y tantos otros. Milagro de esa proyección que ha hecho surgir en cada palabra, en cada frase, la imagen genuina de El Salvador, país de clima tropical, de hondonadas urdidas con grama húmeda, de horizonte recortado por montañas policromadas, de bambúes y cafetales, cañaverales, bálsamo y añil.

Claroscuro de El Salvador que vemos reflejarse en las pinceladas de Arturo Ambrogi. Este cronista salvadoreño surgido con el modernismo en el instante preciso en que las letras universales se alejan de héroes y ambientes aristocráticos, para adentrarse como reacción al ambiente burgués y natural, vive el minuto de su tierra, íntegra, absolutamente. Lo vuelca en una prosa ágil y fresca, donde los tipos populares alcanzan intensidad, nitidez y soltura. Sobre todo en *El Libro del Trópico*, Ambrogi revela el existir campesino con intensidad de ritmos, sonidos y colores, en un revuelo impresionista que destaca los individuos.

Hay galanura y reciedumbre a un tiempo en el perfilado sensible de sus cuadros costumbristas. Vemos y sentimos en ellos el desgarrón de la pobreza que anula aspiraciones. Pero que dignifica el alma. Los encontramos sinceros, pasan ante nuestra captación con la profunda rapidez de lo auténtico.

Allí están, Bruno, el rapaz del cariño sano que huye por entre cafetales hasta su rancho de manchas pajizas. Ño Guzmán y Ño Chomo, comerciantes clandestinos instalados en el corazón mismo de la montaña, en lo más hondo del despeñadero, casi revueltos con los zarzales e incrustados en los troncos de los barillos. Pendientes de la sacadera que destila el chaparro y cuyo aroma acre parece fundirse en el aroma de las hojas de guarumos. Hombres sin ley, arrojados por el hambre a los breñales de la montaña.

Y por contraste moral, el cura del pueblo, de sotana raída color musgo, repitiendo impenitente siempre las mismas oraciones de su devocionario, frente a un telón de cruces blancas y negras, allá en la tarde del cementerio. Y el Jefe de Estación con su jardín diminuto, trazado apenas en un cuadrilátero, pretendiendo aumentarlo en las botijas desportilladas. Palpamos la belleza pristina de los geranios y mosquetes, de las albahacas y madresevas. Humildes como su dueño. Olorosos, multicolores.

Las figuras de Ambrogio parecen llamear al circunscribirse en la viejecita a quien creían bruja. En esa viejecita que no falta en ningún pueblo, desdentada, llena de arrugas, sin edad y sin futuro. Abuela solitaria que no teme a los muertos, porque quizá se sienta muy próxima a ellos.

Junto a estas imágenes pueblerinas, como oposición de raza y de siglos, no podemos dejar de imaginarnos repercutiendo en lugares perdidos, a través de senderos abiertos entre quiebres, a la sombra de platanares y cocoteros, el paso corto y trotón de las indiecitas. Color de noche en los ojos y en el pelo. Color de barro en la cara. Color de barro en las manos que portan canastos con huevos, con gallinas o aguacates verdes y lustrosos. Indias de pañuelo a la cabeza, vestidas de azul, que sin duda se llamarán María. Porque casi todas las indias salvadoreñas responden al nombre de la Virgen. . .

Las siluetas bosquejadas toman vida y se mueven. Sienten, sufren, aman y olvidan. Forman parte del ambiente, se recortan contra el fondo y nos hacen sentir la sensación profunda de que las reconocemos, allí en cualquier lugar, de lejos o de cerca, donde se hallen.

Adentrarnos en los pueblos que pinta Ambrogio es marchar así con él por las calles de barrio, frente a las Iglesias. Es entrar al Mercado, humedecer las manos acaloradas en la pila de la plaza, llenar el cántaro de agua fresca. Saludar en el Cabildo al Alcalde y al Secretario.

Hablar con el herrero, y con el boticario, y con el barbero cosmopolita, y con las comadres sentadas a las puertas en acecho del chisme menudo. Es estar en los rincones donde parece haberse aposentado el tiempo, descascarando las paredes pobres, las imágenes sagradas, las tejas pardas.

A través de la lectura nos vamos por caminos abiertos, entreviendo los ranchos de paredes recubiertas con palmas secas de coco, entretejidas y aseguradas por mecate de plátanos. Hacemos alto con las carretas en los pilones. Nos saluda el Calero, recio y macizo como un tronco de cedro. Se descubre el labriego que vuelve de regreso con la cuma bajo el brazo, aquél que saca del cofre un viejo acordeón y es dichoso con él después del trabajo, cuando el sol pinta el polvo y tiñe los gruesos troncos. Y nos dejan también su saludo los aporreadores de arroz, en la hora dorada del mediodía. Pero apenas si nos miran las mujeres que al amparo de las solanas trituran el nixtamal, o los pequeños desnudos que se revuelcan en el polvo del camino, o el pescador que adivinamos en el río arrojando su atarraya, desplegada en círculos sobre la cabeza.

Somos espectadores y actores a un tiempo en el vasto panorama de la vida campesina salvadoreña. Donde todo abandono y desesperanza están en las cosas, no en los seres. Porque los hombres, felices en su humilde rincón no sienten ni desidia ni impaciencia. Viven, alientan, y eso les basta.

El Libro del Trópico es más que un libro de crónicas audaces, vigorosas, deslumbrantes a veces, serenas otras, hoscas algunas, llanas las más, intensa, pletóricas. Impresiona cual si el ambiente se hubiera metido en realidad en la pluma de Ambrogio, exprimiendo en ella la idiosincrasia y el destino de todo un pueblo. El Salvador tiene que ser esa campiña llena de luces en los amaneceres, incendiada de sol y de calores en el mediodía, y nacarada y translúcida en los crepúsculos. El Salvador ha de tener esa

gente que desfila por las páginas con sus problemas, sus quejas y sus silencios.

No puede ser más que como aparece aquí, en este libro de su campo, con un fondo permanente de montaña bermeja, con las ceibas cantadas por los poetas, y con el amate protector y la chicharra cantarina, y la pareja de peretetes en los jardines tropicales.

Con sus costumbres, sus aromas. Con el fuego de su calor, y el alivio de sus temporales, y el trepidar de la lluvia.

Y a través de Ambrogi, llegamos también a El Salvador ciudadano. Al capitano. Al de las calles asfaltadas, de los gritos civilizados y las necesidades apremiantes.

Pues *El Libro del Trópico* nos conduce insensiblemente a *Muestrario*.

Descarnado en algunos aspectos, siempre fuerte, siempre fiel. *Muestrario* nos acerca a un país en formación. A un país americano, en el cual los años transcurren tan a prisa que, de pronto, casi sin advertirlo, van siendo historia.

¿Quién puede escapar al hechizo de ese capítulo que titula "Los ruidos de San Salvador"? De su lectura surge la ciudad que fue. Aquella que amanecía con el llegar de los lecheros y el tañer de las campanas de Santo Domingo. Era la época de las cocinas a leña, de las diligencias hacia el puerto, a Santa Tecla, a Cojutepeque, de los faroleros negros con escalera al hombro y de encendedor de gas. Años de comida a las seis de la tarde, de retreta en el Parque Central, y de un silencio provinciano que llegaba a la ciudad con las campanas de ocho en la torre de Santo Domingo y Catedral.

Ciudad casi sin ruidos aquella. Ciudad de serenos. De tinieblas nocturnas, callada y tranquila.

A esa visión patriarcal de San Salvador, contraponen Ambrogi el rugir de los sonidos de la ciudad de hoy.

Gustamos en la palabra del cronista, sesentón por lo demás en ese entonces, una nostalgia de cosa ida, y un deseo de remozarse comparando.

Con sus palabras llegan el bocineo de

los autos, de las camionetas, de los camiones. Nos gritan los pregoneros:

—La quéé...zaaiilláa.

—¡La lechéé!

—¡Diario Nuevo, de hoy!

Pregones que se renuevan al mediodía. Y que parecen confundirse en nuestro espíritu con el sonido de los pitos en las fábricas. De las campanas en las Iglesias. De las sirenas, de la muchedumbre.

De ese conjunto de sonidos que aturden a Ambrogi, resalta la ciudad salvadoreña. Con melancolía se aleja El Salvador de antes. Se lo llevan los recuerdos trazados por la pluma del periodista que capta el momento, y del escritor que lo vive.

Más que de dibujar, trata Ambrogi de alentar las imágenes y los seres. Como si el hecho de haberse marchado con una época, diera a los personajes una fuerza imponderable que les permitirá sobrevivir en el pensamiento y en la sensibilidad de su pueblo. Allí está el Afilador. Es un brochazo que identifica a ese hombre anguloso, chupado de patillas, sin bigotes, concentrado y seco. Con nombre puesto a su semejanza. El afilador salvadoreño que se fue con su grito, se llamaba Weyler. No lo olvidaremos.

Como tampoco podremos olvidar a los mecapaleros. A aquellos individuos que parecen haber concluido en todas partes, y que se llamaron por otras tierras de América, esportilleros o changadores. Con los ojos de Ambrogi vemos cruzar por las calles nuevas de San Salvador, a Bailón y Peche Jesús, casi perdidos bajo el peso de un voluminoso ropero antiguo de caoba y de luna, tallado y sólido como su época. Cruzar y alejarse. Del asfalto los han echado las fuerzas del progreso. Hasta hacerlos concluir un día, dormidos para siempre, con la cabeza sobre su guangocho, en el rincón de un mesón cualquiera.

¡Cuánta melancolía en las páginas de *Muestrario*! Fueron escritas en el instante preciso de vivirlas. Tienen por eso sabor de cosa auténtica, sin infiltraciones extrañas. Llega un momento en que la

crónica da paso a la página imperecedera de la literatura salvadoreña. Y es cuando la fuerza expresiva derrama todo su caudal en las palabras. Como en las evocaciones de la Fiesta de Agosto.

Aun sin haberlos visto nunca, la marimba chapina y el Panorama de don Camilo Libiero se presentan a nosotros con toda la emoción de lo popular, de lo provinciano. Parece que hubiéramos aguardado alguna vez la llegada de los indiecitos que venían a pie desde Guatemala. Vemos y escuchamos la música primitiva, con sabor a chicha y olor azucarado. Se destacan las caras herméticas e inexpresivas de los indios tristes del Petén. Nos sobrecoge el temor de verlos irse para siempre, con su agua enchilada y el totoposte duro y seco. Pero enseguida, nos entusiasmos nosotros también con el Panorama.

Jinete en una mula alquilada, vemos al italiano, artista en su género, llegando de Santa Ana a poner una ternura pequeña y honda en los corazones cándidos de antaño. San Salvador se regocija con las palabras recordatorias de Ambrogio. La remembranza llena la noche lejana. Aquella en que la acera frente al Cabildo Quemado se llenaba con los ecos del organillo. Aquella en que, ¡por fin!, después de un año de espera, las vistas volvían a enajenar a los pequeñuelos abismados en su contemplación. ¡Oh siglo nuestro de cine y televisión! ¡Cómo sentimos que la sensibilidad se estruja con la lectura de la diversión inocente! Porque no es sólo la visión del espectáculo lo que nos transmite Ambrogio, es la vida misma, palpitante, crédula, esperanzada. Son tipos y costumbres con ajejo placer de sensaciones, que ya no podremos gustar ni en San Salvador ni en parte alguna. La Marimba y el Panorama tuvieron su época. La época que Ambrogio transcribe.

Aquí a lo lejos, sin más conocimiento que el de la lectura, el alma percibe todo cuanto el escritor dejó en el cronista. La pincelada, la sencillez, el aliento, la espontaneidad y el arte, son matices que hacen

perdurable la vivencia de *Muestrario*. Realidades de campo, de ciudad, de elevación espiritual que definen no sólo un instante en la vida literaria salvadoreña, sino la naturaleza misma de El Salvador.

Esta impresión que nos sobrecoge ante la prosa relampagueante y coloreada de Ambrogio, se desprende de muchos otros escritores salvadoreños. Cual si ese país, casi isla dentro del continente, enmarcado apenas con un trazo entre cordillera y mar, se metiera de rondón en el ánimo de los suyos, y dejara allí su marca indeleble. La variedad de su aspecto físico en que montaña y volcán parecen abrirse para dejar paso a la tierra fértil, el clima cálido que humedece las tierras llanas de la costa y se torna templado en las alturas, la rica belleza de su flora exuberante y pródiga, hacen de este país pequeño una madre grande para sus hijos. Cada rasgo del terreno accidental está allí, en las páginas de Napoleón Velasco, de Salarrué, de Rivas Bonilla, de Hugo Lindo.

La sencillez de los temas, o la grandeza anímica de los personajes se encuadran en el ambiente autóctono. Aunque el autor pretenda huir de él. Aunque quiera disociar la labor literaria de su recóndita amarra a la tierra.

Por ese apego consustancial con lo nativo, con el sol canicular, con los zopilotes, con los barrios tranquilos ornados de naranjos, de cocos y amates, junto a jacales, entre aldeas de nombre indio, donde la superstición tiene tanto de fanatismo primitivo como de hondura católica. Por esa afición a lo propio, la literatura salvadoreña sale de los límites del país diminuto y lo agranda, y lo expande hacia el orbe entero. Tornándolo enorme en penetración espiritual y arraigándolo a lo lejos, hacia lo desconocido, hacia lo materialmente inconquistable.

Con calor de guaro primitivo. De licor rudo que emborracha al pueblo entre la sed de fuego del clima tropical.

Del guaro que da nombre a un grupo de cuentos de Hugo Lindo.

Cuentos de sabor áspero como el licor. De rudeza ingenua y de cálido sentido

humano. Relatos en que los seres tienen consistencia y fortaleza. En que las pasiones primarias desbordan de emoción y ternura recias. Y donde hombres y mujeres padecen con la aspereza de sus problemas, producto y resabio de ancestrales herencias.

En las piezas de los mesones la vida va hilando su acción diaria. Tiene la filosofía aplastante del miserable y se encorva al cúmulo de dolores que debilitan a los seres y envenenan sus sentidos. En esa vida las esencias más tenues toman extraña importancia. Semejan identificarse con los rasgos de los hombres, con el barro de los ranchos, con la tierra agrietada, con el aire sofocante. Y es que Hugo Lindo capta el más leve matiz de los aromas. Leyéndolo, se huele en la tarde el vaho inconfundible de la tortilla de maíz golpeada secamente, una y otra vez, y cocida en el comal de barro. La bocanada de humo fétido que exhala el tabaco barato. El olor de los frijoles cocándose en la olla, mientras el sol angosto mete su rayo largo por la ventanuca del rancho. El perfume de esperanza en el grano de milpa, al avanzar del invierno.

Los efluvios surgen de todas partes. Bajo el amate que ya nos acogiera en Ambrogi. Al resquemor de celos primitivos. Tras la natural entrega de hombre y mujer, sin complicaciones, casi fatalista.

En *Guaro* y *Champaña* trasciende un husmeo sutil que rezume tierra y alma. Los campos se mueren aquí de sed, como los hombres. Hugo Lindo compara permanentemente ese arraigar hondo de hombre y de pueblo. Por momento los seres son como palos de pito, o como jocotes jobos, o como cepas de piña desfalleciendo al sol. Y por otros, como brotes nuevos que se darán en cosechas. Hombres y tierra se necesitan y se apoyan, se complementan y se prolongan hacia el infinito en uniformidad de raza y de nación.

Hugo Lindo tiene impactos que sobrecojen el ánimo del lector. Profundiza los personajes de sus relatos con una sensi-

bilidad que los acerca a nuestra ignorancia, preparándonos para recibirlos íntegramente. El Salvador alienta en estos seres de vida primaria, en aquellas mujeres que gustan plenamente el instante y en las cuales el hijo es apenas el accidente que encadena sus vidas. El indio salvadoreño se recoge en las páginas con toda su humildad y todas sus proyecciones. Lo palpamos, intuimos su pesimismo, su dolor y su pequeña felicidad. Amores y odios nos revelan la naturaleza de una raza que ha filtrado tanta de su idiosincrasia en las repúblicas de América Central.

Pero el temperamento de Hugo Lindo no puede circunscribirse. Su inquietud, su valor emocional, nos muestran también en sus cuentos a El Salvador universal. Al que tiene problemas y sentimientos comunes a todos los pueblos. Son relatos en los que campea una sensibilidad profunda, y en los que asoma de pronto, la chispa intencionada del escritor. Narraciones en que personaje y ambiente parecen incidir en un contenido humano que vivifica la relación. *Champaña* logra sin duda la brillantez del licor y ese burbujeo que realza la copa de cristal. Bullen de vitalidad y aunque permanentemente el autor juega con ellos, cual si pretendiera hacerlos intrascendentes, los cuentos se encargan de tener, además del brillo, la consistencia que regusta el sabor del champaña. Los seres adquieren universalidad y se tornan permanentes. Quizá no estén en verdad circunscriptos al terruño patrio, como adelanta Hugo Lindo, pero tampoco dejan de estarlo. Su ubicación no es de índole geográfica, sino de analogía humana. Por ello, *Champaña* pudo hacer con *Guaro* un libro de relevante contenido, en que tierra y hombres se identifican y se proyectan.

Junto a la imagen seráfica de Sor Juana de la Pasión, enredado en el cuento de Navidad que vuelve niño a los hombres, *Champaña* estalla en el harén deshidratado de Abn Al Juschid, o en el ensueño de mar y roca del escritor de alma recia y dulce. Al igual que *Guaro* se

angustia con ese sector de pueblo que bulle en el muelle de Cutuco, en el conventillo Las Delicias del puertecito La Unión, en el rancho del difunto Pedro Ushap o en el mostrador de la Soberana, con la embriaguez de Toño López.

De cualquiera de estos lugares, ¿por qué no?, puede saltarnos a las piernas un pobre chucho sin nombre. El mismo que forma el fondo y el personaje y la esencia del libro de Rivas Bonilla. También en *Andanzas y malandanzas*, tras la inquietud de un perrillo hambriento, alienta todo un pueblo.

La angustia de la miseria viva, se dulcifica con cantos de grillos y olor a flores de chupamiel. Aire de poesía nueva zumba en el racho pajizo, en la mujer de raza pipil que palmea la tortilla, quiebra el nixtamal, o lava los trastos de cocina, y en el campesino en cuclillas que afila una cuma, o en los zipotes medio desnudos que se bañan en el río, bajo el calor del sol.

Poema rústico que disimula el dolor resignado y la queja apenas insinuada, con ese afán persistente de vivir, aun en la agonía de la pobreza, entre burlas, chanzas e inquietudes. Vivir de cualquier manera, pero vivir, porque también viven la tierra reseca, los troncos de izote, las pencas de piña y el matorral, y el amate viejo y sin hojas. Solo. Intocable.

Ansia de perpetuarse, de continuar. Mientras la tierra sea tierra, y el horizonte esté allí, entre colinas azules, y las palabras digan de sol, de lluvia, de ansia y de verdad.

Desde aquí, tan lejos, siento esa necesidad de ser, de existir firme sobre la tierra, como el poema permanente de El Salvador. Poema que nos da la medida de su ámbito y de su pueblo vueltos color, vida y esperanza.

Santiago de Chile, 1957.

España Reduce Asignaturas en el Bachillerato y Aumenta Horas en Algunas Materias

Por LUIS RIVAS CERROS

Esta inquietud en el campo de la educación se acentúa visiblemente en el sector del bachillerato. Es un movimiento bastante generalizado. Por ejemplo, ahí nomás en Francia muchos educadores están manifestando su desacuerdo por el ciclo que nosotros llamamos "Plan Básico"; piden el regreso al bachillerato clásico y crear, por otra parte cursos preuniversitarios. Así, dicen, el joven está en condiciones de mayor madurez para determinar con más claridad sus vocaciones, aptitudes profesionales e intereses verdaderos.

* * *

Nos interesa muchísimo saber si la gran Alemania se ha lanzado a la modificación de su enseñanza media. Mientras nos llegan los informes del caso, damos la noticia de la reforma que hoy se decreta en España:

El Sr. Ministro de Educación, en declaraciones sobre el particular, ha dicho que en las reformas se respetan las líneas generales de los estudios del Bachillerato, "que se reducirán las vastísimas materias sin modificar la intensidad de los estudios".

Eso a primera vista parece una contradicción, pues, ¿cómo es posible que un recorte de asignaturas no traiga concomitantemente un menor esfuerzo del estudiante? La verdad es que si por un lado disminuyen materias, por otro

aumentan horas en otras y tiempo de estudio en el Colegio donde el estudiante desarrollará bajo la vigilancia del prof. labores concretas.

He aquí las reformas en un cuadro juntas con el plan aún vigente.

	1er. CURSO		2º CURSO		3er. CURSO		4º CURSO	
	Plan Vigente	Plan Futuro						
Religión	3	2	2	2	2	2	2	2
Español	5	6	3	6	3	0	3	3
Latín	0	0	5	0	4	6	3	3
Geog. de España	0	6	3	0	0	0	0	0
Geog. Universal	3	0	0	4	0	0	0	0
Historia	0	0	0	0	3	0	3	6
Matemáticas	3	6	3	3	3	3	3	3
Física y Química	0	0	0	0	2	0	2	6
C. C. N. N.	3	0	2	0	0	6	0	0
Idioma Moderno	0	0	0	6	2	4	3	Repaso
Filosofía	0	0	0	0	0	0	0	0
Griego	0	0	0	0	0	0	0	0
Física	0	0	0	0	0	0	0	0
Química	0	0	0	0	0	0	0	0
Dibujo	2	3	2	2	2	2	0	0
Formación del Espíritu Nacional	1	1	1	1	1	1	1	1
Educ. Física y Deportes	3	3	3	3	3	3	3	3
Suman en horas	23	27	24	27	25	27	23	27
Número de Asignaturas por Curso	8	7	9	8	10	8	9	8

	5º CURSO (Letras)		5º CURSO (Ciencias)		6º CURSO (Ciencias)		6º CURSO (Letras)	
	Plan Vigente	Plan Futuro	Plan Vigente	Plan Futuro	Plan Vigente	Plan Futuro	Plan Vigente	Plan Futuro
Religión	2	2	2	2	2	2	2	2
Español	3	0	3	0	3	6	3	6
Latín	0	0	2	6	0	0	3	3
Geog. de España	0	0	0	0	0	0	0	0
Geog. Universal	0	0	0	0	2	0	2	0
Historia	2	0	2	0	0	3	0	3
Matemáticas	5	6	0	0	3	3	0	0
Física y Química	0	0	0	0	0	0	0	0
CC. NN.	2	6	2	6	2	0	2	0
Idioma Moderno	3	3	3	3	3	0	3	0
Filosofía	3	0	3	0	3	6	3	6
Griego	0	0	4	4	0	0	3	4
Física	2	0	2	0	3	4	0	0
Química	0	4	0	0	3	0	3	0
Dibujo	2	2	0	2	2	0	0	0
Formación del Espíritu Nacional	1	1	1	1	1	1	1	1
Educ. Física y Deportes..	3	3	3	3	3	2	3	2
Suman en horas	28	27	27	27	30	27	28	27
Número de Asignaturas por Curso	11	8	11	8	12	8	11	8

Los programas no se han dado a conocer, pero el Sr. Ministro adelantó "que se han reducido los cuestionarios actualmente en vigor".

El lector por su cuenta, con el cuadro anterior a la vista podrá comparar el plan viejo y el nuevo que por de pronto sólo será vigente para los cursos 1º y 5º; en octubre próximo (mes de la apertura del año escolar aquí).

En el texto del Decreto se explica que la reforma tiene por objeto "evitar en algunas materias la excesiva reiteración del método cíclico, descongestionar en lo posible las enseñanzas teóricas y acentuar, en cambio, el cultivo de las asignaturas más importantes y formativas". (latín, matemáticas, idioma, etc.).

Esa explicación, como se ve, es más de carácter técnico, y es raro que en un país tan especulativo —y hoy en completo reposo político— como el español no hayan fijado la justificación axiológica de una reforma en la formación de la juventud. Hemos leído cuidadosamente el Decreto y no hemos hallado nada al respecto. Contrasta ese silencio en el orden apuntado con Francia y Alemania, naciones estremecidas por fuertes convulsiones políticas nacionales e internacionales, no obstante dedican energías, tiempo y afán al esclarecimiento a los problemas pedagógicos que la época plantea, esclarecimiento no sólo en el importante aspecto técnico, sino también en el trascendental de la axiología...

Madrid, agosto de 1957.

“DON ANDRES”

Por ALONE

La primera parte de este trabajo se publicó en el N^o 11 de “Cultura”.

II

Llamaron sonoramente, con cierto ritmo imperioso, a la puerta y la vieja criada acudió desde el fondo, apresurándose, no de buen humor; pero se cambió de cara cuando un mulato fornido y zalamero puso en sus manos, de parte de los señores Palacios, un ancho paquete que con expresivos recados enviaba el señor don Simón Bolívar a su querido compañero y maestro Andrés, como recuerdo antes de partir a España.

Lo llevó al cuarto de costura de doña Ana Antonia donde a esa hora se reunía la familia: allí, deshecho el envoltorio, descubrióse una cajuela de cuero labrado y repujado, como las que entonces se usaban para guardar prendas de vestir. Los chicos se agruparon en torno, poseídos de curiosidad; levantando la tapa, sacaron un traje completo, casaca y pantalón de rico paño y muy buen corte, apenas gasta-

do, color café y azul. Las exclamaciones con que lo saludaron la señora y los muchachos fueron diferentes, pues aunque aparentaban todos la misma alegría y un vivo agradecimiento, habría podido notarse en algunos cierta ligera decepción.

Doña Ana Antonia ordenó llevar el presente a la habitación de su destinatario para que lo encontrara al llegar.

Y en el aire de la casa quedó algo como una imperceptible trizadura.

Es que ciertos episodios de apariencia insignificante cristalizan de pronto una situación compleja, irritando heridas hasta ese momento ocultas y de las que no se hablaba.

El regalo de Simón Bolívar había tocado uno de esos puntos neurálgicos.

Nada tenía de humillante o que pudiera tomarse a mal; eran por aquel tiempo comunes las ropas que se transmitían por herencia y figuraban en los

testamentos, como alhajas; pero la situación de la familia Bello López añadía al obsequio un matiz de oportunidad demasiado útil, imprimiéndole visible sentido de ayuda económica modesta.

En realidad, llegaba a tiempo.

Don Bartolomé Bello nunca había brillado por sus condiciones mercantiles. Poseía una hacienda, "El Helechal", que producía utilidades ínfimas y su cargo de Fiscal de la Real Hacienda sólo alcanzaba a proporcionarle, como dice Amunátegui, "una decente medianía", escasa para mantener a su numerosa prole. Más aficionado a la música que a los negocios o los pleitos, tenía un temperamento soñador y un carácter indeciso; sin el buen sentido enérgico desplegado por su esposa, aun la casa de Caracas hubiera peligrado.

La penuria llegó al extremo de que Andrés hubo de cortar sus estudios para trabajar.

Tempranamente penetrado de su responsabilidad, tal vez para suplir el vacío paterno, pensó el joven ayudarlo y no serle una carga mediante lecciones a domicilio, como lo suelen hacer estudiantes distinguidos con sus compañeros de más fortuna y menos dotes. No le faltaron alumnos; varios hijos de "mantuanos" ricos y orgullosos rindieron buenos exámenes gracias a su enseñanza; pero entre todos, sólo uno, discoloro y poco aprovechado, había tenido la idea de enviarle algo que no fuera simplemente las gracias.

No hay, por lo demás, mejor sistema de aprender que enseñar, si no interviene el embotamiento de la rutina, y pensándolo bien, Andrés habría podido tener como circunstancia favorable para el desarrollo de su cultura la libertad en que lo dejó el abandono de las dos carreras, Medicina y Leyes, que ya había comenzado.

Las inteligencias comunes requieren, sin duda, la disciplina vigorosa de las Humanidades con sus ciclos graduales y obligatorios; pero una mente ávida, una personalidad de acero, como él, antes

que estímulo habría hallado ahí estorbos y moldes paralizantes.

También "cortó sus estudios" el insigne Johnson y por idéntica razón que Bello. Asistía con entusiasmo —dice Boswell— a las clases de Oxford, con los futuros Pares del reino; pero los zapatos se le rompieron y él no tenía cómo reponerlos; cuando observó que los demás habían notado que los dedos de sus pies asomaban por las roturas, creyó conveniente abandonar la Universidad.

"Cabe, sin embargo, preguntarse —añade el gran biógrafo— si un hombre como él no se enriqueció más vagando casi al azar por los campos de la literatura que ciñéndose a un solo punto de una sola materia. La carne de los animales que se nutren libremente en la naturaleza tiene un gusto más sabroso que el de las bestias encerradas por el hombre. ¿No puede existir la misma diferencia entre los que trabajan siguiendo sus inclinaciones y los que ponen en un colegio sujetos a tareas preparadas de antemano?"

La comparación, que denuncia el contemporáneo de Rousseau, resulta discutible: las bestias salvajes nunca proporcionan alimento comparable al ganado de engorde; pero en su cándida irreverencia contiene buena parte de verdad. Como se ha dicho, San Francisco de Asís no fué sacerdote, Edison no fue ingeniero, Pasteur no fue médico, Portales no era político. A esa egregia serie puede sumarse el autor de la Gramática y el Couigo que no profesó de lingüística ni recibiría título de abogado.

Al año siguiente de marcharse a España Simón Bolívar, desembarcaron en La Guaira, procedentes de Cádiz, dos viajeros que ya tenían fama europea y debían conquistársela mundial con ese viaje.

Eran Humboldt y Bonpland.

Los hijos del marqués de Uztáriz, cuya tertulia se había convertido en un activo centro de informaciones literarias, comunicaron la noticia a Andrés y

días más tarde lo invitaban a almorzar en compañía de los extranjeros.

Era una pareja desigual y entusiasta de exploradores de largo vuelo que no cesaban de expresar su dicha por hallarse en el nuevo Continente. Humboldt padecía la obsesión de la geografía y el apetito de los descubrimientos lejanos, de los conocimientos sólidos, serios, comprobados personalmente. Bajo de estatura, el cabello castaño, la frente marcada de viruela, sus grises ojos de nórdico brillaban de una alegría que se pudiera llamar científica. Había nacido así. Contaba que siendo muy niño y estando con su hermano Guillermo en un bosque del castillo de Tegel, propiedad de su padre, se les presentó de pronto bajo los tilos el Rey. Los chicos se cuadraron en su presencia. Federico les preguntó su nombre, su edad, sus aficiones. Al oír que uno se llamaba Alejandro, díjole si no le gustaría emprender grandes conquistas. El mozo repuso que sí, pero por el cerebro. Ninguno, aunque hijos de militar, se inclinaba a la guerra sino a la sabiduría.

Andrés lo oía fascinado.

Encontraba en ese hombre diez años mayor que él —Humboldt tenía la edad de Wellington y Napoleón— la realización de aquella amplia y elevada cultura que no cesaría de proponerse, un programa de investigaciones desinteresadas, sin limitación de países, materia ni épocas. Prusiano de nacimiento, el barón de Humboldt desconocía el nacionalismo y declaraba sentirse tan en su casa en Berlín como en París o Londres, Roma o Madrid y aunque hablaba con la misma facilidad el inglés, el italiano, el español y el ruso, para sus escritos prefería el francés. El instinto errante lo llevaba en las venas. "Aquí están los Humboldt —le escribía Schiller a Goethe desde Dresden— todos enfermos de fiebre, pero no hablan sino de largos viajes".

El francés, corpulento, robusto, con una gran cabeza enmarañada y modales desgarrados, pero burbujeante de inge-

nio como el vino de su tierra, se había recibido de médico y alcanzó a ejercer la profesión hasta que, como él decía, lo arrastró el embrujo de la botánica. Una colección de yerbas constituía su tesoro. Había querido embarcarse en una expedición a Egipto que organizaba Lord Bristol, Obispo de Derby; pero se interpuso Bonaparte y el magnate inglés hubo de recluirse. Después intentó acompañar a Bougainville en su viaje de circun-navegación terrestre, también atajada por Napoleón. Hasta que se halló, casualmente, con Humboldt en España. Bonpland llevaba el clásico maletín de los naturalistas; por él se conocieron. Un viento favorable hizo lo demás.

Congeniaban por lo demás a maravillas: mientras el geógrafo hablaba de un canal que debía existir entre las fuentes del Orinoco y las del Amazonas, hacia donde iban, el naturalista preguntaba datos sobre el árbol del aceite y el árbol de la leche, ya regocijado con las plantas salutíferas o mortales que hallaría.

Altas recomendaciones oficiales y el talismán del sello regio les habían abierto las puertas de la sociedad y durante muchos días su presencia acaparó los comentarios de Caracas.

Reclutar gentes para la expedición al Amazonas les demandó más tiempo del que pensaban y, a modo de ensayo, dispusieron subir a la cumbre de la Silla del Avila, en las goteras de la ciudad.

Invitaron a Andrés.

No era el joven muy fuerte en materia de excursiones; su poca salud lo inclinaba más al trabajo sedentario; pero amaba la naturaleza con pasión y gustábale recorrer el campo entregado a sus sueños de poeta. En su estructura clásica, toda medida y orden había un tácito germen de romanticismo.

Muchos años después, uno de sus hijos, por recomendación expresa de su padre, estuvo en Caracas, visitó la hacienda "El Helechal" de donde arran-

caban tantos primeros recuerdos y fue a conocer el gigantesco samán de Güere, propiedad de la familia Bolívar, contemporáneo, según decía, de los conquistadores y célebre por unas luces que estallaban en su copa los días de tormenta, atribuidas por el vulgo al alma en pena del tirano Aguirre que mató a su hija para que no la llamaran "hija del traidor".

Cuando un amigo venezolano le envió a Chile productos de su tierra, las memorias de aquellos tiempos le invadieron el alma con una pesadumbre que no podía dominar. Un saco de café de "El Helechal" guardaba para él todo el encanto de los días infantiles y el aroma de la taza que bebía hacía experimentar la especie de alucinación y el arrobamiento retrospectivo que producen las reminiscencias involuntarias, analizadas por Proust.

"En mi vejez —le escribe a su amigo Guzmán— repaso con un placer indecible todas las memorias de mi patria. Recuerdo los ríos, las quebradas y hasta los árboles que solía ver en aquella época feliz de mi vida. Cuantas veces fijo vista en el plano de Caracas, creo pasearme otra vez por sus calles, buscando en ellas los edificios conocidos y preguntándoles por los amigos, los compañeros que ya no existen. Daría la mitad de lo que me resta de mi vida por abrazaros, por ver de nuevo al Catuche, el Guaire, por arrodillarme sobre las losas que cubren los restos de tantas personas queridas! Tengo todavía presente la última mirada que di a Caracas desde el camino de La Guaira. ¿Quién me hubiera dicho que era, en efecto, la última?"

Pero sería completamente inútil buscar en este amor a la tierra y en esos paseos solitarios por la campiña algún propósito deportivo.

Su falta de resistencia física debía de ser visible. Tanto Humboldt como Bonpland, que llegaron a quererlo, aconsejaron a su familia moderar los excesos de estudio a que Andrés se entregaba y el ojo clínico del francés le diag-

nosticó predisposiciones tuberculosas.

La observación no era infundada; Andrés padeció toda la vida, como su madre, dolores de cabeza y tuvo una salud precaria, mas ello no le impidió realizar una tarea inmensa y alcanzar lúcida edad avanzadísima, pese a su deplorable régimen higiénico, que no excluía ninguno de los excesos temidos por Humboldt y Bonpland. Se cuenta que, cuando los suyos le suplicaban abandonar los libros siquiera después de comer, replicaba: —No conozco mejor digestivo que las Partidas.

Decidió, sin embargo, acompañar a los excursionistas en su expedición hasta donde pudiera y el 2 de enero de 1800, día que se fijó para iniciarla, todos los catalejos disponibles en la ciudad apuntaban a las cuestas del monte y podían seguir los pasos de una caravana formada por el naturalista, el geógrafo, Andrés, un capuchino español y el convoy de negros cargados con los aparatos.

A media falda, dos siluetas se apartaron del grupo. Andrés y el capuchino, vencidos por la fatiga, se detenían a reposar.

El resto, no sin dificultades, dio remate a la empresa alcanzando hasta la cumbre del Avila del cual bajaron Humboldt y Bonpland deslumbrados por la vegetación tropical y llenas las alforjas de trofeos botánicos y zoológicos.

* * *

Los títulos de Castilla, las coronas de condes o de marqués, la constitución de mayorazgo hereditario eran, para los criollos americanos, el premio ideal que la Corte madrileña reservaba a la honorabilidad y los buenos negocios.

Pero pocos podían pretender esas distinciones; el resto luchaba digna y esforzadamente por los grados universitarios que también otorgaban categoría; eran algo como una nobleza de toga que solía conferir preeminencias

apetecibles, no del todo vanas, menos en todo caso que las otras.

Andrés hubo de renunciar a ellas.

Pero la sangre había impreso en sus facciones, en el color de su tez y de sus ojos, en cada rasgo de su fisonomía, fina y grave, una credencial que no gozaba de menor prestigio en la colonia, donde los matices raciales iban desde el blanco puro y escaso hasta las abundantes mezclas indígenas y africanas.

Este privilegio natural debía servirle particularmente debido a una circunstancia.

Gobernaba por aquel tiempo Venezuela un Presidente justiciero y capaz, honestísimo y de buen carácter, pero que, sea debido a una impresión imborrable, sea por alguna indiscreta pigmentación de su rostro o por cualquiera otra razón, concedía a las caras pálidas una superioridad exagerada y estaba siempre dispuesto a atribuir malos resultados a las mezclas de color.

La pereza, la ignorancia, la falta de puntualidad o de escrúpulos, el dejar las cosas para el día siguiente o realizarlas sin limpieza, ya se sabía en las oficinas de la Presidencia que don Manuel de Guevara Vasconcelos, tácita o expresamente, las cargaba al haber de los criollos indolentes, los mestizos dudosos, los mulatos insufribles o, si subía el diapasón de la falta, a los zambos malditos, que los negros mismos o los puros indígenas, exentos de responsabilidad, eran inocentes.

La afabilidad ingénita del caballero y sus buenos modales quitaban a estas ideas cualquier aspereza. Más bien parecían obsesiones maniáticas contra las cuales los hechos no prevalecían; hubiérase dicho que en su cerebro un secreto mecanismo registraba solamente los datos favorables a su teoría, eliminando o sometiendo los demás a un trabajo interpretativo y deformativo para volverlos asimilables.

Ocurrió que el desarrollo de los negocios públicos hizo necesario dotar a la Secretaría de la Presidencia de un

nuevo empleado que, con el título de Oficial Segundo y la renta de seiscientos pesos anuales, viniera a colaborar en sus trabajos. El sueldo no era mucho; pero los pretendientes abundaron y con ellos las recomendaciones, influjos, cartas, recados y empeños, algunos procedentes de Madrid, como el que ostentaba un don Joaquín de Muguza extremeño apadrinado por el favorito Godoy, Príncipe de la Paz.

Su Excelencia los veía desfilar y aguardaba.

Cuando Andrés Bello, recibido en audiencia, le presentó una carta del Marqués de Uztáriz, se puede afirmar que antes de leerla ya su suerte estaba decidida. Al Presidente-Gobernador le bastó mirarlo; el resto consistió en simples trámites.

El 6 de noviembre de 1802, justo el mes de sus veintiún años, el joven recibió un decreto por el cual "Don Manuel Guevara Vasconcelos, gentil hombre de cámara de Su Majestad, caballero de la orden de Santiago, alférez mayor de la fidelísima ciudad de Cana, mariscal de campo de los reales ejércitos", por cuanto su Majestad había aumentado las plazas de su Secretaría y "concurriendo en vos las calidades y condiciones necesarias..."

El poco remunerado puesto distaba de ser una sinecura. El Secretario, siempre enfermo, limitábase a entregar los informes de las Audiencias y las comunicaciones de las autoridades, acompañándolas de una corta explicación; cuanto a la ciencia del Oficial Primero, reducíase a adaptar a los casos particulares cierta fórmula rutinaria.

Pronto el peso de la Secretaría recayó casi íntegro sobre el último empleado y el Presidente Vasconcelos no habría podido hallar una confirmación mejor de sus ideas: Bello reunía con puntual exactitud los rasgos externos y las condiciones morales atribuidas a la raza selecta; era tan blanco de rostro como despejado de inteligencia y la regularidad de sus facciones correspondía fiel-

mente a su espíritu estudioso, ordenado y constante. Además, no se fatigaba nunca. La Secretaría de la Presidencia abarcaba lo que ahora comprenden los Ministerios de Guerra y del Interior, más las relaciones exteriores de Venezuela con las Antillas inglesas y francesas, que eran frecuentes. El Oficial Segundo sabía idiomas y traducía los oficios extranjeros, escribía bien y redactaba las respuestas, dominaba los reglamentos y resolvía las consultas administrativas; en fin, dando con su conducta un ejemplo de seriedad sobria, hizo cambiar el aire de su departamento, al par que su potencia de trabajo aceleraba su ritmo.

Paseándose frente al Palacio de la Gobernación en las noches cálidas, solía el señor de Guevara detenerse con sus amigos y señalarles una luz tarde encendida en una pieza; ya sabían todos quién trasnochaba allí, laboriosamente, qué pensaba el mandatario de ese prodigio y hasta las palabras que iban en seguida a pronunciar.

Como si se propusiera corroborarlas, añadía Bello a sus tareas oficiales un programa de estudios intensos, guiado por su insaciable apetito. Había aprendido casi solo el inglés. A fin de perfeccionarlo y obtener provecho doble, púsose a verter al castellano el "Ensayo Sobre el Entendimiento" de Locke, lo que le hacía ejercitarse en la lengua y penetrar las sutilezas de un gran pensador. La correspondencia oficial lo relacionaba con extranjeros, a menudo ilustrados: él aprovechaba la oportunidad para pedirles libros difíciles de encontrar o periódicos raros, proporcionándoles, en cambio, informaciones útiles, con lo que se anudaban amistades fructuosas para uno y otros.

El año 1806 quedó huérfano de padre. Una lenta enfermedad, que los médicos no diagnosticaron consumió a don Bartolomé Bello, quien dejó a sus hijos el recuerdo de su carácter dulce, un nombre de gran funcionario honorable y colección de obras de música,

estimadas por los entendidos. Una de ellas, la *Misa de Réquiem*, fue ejecutada durante sus funerales, a los que asistió el Presidente Vasconcelos con las autoridades. Todos notaron el recogimiento de Su Excelencia durante la ceremonia.

Las relaciones del Presidente con su empleado favorito habían tomado un tono afectuoso: el mandatario hablaba con frecuencia de llevarse a España.

Al siguiente año, 1807, puso con sus propias manos en las de Bello un documento significativo: "Don Carlos, por la gracia de Dios rey de Castilla, de León, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Granada, de Córdoba, de Toledo, de Valencia, de Sevilla, de Cerdeña, de Brabante, de Milán, conde de Habsburgo, de Flandes, del Tirol, de Barcelona, etc., por cuanto, atendiendo a los méritos y servicios de vos, don Andrés Bello, he venido en concederos los honores de Comisario de Guerra de mis ejércitos, por tanto, mando... Dado en San Lorenzo, el 11 de octubre de 1807. Yo, el Rey".

Era un honor importante y levantó revuelo entre los criollos de Caracas, muchos de los cuales lo discutieron; pero Vasconcelos estaba dispuesto a ayudar con decisión al Oficial segundo.

No se lo permitió la muerte.

Y fue otro gran golpe y una renovada orfandad para el mozo asistir a las exequias del magnate y oír, ejecutada por disposición de los deudos, la misma música fúnebre compuesta por don Bartolomé que había escuchado el año anterior, entre idénticas, aunque no tan solemnes ceremonias.

* * *

Cuando "El Estado Soy Yo" dijo: "Ya no hay Pirineos", algo empezó efectivamente a cambiar en los dominios de España y las puertas de América se entreabrieron, no precisamente al comercio legal, autorizado y libre, sino a partidas de contrabandistas extranje-

ros, en especial franceses, que la dinastía borbónica miraba con distintos ojos que la austríaca.

Así fueron apareciendo en las ciudades coloniales géneros, muebles, utensilios y, también traídas con ellos, costumbres e ideas extrañas, desconocidas, más refinadas, menos inocentes.

El régimen claustral se agrietaba.

Esta paulatina evolución, continuada y firme bajo Carlos II, que detuvo el desorden bajo Carlos IV, permite sin embargo distinguir, netamente, durante el siglo XVII, el "despotismo ilustrado" del otro despotismo.

El progreso fue especialmente notorio en Caracas y, a principios del siglo XIX, Venezuela podía considerarse la más avanzada de las colonias: su proximidad a las costas europeas le confería un privilegio geográfico que acarrea otros.

Humboldt y Bonpland tocaron primero allí; fueron los más ilustres, pero no los únicos viajeros de nota que llegaron al nuevo mundo por ese lado en son de exploradores. Casi inmediatamente arribó a La Guaira Depons, agente del gobierno francés: después de tres años de residencia en el país, regresó al suyo para publicar los tres consistentes volúmenes de su "Viaje a la Parte Oriental de Tierra Firme de la América Meridional", libro paralelo al "Viaje a las Regiones Equinocciales" de Humboldt y fuente de ricas informaciones sobre el estado social de Caracas durante el período pre-revolucionario.

Tanto el francés como el alemán observan en los mismos términos el avance que la instrucción y la afluencia de libros habían desarrollado y el interés de la juventud caraqueña por la lectura. En muchas familias encontraron gusto por las bellas letras, bastante conocimiento de las literaturas francesas e italianas y predilección por la música que cultivaban con éxito y "servía, como siempre las artes, para unir en un lazo cordial las diferentes capas sociales".

El estímulo de esta atmósfera renovada despertó numerosas vocaciones de mozos que ensayaban la prosa o el verso y se reunían para mostrarse sus escritos. Nacieron, así, las tertulias literarias, entre ellas la del marqués de Uztáriz, Mecenas discreto y acogedor cuyas reuniones tomaron aspecto de cenáculo y que llegó a formar un archivo con los manuscritos de los concurrentes.

A los almuerzos dominicales del Presidente en Palacio iban poetas y escritores jóvenes y existían, además, las suntuosas recepciones que Bolívar, vuelto de su segundo viaje a Europa hecho un joven viudo, inquieto e inquietante, gustaba ofrecer periódicamente a sus amigos.

Todo esto formaba noticias y traía comentarios que circulaban por la ciudad.

Su pesada labor burocrática no impedía al joven Oficial Segundo los goces del espíritu y pronto las reuniones literarias lo contaron como un huésped puntual cuya presencia se estimaba. Sus opiniones, fundadas en estudios serios y personales, sobresalían en el grupo erudito o poético por su amplitud, su madurez, y le pedían con insistencia composiciones propias; pero resistió mucho antes de afrontar el juicio ajeno. Pese a sus manifiestas dotes y a la temprana autoridad conquistada, sólo se creía un funcionario con ciertas aficiones literarias y más deseos de aprender que de enseñar. La excesiva conciencia vuelve tímidos a los vates.

Pero, una vez, circunstancias administrativas unieron a otras de carácter científico para inspirarle un poema de aliento. Se introducían en Caracas las primeras aplicaciones de la vacuna contra la viruela y el prodigioso descubrimiento hallaba resistencias en la población, aun dentro de las esferas cultas. Era preciso demostrar de un modo impresionante sus beneficios. Bello podía verlos, estaba obligado a difundirlos y el pensamiento de salvar a las víctimas del flagelo exaltaba su corazón.

Este conjunto de emociones y deberes produjo, digna y clásicamente, una Oda.

El año 1804, durante uno de los banquetes literarios de la Presidencia, tras los anuncios de estilo y hecho un silencio preparatorio, levantóse Andrés para dar lectura a ese himno trazado según los cánones clásicos y tan ceñido al de Quintana que, para algunos, podría suprimirse: "A la Vacuna".

Le han reprochado sus saludos ini-

ciales al Presidente, fórmula de rigor, esta vez no vacía; también el homenaje a "Carlos, el Bienhechor" y a la "augusta Luisa", jaculatorias obligadas a símbolos distantes, casi impersonales, que encarnaban la tradición, el orden, la ley, cuanto mantenía la sociedad civil y la religiosa, en suma, mitos superiores e indispensables, en todo caso menos hirientes para nuestra sensibilidad histórica que el apóstrofe.

*Y tú que del ejército dispones
en admirables leyes el arreglo,
y el complicado cuerpo organizado
de la milicia, adquieres nombre eterno;
tú, por quien de la paz los beneficios
disfruta alegre el español imperio,
y a cuya frente vencedora, honroso
lauro los cuerpos lusitanos dieron;
tú, que teniendo ya derechos tanto
a nuestro amor, al público respeto
y a la futura admiración añades
a tu gloriosa fama timbres nuevos,
protegiendo, animando la perpetua
propagación de aquel descubrimiento,
grande y sabio Godoy...*

¡Grande y sabio Godoy! ¿Habría sido completamente imposible eliminar de ese fervor al favorito extremeño, el gallardo guardia de Palacio que hoy se nos aparece, en esta Oda contra la viruela, como una manifestación de la peor peste?

La otra, que la vacuna combate, viene

en la Oda pintada con unos colores realistas y enérgicos que la solemnidad convencional del tono realza. El discípulo de los grandes clásicos había aprendido bien la lección: sin descender, sin alterarse, conservando los nobles pliegues de la túnica, hace pasar por las estrofas un estremecimiento.

*... Cuando aquel fiero azote, aquella horrible
plaga exterminadora que, del centro
de la abrasada Etiopía transmitida
funestó los confines europeos
a las nuevas colonias trajo el llanto
y la desolación...*

No se podía respirar; los venenos andaban por el aire; se corrompieron las plantas y las bestias, "viéronse de repente señalados de hedionda lepra los humanos cuerpos", jamás la muerte

había grabado al hombre con tan horrible sello; "la tierra sus entrañas parecía con repugnancia abrir" para alojar los restos putrefactos; los hijos no atendían a sus padres moribundos y

los hermanos huían del hermano enfermo, agonizante, por temor al contagio.

El aplauso de los comensales no envaneció al poeta.

Volvió por segunda vez, en virtud, seguramente de algún compromiso, al tema varioloso y vacunatorio y compuso un poema dialogado; pero, cuando en casa de Bolívar le pidieron otra recitación, prefirió llevar "Zulima", tragedia de Voltaire vertida al Castellano. Fue un fracaso rotundo. La pieza, mediocre y artificiosa, no le gustó a nadie. El anfitrión, aunque lector apresurado, en el trato de la sociedad francesa había adquirido bastante gusto para hacerse oír e instó al traductor de desechar temores y escoger piezas maestras, que nunca dejaría de ponerse a su altura.

Animado por él y por los elegantes "mantuanos" de la reunión, atrevióse en la ocasión próxima a presentar el canto quinto de la Eneida, obra de otro "mantuano" de celeste prosapia, tan flúida y armoniosamente versificada que la encontraron superior a la versión de Arriaza; lo cual, para ese tiempo, equivalía al elogio máximo.

En verdad, los que formaron la personalidad poética de Bello fueron Horacio y Virgilio.

El no ocultaba la influencia; al contrario, libre de la obsesión de la originalidad que aflige a los modernos, dejábase llevar, como los antiguos, a la clara imitación de los modelos y así tenemos entre sus obras una de las inuchas paráfrasis de que ha sido objeto el *Beatus ille*:

*Allá el rico se goce
en su tesoro que de paz le priva,
y heredades allegue
para que inquieto y temeroso viva,
y al eco se conmueva de la guerra
que el sueño de sus párpados destierra.
Contigo en ocio blando
me abraza yo, segura mediania,
y no falte al humilde
hogar el fuego; y la esperanza mia
no engañe la cosecha; y de la uva
con el purpúreo humor, hierva la cuba.*

Verso este último que anuncia la pedrería de la Zona Tórrida.

Pero hubo un momento en que la musa virgiliana puso a difícil prueba el talento de Andrés y su flexibilidad, pues no necesitó vencer sólo dificultades retóricas, sino un obstáculo más delicado y de diversa índole: tratábase de verter a nuestra lengua la égloga segunda donde dos pastores del mismo sexo se aman con un entrañable amor y que ha cobrado celebridad especial en las letras contemporáneas por el nombre de uno de ellos: Corydon. ¿Cómo, ante un público cristiano y casto, celebrar esas costumbres anti-guñas? ¿De qué manera evitar el escán-

dalo? Bello resolvió el problema como lo habría hecho Anatole France que definía esos amores llamándolos "Un error de ortografía": puso en femenino lo que Virgilio había puesto en masculino y el pastor Alexis, vestido de Clori, hizo suspirar a Corydon sin sobresaltar a nadie.

Si la Eneida con los llantos de Dido había provocado elogios, los que obtuvo la enmascarada égloga alcanzaron el límite del entusiasmo: veinte años después, un admirador de entonces, residente ahora en Madrid, escribióle a Londres a su autor y le citaba de memoria sus versos:

*Tirsis, habitador del Tajo umbrío,
con el más vivo fuego a Clori amaba,
a Clori que con rústico desvío,
las tiernas ansias del pastor pagaba.
No huya tanto, pastora, el corderillo...
del tigre atroz, como de mi te alejas...*

Los había oído en el cenáculo de los Uztáriz y no los podía olvidar.

"Para que Ud. vea que no es exagerada la palabra entusiasmo —le dice— le incluyo dos sonetos suyos que imprimí aquí, en un periódico que publicaba durante el régimen abolido, sonetos cuyos originales me dió el amigo de Ud. y mío, Dionisio Caballero, que se suicidó en el Cerro del Calvario, un viernes de Cuaresma, si mal no me acuerdo. ¡Cuánto me alegraría de tener también las églogas de Ud. y más todavía la hermosísima traducción de la Eneida, traducción de la que decía nuestro filólogo y mi maestro, el doctor Juan Nepomuceno Quintana, que, en muchos aspectos, era superior al original".

Se refería al año 1806.

Data más o menos de entonces una historia, ciertamente difícil de comprobar, aunque no increíble, donde se muestra un aspecto de Andrés Bello que la fisonomía grave del maestro parecía excluir. No se arriesga mucho, sin embargo, al suponerla verdadera: los próceres también fueron a su tiempo jóvenes y el mármol de sus estatuas no debe inducir a creerlos de nieve.

Se ha hablado de un amor de Bello en Caracas con una pariente del General Sucre. Es probable; pero debemos considerar que la posición del Oficial Segundo, pese a sus méritos, su porvenir y la protección oficial que disfrutaba, sin excluir su hermosa presencia, distaba en sociedad de compararse con la de sus afortunados, los Bolívar, los Uztáriz, los Toro, hijos de marqueses opulentos, celosos de su rango. Podían recibirlo, era festejado, lo admiraban; pero llegaba fatalmente un momento, si

dirigía sus ojos a una joven de alcurnia, en que el objeto de sus "tiernas ansias", o el dueño del objeto, le contestaba con "rústico desvío". Miranda comprobó a su costa que la fuerza de los prejuicios se mantenía férrea y antes de estrellarse con los de la familia Sucre, tras alguno de esos leves indicios, una mirada que se desvía, el pliegue hermético de una boca, tal saludo apenas desdeñoso, pero que fija distancias, el amor propio herido de Bello, acaso sin fundamento se haya replegado.

Un episodio galante que un soneto corrobora lo confirma.

Habíase instalado por una temporada en Caracas la compañía lírica de Juana Facompré, joven y bonita cantatriz francesa que hizo perder el paso a la juventud. Noche a noche llenaban la primera fila de butacas febriles apasionados y sobre la vida y los encantos de la mujer corrían mil leyendas entre sus admiradores, los que entablaban competencia de obsequios, piropos, declaraciones y promesas, sin que ninguno alcanzara, en realidad, títulos para creerse superior a otro. La prima dona los aceptaba a todos, pero, taimada o ingenua, como dice el refrán, "no se casaba con ninguno".

¿Logró la poesía lo que no pudieron las dádivas?

El hecho es que, después de recibir una de sus ovaciones nocturnas, la artista anunció al público que Andrés Bello recitaría una composición original que le había dedicado y entonces los espectadores vieron salir a escena a un joven algo pálido, vestido con una casaca algo café-azul y le escucharon decir con voz que poco a poco fue llenando la sala, este soneto:

*Nunca más bella iluminó la aurora
de los montes el ápice eminente,
ni el aura suspiró más blandamente,
ni más rica esmaltó los campos Flora.*

*Cuanta riqueza y galas atesora
hoy la Naturaleza hace patente,
tributando homenaje reverente
a la deidad que el corazón adora.*

*¿Quién no escucha la célica armonía
que con alegre estrépito resuena
del sur abrasador al frío norte?*

*¡Oh Juana! gritan todos a porfía:
jamás la Parca triste, de ira llena,
de tu preciosa vida el hilo corte.*

La pieza, aun improvisada, no podría considerarse una joya; pero la voz añade mucho a la lectura y la gentil prestancia de un recitador apuesto le añade más aún. Sea esto o aquello, sea efecto de la contagiosa emoción colectiva, la artista se creyó autorizada para desafiar

a la concurrencia manifestándole su gratitud al poeta "conyugalmente". O sea, lo besó, delante de todos, en la boca.

La presencia de los Sucre en platea dió al desdeñado mozo su revancha.

(*Revista Nacional de Cultura.—Caracas*).

Visión General de la Literatura en Bolivia

Por MAURICIO DE LA SELVA

Nada nuevo agregamos al decir que culturalmente los países latino-americanos viven aislados unos de otros, que a excepción de los grandes nombres de sus intelectuales —Alfonso Reyes, Jorge Luis Borges, Pablo Neruda, Rómulo Gallegos, José Vasconcelos, Carlos Sabat Ercasty, Miguel Angel Asturias, Luis Cardoza y Aragón, Carlos Pellicer, Nicolás Guillén, Francisco Romero, Benjamín Carrión, Alfredo Pareja Diezcanseco, Octavio Paz, Juana de Ibarbourou, etc.— se desconocen de una frontera a otra los núcleos de literatos, artistas y filósofos que trabajan denodadamente en pro de las respectivas culturas nacionales. De vez en cuando los diarios y revistas rompen ese aislamiento y nos informan de la muerte de Enrique

González Martínez, de Diego Rivera, o del venezolano Andrés Eloy Blanco, o del colombiano Baldomero Sarrín Cano, o de la chilena Gabriela Mistral, pero por lo regular, más nos dicen de los homicidios de dos presidentes en Centro América o del suicidio de otro en Brasil, o de las continuas huelgas en Chile y Argentina, o de los tenaces guerrilleros de Cuba.

Con todo, y es natural, sabemos menos de unos países que de otros; de Bolivia, por ejemplo, más conocemos el hecho político de su Revolución en los últimos años que el estado actual de su cultura. Por ello, recurrimos a uno de los intelectuales bolivianos más autorizados del momento para que nos trace un panorama parcial de la cultura en Boli-

via, especialmente, lo que se refiere a su literatura; recurrimos a Fernando Díez de Medina, poeta, crítico, ensayista, periodista y, actualmente, Ministro de Educación en su patria.

A continuación incluimos algunos datos sobre Díez de Medina, “tomados de EL DIARIO de La Paz, y del DICCIONARIO DE LA LITERATURA tomo II, Edit. Aguilar, Madrid”. Ha publicado, de 1928 a 1957, los siguientes títulos: *La clara senda* (Poemas), 1928; *Imagen* (Poemas), 1932; *El velero matinal* (Ensayos), 1935; *El arte nocturno de Víctor Delhez* (Biografía Fantástica), 1938; *Franz Tamayo, Hechicero del Ande* (Biografía Fantástica), 1942; *Thunupa* (Ensayos), 1947; *Pachakuti* (Política y polémica), 1948; *Siripaka* (Política y polémica), 1949; *Nayjama* (Introducción a la Mitología Andina), 1950; *Libro de los Misterios* (Teatro simbólico), 1951; *Literatura Boliviana* (Historia y crítica); 1953; *Sariri* (Ensayos), 1954; *La enmascarada* (Cuentos), 1955; *Thunupa* (segunda edición), aumentada y corregida, y *Seis mensajes a los estudiantes*, 1956; *Fantasia coral* (Crónicas y críticas), 1957; preparando para 1958: *El arquero* (Fragmentos literarios), *Boliviar* (Retrato), *Libro de Pacha* (Teogonía Andina), *El toro azul* (Novela) y *Libro de las ideas* (Filosofía, crítica y memorias).

Para dar una idea de la personalidad de Fernando Díez de Medina, transcribimos que “de 1948 a 1951 fundó y dirigió el PACHAKUTISMO, grupo cívico y renovador, de

tendencia vernácula que postuló una democracia responsable y justicia económica para las mayorías olvidadas. Su ensayo *Sariri* —réplica al *Ariel* de Rodó— fundamenta un nuevo tipo de “humanismo social” para los pueblos de Sur y Centroamérica... En 1950 el II Congreso Nacional de Estudiantes declaró que *Thunupa* y *Nayjama* “son el nuevo evangelio de las jóvenes generaciones bolivianas, por haber dado nuevos rumbos de transformación cultural y superación moral en arte y política”... En 1951, con *Nayjama*, ganó el Gran Premio Nacional de Literatura...” En 1953, el Gobierno de su país “lo condecoró con la placa de Gran Oficial del Cóndor de los Andes por su obra intelectual y sus campañas cívicas. Fue Presidente de la Comisión de Reforma Educativa y uno de los autores del CODIGO DE EDUCACION BOLIVIANA; Delegado de Bolivia a la Conferencia de Libertad Responsable de Nueva York; Presidente de la Delegación de Bolivia a las Conferencias Educativas de Lima”.

* * *

—¿Cuál es —preguntamos a Díez de Medina— el problema cultural que más ocupa su atención como Ministro de Educación?

—La erradicación del analfabetismo —responde—. Bolivia tiene, por desgracia, uno de los índices más altos de analfabetos del continente: 65%. La crisis económica, no ha permitido desarrollar en forma intensiva esta lucha, pero para 1958

planeamos una acción conjunta con ayuda de organismos internacionales —UNESCO y SCIDE— a fin de obtener resultados más rápidos.

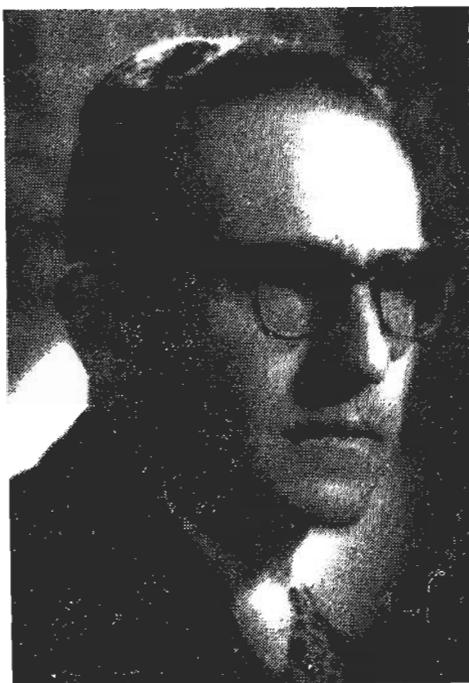
—¿Qué nombres —cambiamos de tema— considera sobresalientes dentro de la literatura boliviana moderna?

—En novela, Adolfo Costa du Rels. En el ensayo, Gustavo Adolfo Otero. En el cuento, Augusto Céspedes, Porfirio Díaz Machicao, Oscar Cerruto. En filosofía, Roberto Prudencio y Guillermo Francovich. Como biógrafo y crítico, Augusto Guzmán. Otros novelistas: Raúl Botelho Gosálvez, Augusto Guzmán, Jesús Lara. Poetas: Oscar Cerruto, Guillermo Viscarra Fabre. Historia: Enrique Finot, Augusto Céspedes. Humberto Vásquez Machicao. Política y crítica social: Tristán Marof.

Las nuevas promociones presentan valores jóvenes, todavía no realizados en el libro. Destaco nombres: Marcial Tamayo, Renán Estenssoro, Jaime Sáenz, Gustavo Medinacelli (recientemente desaparecido) y Fernando Ortiz Sanz. Estenssoro ha publicado un bello libro y Ortiz Sanz, dos o tres muy sazonados.

—¿Qué proyecciones tuvo Ingenieros sobre el pensamiento boliviano?

—Ingenieros, ha influido en las generaciones bolivianas que afiliaron al positivismo. Sus libros y ensayos fueron muy discutidos en los círculos políticos, docentes y culturales. *El hombre mediocre*, *Hacia una moral sin dogmas* y tantos otros libros, contribuyeron a esclarecer el panorama sociológico del continente.



FERNANDO DIEZ DE MEDINA

Hoy casi ya no se lee, pero fue, para nuestros padres un noble mentor.

—¿Cuáles son los frutos de la prédica de Daniel Sánchez Bustamante?

—Daniel Sánchez Bustamante fue un alto espíritu. Su vida ejemplar no llegó a cuajar en doctrina determinada. Amante de la filosofía, del ensayo, de los sosegados brotes de la cultura, sólo dejó un macizo ensayo sobre política internacional, un epúsculo de discursos y trabajos aislados. Su prédica fue una de bondad de humanismo templado, y en lo pedagógico dio vigoroso impulso a la filosofía liberal, habiendo creado posteriormente la autonomía universitaria. En cierto modo —aunque sin el vigor ni la fecundidad del espa-

ñol— fue una especie de Ortega y Gasset andino, divulgador de las ideas europeas, que sólo esporádicamente incursionó por el tema nativo.

—¿Qué rama de la literatura ha recogido más fielmente las distintas facetas de la problemática del indigenismo?

—El ensayo y la novela. Los autores son muchos y diversos. En el pasado, Saavedra, Arguedas, Tamaayo. Ahora, Reyerros, Otero, Lara, Mendoza López, Botelho Gosálvez. Aunque los libros no sean muchos, en cambio los ensayos aislados, los trabajos revisteriles o periodísticos abundan. El problema indígena—raigal para Bolivia porque dos tercios de su población pertenecen a las razas autóctonas— ha enriquecido las letras y las artes dando tema e inspiración suficientes. En los últimos años se hacen más vertebrados los trabajos sociológicos de tema científico; unos dentro de la libertad especulativa de la ciencia moderna, otros siguiendo el canon rígido de la interpretación marxista.

—¿Qué perspectivas ofrecen el cuento y la novela?

—Ilimitadas. El cuento costumbrista lo cultivan Raúl Leyton, Augusto Guzmán, Porfirio Díaz Machicao. El cuento realista y dramático, Augusto Céspedes, Raúl Botelho Gosálvez, Humberto Guzmán Arce. El cuento intelectual, Oscar Cerruto. El relato abstracto o neomágico Jaime Sáenz. Yo he incursionado por la narración fantástica. Costa du Rels

el esbozo cosmopolita, aunque también domina el tema nativo estilizado. Oscar Soria, lo puramente típico. La literatura social tiene amplia representación.

La novela y el cuento recién están despertando en el país. El drama sangrante de un pueblo que despierta lo ofrece todo: faltan el seguro dominio de una técnica mayor, esa artesanía que sólo nace de la constancia y de la experiencia diarias.

La gran novela andina, o mestiza, o valluna, espera todavía su Homero.

—¿Poetas jóvenes bolivianos?

—Oscar Cerruto, Fernando Ortiz Saiz, Raúl Otero Reiche, Yolanda Bedregal, Guillermo Viscarra Fabre, Jorge Canedo Reyes.

—¿Existe algún nexo entre la Revolución Boliviana y la literatura boliviana?

—Indudablemente, existe. Dada su corta vida —nuestra revolución apenas tiene cinco años y México necesitó veinte para florecer en las letras— todavía no ha cuajado en obras de gran madurez. Pero existen ya libros promisorios en historia, novela, cuento, ensayo, poesía. Estimo que la Revolución boliviana dará sus mejores frutos en los años venideros, pues este primer tiempo toda la energía vital del pueblo se volcó en la lucha económica y social. Nos faltan, todavía, la gran novela de las minas, la gran novela mestiza, la gran novela agraria. Llegarán, y con el contenido social que es la característica del relato suramericano.

DOS POEMAS

Por FRANCISCO MENDEZ

EL SERMON DEL SOLITARIO

(1)

*Esta batalla que yo no he librado,
que no gané, que no perderé nunca;
esta batalla que jamás empieza
porque no acaba, porque no es batalla
sino un morir sin alcanzar la muerte,
un lento agonizar sin agonía,
como si un río se quedara quieto,
como el galope del acantilado
que no se mueve ni se está en su sitio,
como el ascenso inmoble de los montes,
como un peñón, como una nube negra,
como una catarata congelada.*

*Batalla del amor o de la vida
nunca perdida y que no fue ganada,
que ni siquiera se cruzó de brazos,
gallo siniestro sobre mi cabeza*

*o mi cabeza hundida en un roca
con ese golpe hasta la empuñadura
que no permite que el dolor nos duela;
y las atroces minas, y las sales
agudas que no afloran nunca al suelo,
y la abrasión que muerde sin segundo
con desdentado diente como el aire,
y el infierno dormido en el azufre,
las anchas solfataras del insomnio -
o ese temblor que sale de la boca
al corazón cuando se rasga el llanto,
cuando se viene abajo el alma...*

(2)

*San Jorge de mí mismo yo vencí mi victoria.
Yo gané la batalla porque quise perderla.
El dragón me miraba viéndose en el espejo.
La lanza era mi brazo y la herida era mía.
Yo presencié esa firme situación transitoria
del ahogado que escucha cuando la madreperla
hace un ampo de luz de su dolor más viejo.
Yo fui la madreperla de mi propia agonía.*

(3)

*Yo soy aquel que dijo: el alma es piedra,
pero la piedra sueña con los ángeles,
lo mismo que una niña.
Yo soy el que miraba noche a noche
desfilas las estrellas, descender
hasta los hormigueros con su grano de arroz,
beber lumbre en el borde del rocío, bañarse
en los ojos sin sueño de las vacas,
y una vez que subieron las hormigas,
y otra vez que bajaron con arroces a cuevas,
y cupo el infinito en un hormiguero.
Yo soy el que sabía cómo es que crece el agua
debajo de las gruesas raíces, en las peñas,
en las venas abiertas del suelo, entre lo blando
de los suspiros que son agua
y que se van al mar.
Sabía que era bueno dormir en las alcobas*

*con un espejo al lado, como un ángel;
que era bien revisar la ropa blanca,
palpar la ropa blanca en los roperos,
a la hora en que duermen los niños y caminan
los sueños al nivel de las ventanas,
porque es montón de vida generosa que espera
y porque cuando Dios visita nuestra casa
viene en la ropa blanca como sobre una nube.*

*Yo sabía pararme en las esquinas,
ser la perfecta estatua de un corazón de pie,
echar inmensas ramas y cargarme de avispas,
si en el balcón espían dos pupilas elásticas
o alguna mano blanca se volvía paloma
o caía una flor hecha pedazos,
como una carta.*

*Sabía de esas almas tan llenas de papeles
como viejas gavetas de alcaldes, como bolsas
de funcionarios perezosos,
almas con la tristeza de su sabiduría,
con sus quintales negros de razón y de juicio,
que no sabrán jamás que es bello ir por lo oscuro,
dejarse ir a ciegas y hasta sin pensamiento,
tropezar y caer y saberse caído
y sentir cómo el polvo comienza a devorarnos.
Las almas que no saben que amar es sólo un miedo
de estar solo, un temor de cerrar nuestras puertas,
una sospecha vaga de estar deshabitado,
y un anhelo profundo de armonía.*

*(Si besar una boca es poesía pura,
es como irse pudriendo amar sin ser amado).
Por entonces mi pelo se poblaba de sueños,
mariposas azules salían de mis labios,
bullían en mis sesos gusanitos de oro,
y si me emocionaba
despedía el sonido de metal ahogado
con que se alborotan los peces.*

(4)

*Si hablara solo, si gritara solo,
si amaneciera solo entre los muertos*

*y empezara a crecerme la locura
como una llama blanca o como un lirio
monstruoso y se me hundiera la cabeza
y me salieran uñas en los ojos
y en la lengua la punta de un cuchillo
o me clavarán por la lengua misma
en las maderas, y quedara solo,
con el clavo clavado entre la lengua,
con el grito rajado, con la punta
del grito en la madera de la puerta.
Ah, si se me quemaran las entrañas
en la locura y me quedara blanco,
con la luna mordiéndome por dentro,
con grandes arenales, con espumas,
leguas de yeso andándome en el alma
y al hablar me salieran mariposas
y al reír se blanqueara mi camisa,
y el alabastro me llamara hermano
y me llamara un pálido viajero
desde la calle y se volviera nadie.*

*Solo en mi soledad de cien caminos,
mi soledad más alta y más hermosa
que una noche llovida de luceros.*

*Ah, si yo fuera bueno y me escupiera
una voz desde el cielo, y con su ira
me arrancara la sal o me arrancara
el pañuelo que enluta mi garganta.
Si fuera bueno, si comiera rosas,
si quebrara una estrella con los dientes,
si con el movimiento de mis manos
se hiciera harina el aire del domingo,
si, por lo menos, un balcón abierto
para verme pasar diera geranios.*

*¡Pero hace tanto que anochezco solo
que ya la yedra cubre mi cabeza
de falsa primavera, y el silencio
es como un solo de violín, o un pájaro
que se hubiera dormido bajo el agua!*

(5)

*He soñado con grandes cementerios, con tumbas
que crecen a la vista cargadas de cadáveres,
con ríos subterráneos como si me dolieran,
con caballos, con peces, con pasos en la calle.
Mi sueño se alargaba sobre la noche en vela.
Mi sueño se vestía de negro. Era cobarde.
Era un montón de fuego que se había quemado,
un gajo de amargura que no amargaba a nadie.
He soñado, he soñado. Se me han quebrado adentro
muchas botellas negras con antiguos mensajes.*

(6)

*Que yo muriera solo entre los árboles,
con mi poco de yerba descarriada,
un túmulo cualquiera de hojas secas,
todo musgo por dentro, de madera
definitiva, de dormidos leños,
y oliera a cedro desde el primer día
y me fueran comiendo las hormigas
y vinieran a verme por las noches
en vuelo neutro arañas y luceros,
y encontrarán azúcar las avispas
y el carpintero amable me encontrara,
yo sería otro desde ahora mismo.*

*O si muriera abajo de las aguas,
encendido de peces, sordo fósforo,
todo hopalandas como la medusa,
los ojos comenzando a ser escamas,
y un clan madreporario me incluyera
en sus grandes ciudades sumergidas
y una esponja posara su cabeza
en mi cabeza y me nacieran algas
para el fluido ganado de Proteo,
yo sería otro desde ahora mismo.*

*Voy a morir solo, entre las sábanas,
cerca de mis zapatos en derrota,
con un puño de besos que no he dado,*

*que no daré, que no daría nunca,
congelados debajo de mi boca...*

*Voy a morir, voy a morirme solo,
entre la vasta soledad del mundo
de los hombres, rodeado de ciudades,
de trenes que regresan sin regreso,
de aviones apresados en el cielo,
de militares, de anchas catedrales,
del hambre que se enrosca junto al trigo,
del odio que se enrosca junto al hambre,
del hambre que es la miel del solitario.*

MEDITACION AL FILO DE LA NOCHE

1

*Han cerrado la noche. Con candado,
con siete llaves, con cincuenta puertas,
leguas y leguas de muralla china
y cementerios y los moribundos
que suspenden un poco su faena
ora por timidez, ya por espanto,
—han cerrado la noche. Cada noche
miro desde el balcón cuando le ponen
cadenas en los pies a las estatuas
mientras se eleva el humo de los álamos
morosamente y se sacude el aire
y las estrellas tiemblan como hojas
o el cielo es una hoja volandera
que cae y cae y que no cae nunca...*

2

*Desde el balcón sopeso el peso oscuro
del corazón. El corazón me duele
como un harpón en la mitad del pecho,
como si un repentino pez-espada
removiera mi pecho, como un pozo
o un túnel, como un río sepultado,
Yo sé que llevo el corazón a cuestas,*

*que él hinca en mí sus rudos espolines
para que marche, y crece en mis entrañas
hora tras hora o me transmina acaso
y soy el socavón, la sola cáscara
de su implacable pica subterránea.
Soy campanario de mi corazón,
soy la campana que él repiquetea,
soy el repique, soy el campanero,
soy el viento que lleva su campana.*

3

*Ajeno o mío el corazón me duele,
se me clava en la carne, se me vuelve
un intrincado nudo en la garganta;
ajeno o mío no lo sé, mas siento
su pesantez cabal, su dura arista,
siento que me camina por el pecho,
que ara en mi pecho, que me lo entrecruza
de una red de infinitas agonías.
Siento que vive en mí, sin mi concurso,
a contrapelo de mi propia vida;
en su galope subterráneo paso
yo mismo, en su acezar de bestia extraña
halla canales amplios mi resuello.*

4

*Han cerrado con llave los relojes,
con relojes los cielos y con cielos
esposos han cerrado los caminos.
Amigo, es hora de dormir, ¡despierta
que es hora de dormir!*

5

*Fue por descuido, yo no sé, porirme
dentro de mí sin atajar el tiempo,
deshaciendo montañas y bahías;
mientras leía un libro o contemplaba
la ciudad sumergida en los cristales
de mis anteojos o comía un higo
como quien come el corazón de un ángel;*

*acaso al requerir una camisa
entre la luna de la ropa blanca,
cuando uno piensa que soñar es bueno
y es bueno hacer ahorro y pasearse
a pie por las mañanas, y dar pésames,
y no desear a la mujer ajena,
y enjabonarse el alma por las noches
con padrenuestros, y acostarse solo;
mientras mi corazón iba en el aire,
más que nunca repique de palomas,
y era feliz, y el alma me llegaba
dos pulgadas arriba de la boca,
me cerraron el pecho con candado.*

*No, esto que pende aquí no es una viscera.
Es un candado que se está muriendo.*

6

*De tanto estar de pie me volví nadie
de esperar me hice llaga, de soñarla
todo yo soy por dentro agua y madera,
de estar gritando me quemé la boca,
de llorar me he quedado tan vacío
que tengo espacio para el mar océano,
de amar y amar y amar se elevó un monte
sobre mis ojos y se abrió un abismo.*

7

*Con esperanza la esperé yo un día,
pero no vino y ya desesperado
desesperando me quedé clavado
a la última esperanza todavía.*

*En mi esperar inútil no sabía
cómo el desesperar esperanzado
es un tormento dulce comparado
con el que ya no espera ni confía.*

*Hoy no la espero. La esperanza mía
que era de piedra en piedra se ha trocado,
ya no se mueve el tiempo ni a mi lado*

*crece la hierba ni el dolor porfiá.
No importa que jamás haya llegado,
si pudiera empezar empezaría.*

8

La vi con otro.

*No sé dónde me duele si me duele,
si es sólo un ansia de correr, de hundirme
entre lo oscuro, de mirar el cielo,
de beber algo, de romper un libro,
de comerme las uñas y los dedos,
de devorarme con mis propias manos.*

La vi con otro.

*Nada anormal, seguro, que pudieran
analizar los médicos: la barba
me crece como siempre, duermo, como,
bebo cognac al filo de las nueve,
la misma piel, las mismas pulsaciones
con sus pequeñas picas horadándome,
y no hay trastorno en el metabolismo,
la función hormonal de primer orden,
represento otra edad, no sé, más joven,
acaso más profundo, quizá, doctor, mil gracias.
E ir a los teatros para ver comedias,
visitar los balnearios, leer revistas,
duplicar mi cognac o probar whisky.
Todo muy bien, pero la vi con otro.*

*Salgo a la calle y no me mira nadie
no me preguntan y la vi con otro.
Me pasaré la tarde en la tertulia,
hablaré de perfumes, de negocios,
de muchas cosas, y la vi con otro.
Me pondré una gardenia en la solapa,
compraré rosas, y la vi con otro.
Fumaré mi tabaco de costumbre
a bocanadas, y la vi con otro.*

*Nunca sabrán los que me ven la cara
que no soy yo porque la vi con otro,
que éste que pasa es un recuerdo vago,
o ni recuerdo sino sombra apenas,
o ni una sombra, sino alguna cosa,
un soplo, un hilo, un yo la vi con otro.*

CULTURA

REVISTA DEL MINISTERIO DE CULTURA

INDICE ALFABETICO

NUMEROS I—II



MINISTERIO DE CULTURA
DEPARTAMENTO EDITORIAL
SAN SALVADOR, EL SALVADOR, C. A.



	Nº de la Revista	Nº de Página
AYALA, JUAN A.		
El "Cancionero" de Miguel de Unamuno	1	78
Hacia un concepto económico de la Historia literaria	3	56
Grandeza y miseria de la Gramática	4	80
Las Cartas de J. Santayana	6	47
Algo más sobre los géneros literarios	7	63
John Steinbeck y su técnica literaria	8	24
Desarrollo histórico de un proceso político-criminal. El juicio de T. Annio Milón	9	17
AREVALO, TERESA		
La casa de los perros	2	49
AGUADO ANDREUT, SALVADOR		
Breve nota a un capítulo del Quijote	2	70
ANDINO, RAÚL		
En torno a Lope de Vega	2	128
Masferrer Periodista	6	57
ALEGRIA, FERNANDO		
El tiempo	4	133
La poesía chilena. Una conferencia de Eduardo Anguita	5	119

	Nº de la Revista	Nº de Página
AYALA, JUANITA SORIANO DE		
Posición y problema del artista y la época	4	141
Posibilidades del artista en servicio del hombre	6	72
AVILA, JULIO E.		
Francisco Gavidia, el poeta coronado	5	20
ARGUELLO, AGENOR		
Los nuevos climas de la Historia	6	62
ANDINO, MANUEL		
Datos sobre el movimiento literario en El Salvador	8	126
Anécdotas de escritores centroamericanos	9	44
Libros de escritores centroamericanos	10	80
Libros y autores	11	123
ARTEAGA, RENÉ		
Mañana llegaré de rojo	9	144
ALONE		
"Don Andrés" (primera parte)	11	69
ANITUA, S. DE		
La modernidad filosófica de Michele Federico Sciacca	10	115
BRAÑAS, CÉSAR		
De la pobreza y la riqueza	1	19
BETANCOURT, ALFREDO		
Breves reflexiones sobre la psicología del bello sexo	1	50
Esquema práctico de la función instructiva	7	69
Ideas para un programa de filosofía de la educación	8	140
BOLAÑOS, PILY		
El trompo que no sabía bailar	1	129
Orquídeas en Asis	3	104
Qué le costaba...?	6	83
BARON CASTRO, RODOLFO		
Cortés y la América Central	2	20
BARBERO, EDMUNDO		
El teatro universal en la época presente y el teatro en El Salvador	3	33
BUOCONORE, DOMINGO		
Andrés Bello; nueva edición de sus obras	3	74

IV

	Nº de la Revista	Nº de Página
BRUIN, JOSÉ		
La tragedia de los precoces	3	78
Un problema viejo aunque siempre nuevo	6	110
Elogio del piropo	7	106
BARBA SALINAS, MANUEL		
En el Valle de la Esperanza	3	143
Francisco Gavidia Insigne Maestro del Espíritu	5	13
BAUMAUN, RUDOLF		
Mozart y su época	7	133
BUENO, SALVADOR		
El cuento en Hispano América	7	137
BERGAMIN, JOSÉ		
Alfonso Reyes, Maestro en Letras humanas y divinas	9	95
BAEZA FLORES, ALBERTO		
Bolívar, perfil de poesía	11	55
CARDONA PEÑA, ALFREDO		
Carta pública a Salarrué	1	34
El Maestro don Francisco Gavidia	5	16
Xavier Villaurrutia	6	32
Comentarios sobre las publicaciones del Departamento Editorial	2	143
Comentarios sobre las publicaciones del Departamento Editorial	4	148
CAÑAS, SALVADOR		
Apuntes acerca de una escuela democrática	1	47
Dos temperamentos en las letras nacionales	3	28
Dos representativos en la poesía nueva en América	4	36
Salarrué fantástico y realista	5	139
Un nuevo libro de Trigueros de León	7	55
El hombre y el tiempo	8	39
CERTAMEN NACIONAL DE CULTURA (Bases)	1	154
CORONEL URTRECHO, JOSÉ		
Viajeros en el río	2	111
CARDENAL, ERNESTO		
La muerte de Walker	5	97
CASO, QUINO		
La voz de las cosas absconditas	5	134

	Nº de la Revista	Nº de Página
CARRERA ANDRADE, JORGE Ignacio Flores, el Primer Escritor Satírico Americano	7	95
COSS, JULIO ANTONIO La música moderna brasileña	8	123
CASTRO, JOSÉ R. Ante la cripta de Francisco Pizarro El Inca Garcilaso	9 10	142 112
COCTEAU, JEAN La voz humana	10	135
CASO, ANTONIO Cultura y Persona	11	148
CAÑAS, CARLOS AUGUSTO El quehacer artístico en la pintura		
CANJURA, NoÉ Nota y fotos de sus cuadros	11	90
DIEZ DE MEDINA, FERNANDO Pañorama de la literatura boliviana	6	130
DUEÑAS V. S., RICARDO Francisco Morazán, Trinidad Cabañas y Gerardo Barrios	8	32
DIAZ SANCHEZ, RAMÓN El café, signo de la polémica	9	99
DOBLES, FABIÁN La Toboba El Maijú	19 11	90 29
DIEZ CANEDO, ENRIQUE De Goya a Picasso	11	157
DICTAMEN SOBRE LA MEMORIA DEL MINISTERIO DE CULTURA	2	82
DICTAMEN SOBRE LA MEMORIA DEL MINISTERIO DE CULTURA	7	120
ESCAMILLA, MANUEL LUIS La fatiga mental Análisis Fenomenológico de la Instrucción	1 4	71 56

	Nº de la Revista	Nº de Página
ESCOBAR VELADO, OSWALDO Pablo Neruda: el más chileno de todos los chilenos	2	104
ESCOVAR BALLESTEROS, SALVADOR Reportaje sobre el Primer Congreso Pedagógico Centroamericano	8	76
ESTEVA, CLAUDIO La Antropología en Hispano América	10	17
ELLACURIA, IGNACIO El despertar de la Filosofía	11	13
FAGOAGA, MANUEL A. La liberación de los esclavos	1	137
FERNANDEZ, JULIO FAUSTO Apuntes para una estética	2	7
El libre albedrío (primera parte de los apuntes para una discusión)	4	7
El libre albedrío (final de los apuntes para una discusión)	5	81
FRANCO, ROSA El pensamiento de Franz Kafka a través de Gustav Janouch	9	148
FRANK, WALDO El inarmónico Canadá	2	101
FERRERO ACOSTA, LUIS Pensando en nuestra poesía	9	34
GALLEGOS VALDES, LUIS Las Memorias de Pío Baroja	1	40
Miss Sandre 1930	3	84
Don Francisco Gavidia, su obra poética y su obra teatral	5	37
Ortega y Gasset y la Literatura	6	7
Manuel Mejía Vallejo	9	39
"El Anzuelo de Dios", novela de Hugo Lindo	10	15
GIUSTI, ROBERTO F. La enseñanza del Castellano en las escuelas secundarias argentinas	11	86
GONZALEZ Y CONTRERAS, GILBERTO Francisco Gavidia	5	72
GUZMAN, MAURICIO El orden social. — Sus condiciones fundamentales	3	7
El Asilo Diplomático, Derecho esencial del hombre americano	4	24

	Nº de la Revista	Nº de Página
GONZALEZ MONTALVO, RAMÓN Déjalo Mancho yestá emberrinchado	1	133
GAVIDIA, FRANCISCO Sobre la versificación de "Los Aeronautas"	3	120
Estancias	5	56
Importancia de la Facultad de Humanidades	5	60
La Loba	5	65
Versos escritos en Costa Rica	5	70
HENRIQUEZ UREÑA, MAX Breve historia del modernismo	1	109
En el centenario de Zorrilla de San Martín	8	145
Homenaje del Gobierno de El Salvador a don Francisco Gavidia	5	9
HERNANDEZ AGUIRRE, MARIO Las ideas y los seres en la obra de Thomas Mann	2	14
Erasmus en la soledad	3	108
La novela social norteamericana reflejada en John Steinbeck	8	16
Graham Greene, novelista católico y cronista de la cobardía y el miedo	9	109
William Blake, poeta de lo infinito	10	7
HAYA DE LA TORRE, VÍCTOR RAÚL Alberto Einstein	6	87
HUERTAS, ALFREDO El maestro en la literatura	3	22
Víctor Hugo, creador de monstruos	6	77
ICAZA TIGERINO, JULIO Exegesis Sociológica de un libro de poesía	1	93
La muerte en la poesía de Rubén Darío	7	7
IBARRA, CRISTOBAL HUMBERTO Dos pasos hacia Alfredo Espino	8	45
ICONOGRAFIA DE GAVIDIA	5	73
LAINEZ, JOSÉ JORGE Niebla	4	6
LABRADOR RUIZ, ENRIQUE Me llamo barro aunque Miguel me llame	7	50
Gerchunoff	10	77
LOPEZ, MATILDE ELENA La soledad pensativa de Alejandro Carrión	10	43
Friso de mujeres en el teatro griego	11	36

VIII

	Nº de la Revista	Nº de Página
LINDO, HUGO		
De la Historia de la Vida	1	9
Ricardo Latcham habla de Historia y Crítica Literarias	3	49
Enrique Araya, humorista chileno	4	103
¿Premios literarios, geográficos o políticos?	5	101
Ideas sobre formación de la juventud	6	99
Con un novelista insigne	8	7
Confesión y Testamento	10	15
LOPEZ, JORGE ATILIO		
Un ensayo educativo en Quezaltepeque	2	108
MEJIA VIDES, LUIS		
Testimonio sobre tres poetas contemporáneos	1	125
Apuntes sobre San Salvador	6	135
MALLO, JERÓNIMO		
La obra poética de Alfonso Reyes	6	139
MENENDEZ LEAL, ALVARO		
Recreo sobre las barbas	2	94
Once naranjas	4	107
MORO, MARIO		
Santo Tomás frente a la ciencia	3	61
Soren Kierkegaard, el filósofo de la angustia	6	126
La dialéctica trágica de Soren Kierkegaard	9	10
MANTOVANI, JUAN		
Problemas contemporáneos de Filosofía de la Educación	3	128
MENDEZ, JOSÉ MARÍA		
Este era un Rey (Comedieta en un solo acto)	5	145
Disparatario	7	112
MANDOLINI GUARDO, RICARDO G.		
Los métodos de la Psicología	10	107
MALARET, AUGUSTO		
El proceso de la acentuación	10	123
MOLINA, R. A.		
Misticismo y franciscanismo de Amado Nervo	9	75
MIGUEZ, MARCO A.		
Rilke y sus congéneres espirituales	9	124
MENENDEZ ARRANZ, JUAN		
Clarín y don Marcelino	9	128

	Nº de la Revista	Nº de Página
MARASSO, ARTURO Centenario de Marcelino Menéndez y Pelayo	9	133
MEJIA VALLEJO, MANUEL Al pie de la ciudad	8	113
MARTINEZ MORENO, ALFREDO Recuerdos de las Naciones Unidas	8	108
MONTERROSA GAVIDIA, FRANCISCO El papel social del médico en la antigüedad	8	93
MONTERROSO, AUGUSTO Jorge Luis Borges	7	59
MOLINA y MORALES, ROBERTO El licenciado Francisco Dueñas	6	37
MARIAS, JULIÁN Metafísica de Ortega y Gasset	6	104
MAYORGA RIVAS, RODOLFO Juicio sobre Francisco Gavidia	5	35
NUÑEZ, ESTUARDO Franklin en Hispanoamérica	11	128
NOTAS BIBLIOGRAFICAS	8	153
” ” ”	9	158
NUESTROS PINTORES: Carlos Augusto Cañas	10	73
NOTAS Y NOTICIAS	1	161
” ” ”	2	151
” ” ”	3	147
” ” ”	4	154
” ” ”	5	153
” ” ”	6	148
ODIO, EUNICE Letras de México	1	150
ORDOÑEZ ARGUELLO, ALBERTO Abordaje sobre un poema: “Creciendo con la Hierba” Carta sobre la poesía de Manuel Scorza El sentido vernacular en las artes y en las letras salvadoreñas	2 6 9	40 115 62
ORANTES ALFONSO Tres poetas guatemaltecos contemporáneos	2	56

	Nº de la Revista	Nº de Página
Dos épocas de un pintor	4	94
Entre la Selva de Neón	8	7
El Surrealismo y la época actual	10	103
La poesía de la esperanza	11	115
ONIS, FEDERICO DE		
La poesía hispanoamericana	10	93
Sobre la poesía brasileña	11	62
PAZ PAREDES, MARGARITA		
Francisco Gavidia, el Precursor del Modernismo que ha vivido para contar la historia	5	50
PORRAS, ENRIQUE A.		
Posición del Derecho en la Filosofía General. El Derecho como producto social	5	123
PINEDA, GUSTAVO		
Breve historia de César	7	75
Petronio, personaje inolvidable y singular	8	71
Don Prendes y el mundo de Terenso Queloni	10	130
PALOMINO, PABLO		
La sinfonía india de Chávez	8	122
PINTORES SALVADOREÑOS	77	86
QUINTEROS H., ALBERTO		
Intentos de justificación ante la Historia	2	33
Nuestra época de crisis vista por una novelista	4	67
Aliento Centroamericano en la vida y obra de Francisco Gavidia	5	24
En el centenario del nacimiento de Gorge Bernard Shaw	7	39
RIVAS CERROS, LUIS		
La falacia de los géneros literarios	1	95
Los problemas de la Metafísica en la Exposición de los doctores Luna Arroyo	3	69
Antinomia entre Cultura y Conducta	4	115
REYES, RAÚL ELAS		
Estampas de Meanguera del Golfo	8	58
ROSALES, LUIS		
La adolescencia de Don Quijote	7	15
ROSALES Y ROSALES, VICENTE		
El simbolismo en las orientaciones de la ciencia	2	120
Sonetos y poemas inéditos	4	49

	Nº de la Revista	Nº de Página
REYES, ALFONSO		
Los cinco minutos de Mallarmé	4	43
Los nuevos caminos de la Lingüística	11	137
ROBINSON, IOHE		
Recuerdos de Antonio Artaud	8	87
ROMERO, RAMÓN		
Un campesino Genial: Jules Renard	7	145
El último sueño de Omar Khayyam	10	29
RUBIO, VÍCTOR DANIEL		
Alfredo Espino una vocación	4	85
REALIZACIONES DEL PODER EJECUTIVO en el Ramo de Cultura Popular	11	144
SALARRUE		
Sagitario en Geminis o el Conjuero del centauro	1	15
Juicio sobre Francisco Gavidia	5	30
STONE, DORIS		
Breve esbozo etnológico de los pueblos indígenas costarricenses	11	172
SQUIER, E. C.		
Las minas de carbón en el Valle del Río Lempa	9	49
SCHULTZ DE MANTOVANI, FRYDÁ		
Cunninghame Graham. — La pasión de Espacio	3	92
Magia y realidad de Goethe	5	109
SANCHEZ, LUIS ALBERTO		
Sobre las letras peruanas en los últimos diez años	11	151
TIGERINO RIZO, SALVADORA		
Análisis de un personaje teatral de Calderón de la Barca	1	24
Breve estudio sobre "Las Moscas" de Juan Pablo Sartre	3	17
Dos leyendas indígenas centroamericanas	4	32
La fantasía ante las exigencias de vivir	5	105
La teoría de Segismundo Freud	6	21
TRIGUEROS DE LEON, RICARDO		
Miguel Angel Asturias	1	103
Perfil en el Aire. Alfonso Reyes	4	19
Juicio sobre Francisco Gavidia	5	32
La pintura de Raúl Elas Reyes	6	90
Nuestros poetas y la historia literaria	7	82
TOYNBEE, ARNOLD J.		
La inestabilidad de la Historia	3	41

	Nº de la Revista	Nº de Página
TIJERINO ROJAS, AGUSTÍN Trascendencia de una batalla	9	155
TAL, MIRIAM Tendencias en escultura	7	101
TORRE, GUILLERMO DE Proyecciones actuales de Valera	11	172
ULLOA, JOSÉ FRANCISCO El sentido de la muerte en el hombre	6	14
VELAZQUEZ, ALBERTO Manos en oración	1	88
VALLE, RAFAEL HELIODORO El poema de Honduras	2	25
Diálogo con Francisco Gavidia	5	43
Tierra de bálsamo y de sol	6	122
Peripicias de la cultura en Centro América	8	55
VALIENTE, JOSÉ F. Aquellos hombres	2	124
Indio Jesús	3	115
VELASQUEZ, ROLANDO "Carpa Flores"	4	121
Breve ensayo en torno a la consideración del tiempo y del paisaje para la auscultación de la poesía	8	65
Algo más acerca del paisaje en la auscultación de la poesía	9	7
William Walker, el Anti-Lincoln: estampa de un filibustero	10	31
Bucaneros, Piratas, Filibusteros: su diferenciación y transiciones	11	7
VELA, DAVID Arqueles Vela: obra docta y obra de fantasía	8	102
Rastros de Juan Ramón Molina	11	99
VEGA h, SEBASTIÁN Chontales	7	117
WYLD OSPINA, CARLOS Tres poetas modernistas de Guatemala	1	54
ZUÑIGA, FRANCISCO Escultor	9	86
ZEA, LEOPOLDO Historia de las ideas en América	9	59
Significado de la Filosofía en la cultura de América	10	85

¿Qué es una Introducción a la Filosofía?

Por MIGUEL BUENO

La finalidad de las obras que intentan efectuar una “introducción a la filosofía”, consiste en exponerla de manera que el lector novel, poseedor de cierta cultura general, pueda tener una idea bastante clara de ella. Pero un motivo como éste, sencillo en apariencia, presenta varios obstáculos. El primero está en la naturaleza misma de la filosofía, repartida en infinidad de opiniones, teorías, ensayos, tratados, etc., que impiden sea fácil dominarla desde la primera ojeada. Un segundo obstáculo consiste en que la obra filosófica emplea un vocabulario no siempre conocido del lector en general, pudiéndose afirmar, sin temor a exageración, que es mayor el equívoco ocasionado por el vocabulario, que el surtido por el natural choque dialéctico de las opiniones y épocas donde hay que cifrar necesariamente el progreso de la filosofía. Otro impedimento puede radicar en que la filosofía misma figura ocasionalmente como una reflexión ajena al orden concreto de la vida, siendo, por el contrario,

un elemento vital para la existencia del hombre; por eso se ha llegado a opinar —más de una vez— que la filosofía es aquello “con lo cual y sin lo cual, el mundo sigue tal cual”.

Pero nada más lejos de la realidad. Si alguna reflexión ha tenido de hecho, y debe tener de derecho, un gran alcance y significación en la vida del hombre, es precisamente la filosofía. El obstáculo para su comprensión no deriva tanto de la filosofía misma cuanto del factor extrafilosófico que actúa en ella, incluyendo el prodigado comentarismo propedéutico; su ensayo corre el riesgo de toda interpretación filosófica, riesgo tan imposible de evitar como inexorable es el cultivo del tratadismo introductorio. Sabiéndolo, no hay otro remedio que compensar a base de claridad en la exposición, y de una absoluta sinceridad en la apreciación de la tesis, la dificultad intrínseca de la filosofía. Se debe presentarla en una forma que, a pesar de su carácter iniciante, pueda tomarse como un verdadero

examen de la materia, con el deseo de exponer su "verdad", si es que puede tener alguna; se procurará escogitar el sentido de la filosofía, y formularlo con toda objetividad, pues al hablar de ella no hay nada peor que la falta de claridad y precisión en los conceptos. Es de todo punto importante evitar el empleo de expresiones que, por ayudar a la comprensión de la filosofía, alteren su sentido original. Ahora bien, la imparcialidad y objetividad en los conceptos irá aparejada a un sentido propedéutico, eliminando la presentación del problema terminológico específico, es decir, la cuestión filológico-filosófica que, en último análisis, constituye el ropaje de cada postura, pero nunca la esencia de la filosofía misma. Si además de esta reducción objetiva, su exposición puede ser agradable a la lectura, tanto mejor. En tal sentido es pertinente suavizar algo de su reconocida aridez, pero no producir a cambio de ello un menosprecio en el valor de la filosofía; hay que llevar a cabo una síntesis clara y veraz de la función que tiene el pensamiento filosófico en la historia de la vida del hombre, aunque al buscar dicha síntesis no pueda evitarse el contacto con las fronteras de la interpretación; con ello se traducirá el fondo técnico y específico de cada doctrina, al lenguaje común del hombre cultivado, y cuando el empleo de algún término especial sea inevitable, la inclusión correspondiente se hará previa explicación de lo que significa.

I

Algo que nos preocupa fundamentalmente es llegar a la esencia misma de la filosofía, para comprender su pleno e íntimo significado. El significado —o significación— es el contenido de un signo, valga decir, la expresión vinculada a una cierta idea que se involucra en el signo y da forma abierta a la expresión. Signo y significación actúan como términos indisolublemente unidos; el signo tiene una significación y la significación corresponde a un signo.

De acuerdo con ello, el estudio de la filosofía se puede verificar de dos formas: la primera consiste en el relato de las doctrinas filosóficas; la segunda quiere una interpretación significatoria de su propio sentido. En la primera se da el signo, y en la segunda la significación; para llegar a ésta hay que pasar por aquél, o la que equivale, para comprender el sentido de la doctrina hay que tener primero el enunciado de las tesis, y partiendo de ahí se llegará a la interpretación fiel y auténtica de la filosofía. Un tal estudio ha de ser efectivamente *comprensión* y no sólo *erudición*; el hecho de conocer una doctrina implica la necesidad de interpretarla, exponiendo el motivo íntimo que la produjo y la justifica como un hecho espiritual.

Pero al hablar de interpretación hay que cuidarse del error que brota al amparo del comentarismo filosófico. Es un problema difícil definir hasta qué punto es dable hacer una interpretación cien por ciento real, es decir, una justificación plenamente fiel, que no se reduzca, sin embargo, a la mera transcripción del texto; pero en todo caso no podemos abandonar la idea de que la interpretación debe ser íntegramente fiel a la exposición misma; por regla general, este tipo de trabajos llevan a cabo una síntesis que el comentarista extracta para ofrecer la quintaesencia de cada doctrina. Suponiendo que la síntesis haya sido fiel y objetiva, el problema de la interpretación se eleva al plano de la crítica y se convierte en la apreciación del acierto o desacierto filosófico, para lo cual es indispensable un criterio que oriente el juicio del comentarista. Gracias a él se puede ir más allá de la mera información obtenida en el texto y llegar a la idea general de la filosofía, revelando el papel que ha tenido esta idea en cada postura objetivada.

De tal modo, el estudio de la filosofía puede verificarse en tres fases. La primera es la información en el texto. La segunda es la obtención del concepto general de filosofía a través de "las filoso-

fías”, que tienen forzosamente un factor común por cuya virtud se les llama “filosofía”; de ahí que cada una sea tan sólo un punto de la trayectoria mucho más amplia que se representa en la historia.

La tercera fase es una aplicación de la anterior, y consiste en verificar el sitio que corresponde a una postura, así como el papel que juega en el panorama general de la historia.

Dichas fases constituyen lo que podríamos llamar genéricamente “la filosofía”, esto es, la disciplina que involucra a “las filosofías”; éstas giran en torno a la multiplicidad doctrinaria que se ha dado históricamente, pero el sentido de la *filosofía*, y el sentido que debe tener el *conocimiento de la filosofía*, no se agota en ellas; ya no digamos en la mera toma de noticia que representa “leer” un texto o su comentario, ni siquiera en la obtención de un concepto general del mismo; hay que aplicar el proceso trifásico anterior al *ejercicio vivo y actuante del filosofar*, a una actitud que llamaríamos “personal”, entendiendo en ella la actuación filosófica de una persona en función del proceso mismo, que es radicalmente objetivo e histórico, y de ningún modo “personal” como una ocurrencia que brota y se pronuncia por el mero deseo individual de formularla; a esta actitud cabría mejor llamarla “personalista” y aunque de ese modo personalista se haya expresado más de una filosofía, es factible mostrar que sólo con un fundamento objetivo puede concebirse una doctrina “propia” o “personal”, cuya producción encarna el fin último del filosofar.

Por análogo interés que tiene distinguir a la filosofía como *conocimiento histórico* de la filosofía como *ejercicio actuante*, conviene emplear el término “*filosofía*” para la primera, calificando a la segunda ya no con un sustantivo, sino con un verbo, puesto que el verbo significa el acto, un realizar, un estar actualizándose. Y el verbo que procede en este caso es *filosofar*. El destino del conocimiento filosófico es actualizarse en el hecho

personal (no personalista) de hacer una filosofía viva, de convertir el sustantivo en verbo, de transmutar los hechos en actos. Puede formularse esta idea en el enunciado de que *la misión de la filosofía es transformarse en el filosofar*.

Tal conclusión se vincula estrechamente con el genérico anhelo de “introducir a la filosofía”, que en forma actuante y reflexiva es un “introducirse en el filosofar”. *Introducirse*, porque nadie más que uno mismo resuelve, en último término, la tarea de asimilar un hecho cultural; *en*, porque la introducción revela un acto de internación y no la mera actitud tangencial de estar “junto a”; y *filosofar*, porque la introducción misma refleja aquella actualización de la filosofía donde radica el significado del verbo “filosofar”. Quien no esté poseído por la ingente necesidad de actualizar un conocimiento, de asimilarlo y hacerlo trabajar en la vida, no podrá creer que se haya introducido en el filosofar; por más abundante que sea su documentación o lúcida y brillante su memoria. La “filosofía” está apartada del “filosofar” por un abismo muy hondo y difícil de suprimir. Y no es tanto la anchura —relativa al fin— cuanto la profundidad del abismo, lo que impide a veces que la filosofía pueda convertirse en el filosofar; no es la necesidad de aprender muchas doctrinas, sino el imperativo de profundizar en su significado, lo que dificulta que en cada conocedor de la filosofía haya un auténtico filósofo. Y cuando este hecho se remite al problema de la pedagogía, no puede menos de pensarse cuán lejos se hallan de cumplirla aquellos textos que prosiguen en la tradicional costumbre de hacer la exposición de una teoría sin develar el espíritu que la anima. Ni siquiera evita permanecer en la mera tangente ideológica el tratado que acompañe a la exposición misma una amplia referencia biográfica, bibliográfica e histórica, aunque ella determine un factor sumamente ilustrativo para la materia y prepare en buen grado su comprensión.

Con todo esto, y en pocas palabras, se puede concluir que la introducción filosófica es el comentario de los problemas y sistemas que integran la disciplina, abordándola con un criterio objetivo para obtener de ella una lección concreta. Su primera etapa brinda la presentación de las herramientas con que se ha trabajado en la historia; mientras que la segunda concluye en la construcción de un nuevo instrumento para intentar la obra personal. Con esto llega a la adopción de una postura, cuya base implica el criterio personal a que nos hemos referido antes, siendo inmanente a la perspectiva y disposición para incorporar las tesis dadas con anterioridad, a la práctica y realización de un ejercicio propio.

El trabajo ha de consistir, de acuerdo con ello, en una primera incursión por el mundo de las doctrinas filosóficas, para procurar su ulterior aprovechamiento en la *verbización* (de “verbo”, no de “verbalismo”) que representa el “filosofar”. Consistirá en una captación de sus direcciones fundamentales, con el tratamiento de sus principales problemas. Después de ello se procurará la aplicación *verbante* de la filosofía. La exposición de las tesis debe quedar dispuesta de manera que la proyectada introducción se facilite al grado máximo; pero aún así, la tarea no es muy fácil de llevar a cabal cumplimiento.

La principal dificultad para filosofar radica en la comprensión de la idea interna que hemos cifrado en el *signo* y que se vierte como *significación*, pues sólo en ella puede abordarse objetivamente la interpretación de la filosofía misma. Tal vez convenga, para disponer la tarea, armarse de un cierto criterio anatómico y verificar cortes que permitan examinar el cuerpo doctrinario de análoga manera a como el médico examina el cuerpo humano: tiene que estudiarlo en cadáveres, cortando las partes que en vivo son los órganos del sistema. El fin que persigue no se limita al conocimiento del cadáver, sino que tiende a la reconstrucción del organismo como función actuante, para

aplicarla después al reconocimiento del hombre vivo. La exposición de las doctrinas filosóficas viene a ser, en cierto modo, como un corte de anatomía en el cuerpo histórico a que pertenece, corte que da la manera de contemplar su estructura interna aunque para ello convierta al texto filosófico en una especie de cadáver aislado del momento histórico y vital que lo produjo. La filosofía es también un organismo vivo, sólo que su vitalidad corresponde al espíritu y, en su campo, es tan delicado como el organismo corporal; debe tratarse con igual cuidado al que se emplea en el examen del cuerpo humano, pues la confusión y los prejuicios, el error o la exageración, repercuten en la enfermedad del espíritu, no menos delicada que las del cuerpo.

Así, con toda la dedicación que esto implica, se puede dar comienzo a la marcha en el filosofar; para ello hay que haber cumplido un primer paso que consiste en la definición de un criterio inicial que habrá de aplicarse ulteriormente a la conquista del objetivo deseado.

II

El supremo concepto filosófico, del cual derivan los demás, es el de *filosofía*. Se han dado de ella innúmeras definiciones; en cada sistema puede encontrarse, como antecedente obligado, un concepto de la filosofía, que va desde los muy imprecisos, como en la primera etapa histórica, hasta las definiciones técnicas de la época contemporánea.

El primer concepto es el de Herodoto (siglo VII a. C.), para quien la filosofía es un continuo aspirar al conocimiento; Tales de Mileto (623-545 a. C.) la consideró como determinación universal del ser. Aristóteles (385-321 a. C.) definió a la filosofía como “fruto de una admiración ante la grandiosidad de la naturaleza”, como “el saber total que se ha obtenido del saber particular”. Ulteriormente, para Santo Tomás de Aquino (1224-1274) es la investigación de la esencia de las cosas, considerada como el

saber de Dios que se refleja en el saber de los hombres. Con Descartes (1596-1650) y el racionalismo, la filosofía es el método para demostrar la veracidad del pensamiento, determinando *ipso facto* la naturaleza íntima del ser. A partir de Emmanuel Kant (1724-1804) el concepto de la filosofía se dilata; para el pensador de Königsberg es la ciencia que estudia al hombre e investiga la fuente del saber humano, así como la extensión del uso posible y útil de todo el saber, fijando límites al ejercicio de la razón. Guillermo Federico Hegel (1770-1831) la entiende como ciencia del saber absoluto, como determinación del ser en sí, fuera de sí, y para sí, a través de la síntesis dialéctica que yace *ab aeternum* en el proceso integral de la naturaleza y del espíritu. Se puede notar que un concepto como éste difiere bastante del que daba Herodoto, considerando a la filosofía como el mero afán por conocer.

Ahora bien, en torno al concepto general de filosofía caben tres observaciones. La primera es que cada pensador brinda una definición de acuerdo con la idea que tiene él mismo de la materia; pero ello no debe extrañar, pues lo propio sucede en cualquier otra disciplina, y precisamente la variedad de opiniones hace más rico el panorama discursivo, que sería pobre y monótono si el investigador tuviera que atender a una sola orientación y marchar, por ende, sobre una ruta única de trabajo.

Mucho se ha comentado la variedad de opiniones en la filosofía. Una de ellas sostiene que no ha llegado aún a la conclusión definitiva en su propio campo; sobre esto apuntamos que, independientemente de la superficialidad como la consideran quienes opinan de este modo, el hecho de la diversidad doxográfica es aplicable no sólo a la filosofía, sino a cualquiera disciplina donde intervenga la razón. Si hubiera un acuerdo definitivo sobre la conclusión del pensamiento, no sólo la filosofía habría dejado de existir, sino también la ciencia y la cultura misma, que encuentran en la multiplicidad del pen-

sar, y aun en sus deficiencias y contradicciones, el resorte animador de su continuo progreso.

Pero con esto llegamos a la segunda observación: *la filosofía ha ido especializándose a medida que transcurre su historia*. Dicha especialización es un heraldo de progreso, así como también lo es el contacto que por su propia virtud ha ido estableciendo la filosofía en cada rama de la cultura. Mucho ha tenido que avanzar, más allá del viejo concepto de la reflexión abstracta que descubre “causas primeras” y “fines últimos”, para llegar a la investigación actual, que no “descubre” nada en el sentido de la invención pura que se le atribuyó durante largo tiempo, sino revela el sentido de la existencia de cada uno de sus aspectos, precisamente por lo cual ha requerido una profunda especialización que deriva del señalado contacto con el *humus* de la vida, constituido por la “experiencia cultural”. Análoga trayectoria ha debido proseguir la ciencia particular, y de aquel “afanarse por saber” en que consistió la filosofía primitiva, a la complicada ciencia filosófica que encontramos en la actualidad, hay una distancia equivalente a la que separa la geometría primitiva, que servía para mediciones elementales de la geometría y la matemática modernas, con toda la admirable estructura de principios y con la reflexión teórica que le ha valido para consolidarse en el más firme terreno de la ciencia.

La tercera y última observación es fundamental: no obstante la variedad de sus definiciones, ha de existir alguna forma de caracterizar unívocamente a la filosofía, indicando lo que poseen de común los diferentes conceptos que se han dado de ella. Y ésta no es sólo una idea posible, sino una conclusión necesaria, puesto que toda “filosofía” se llama así por pertenecer a una única *filosofía*, de análoga manera a como cada “geometría” expresa un momento de la ciencia que es la *geometría*.

Para resolver la cuestión definitoria se acostumbra tomar como punto de vista

un criterio que puede ser calificado de netamente empírico, a saber, que la doctrina de referencia ostente el nombre de *filosofía*. Así han evolucionado la mayor parte de los sistemas que figuran en la historia. Desde luego, la mejor aproximación al núcleo interno del filosofar propiamente dicho, se ha logrado principalmente en virtud del concepto teórico que precede a cada obra representativa del moderno tratadismo historiográfico. Pero no podemos menos de pensar en el muy expresivo dicho "*Ni están todos los que son, ni son todos los que están*", cuando leemos algún tratado histórico de la filosofía. Si ha de cobrar carta ciudadana cualquiera opinión por el hecho de llamarse "filosofía", bien poco se requiere para formar una abundante colectividad. Pero si en ella han de entenderse las doctrinas que revisten un auténtico significado cultural y humano, entonces habrá que realizar un profundo examen del acervo tradicionalmente reconocido para seleccionar aquellas posturas que significan un momento verdadero en la trayectoria ideal y progresiva del pensamiento filosófico. Tal es la norma de un *historia ideal de la filosofía*, frente a la historia real, o mejor dicho, empírica, que engloba a las doctrinas "oficiales" con un criterio de autodenominación, o con la declaración de un cierto problema como objeto de su pretendido tratamiento, independientemente de que sea verdadero o falso problema, y por consiguiente, de que logre, ya no la "definitiva" solución, pero ni siquiera un genuino apunte de la misma.

Por otra parte, el más significativo haber de tesis y problemas filosóficos se halla contenido en la disciplina cultural que la origina, más allá de la "filosofía oficial", y la forma lógica como han llegado a resolverse, independientemente de la "autoridad" en turno. Se puede comparar lo conquistado por la ciencia en el problema de la realidad —naturaleza o vida humana— con lo aseverado en forma muchas veces temeraria por filósofos de renombre, y la comparación orillaría a

estos últimos, en más de un caso, a un triste ridículo.

Digamos, para comprender esta realidad, que el más profundo significado de la filosofía radica en la revisión del problema cultural y la fundamentación objetiva de sus tesis, originando una actitud crítica que ocurre más señaladamente en la filosofía moderna; y sin que en la actualidad se haya desterrado totalmente la improvisación, puede afirmarse que por su madurez ha llegado a una mayor cautela en el planteamiento de la cuestión básica del ser, y por ende, en el método para resolverla. Por último, reiteremos que no es dable escapar a la trayectoria que ha seguido la filosofía en su historia real, aun considerando los numerosos errores que se han cometido en ella. Por esto se debe partir de una revisión histórica en la materia, antes de llegar a la interpretación sistemática que hemos dicho.

III

Etimológicamente, "filosofía" significa "*amor a la sabiduría*"; y en tal sentido la entendieron los primeros filósofos griegos, preocupándose por problemas de toda especie del saber. Así fue como la filosofía de la antigüedad constituyó una "opinión" —*doxa*— que englobaba cualquier forma de conocimiento. Quien anhelaba poseerlo era considerado como "filósofo". Más tarde, la inquietud por el saber condujo a la obtención del conocimiento objetivo —*epistemée*— que poco a poco se dilató hasta formar un caudal que ya en la madurez de la cultura griega no podía tenerlo una misma persona, produciendo la especialización del saber en cada tipo de conocimiento. Y así fue como la mera inquietud de opinar llegó a transformarse en el conocimiento concreto.

El factor que determinó tal especialización fue la naturaleza misma del pensar, que fue estableciendo definitivamente los motivos de la cultura humana, y recibiendo en cada caso un nombre especial, pues la antigua caracterización del saber en

general como filosofía y del sabio como filósofo, había desaparecido. A partir de una época que no es fácil precisar, llegó la ciencia a constituir una disciplina independiente que podía recibir un nombre propio; igual sucedió con las demás formas de cultura. Produjéronse, el hombre de ciencia, el artista, el político, el jurista, el teólogo, etc., que en rigor no se pueden llamar filósofos, aunque su ocupación incluya de importante manera la filosofía. Cada uno determinó un avance de la filosofía misma, originando una interrelación filosófico-cultural que ha venido a desembocar en la moderna filosofía de los valores. Pero la formación de disciplinas no implicó la separación de actividades; el apartamiento de las formas del saber, que se desprendieron del tronco “filosófico” original, no motivó que se les abandonara como tales formas del saber, ni que el “sabio” renunciara a filosofar. Por el contrario, determinó la necesidad de mantener la reflexión filosófica en íntimo contacto con la vida humana, afirmándose esta relación a un grado tal que fue inexorable el paralelismo de filosofía y cultura, acentuando la significación de aquélla como símbolo de la existencia, a lo cual nos hemos referido antes. Los grandes genios de la ciencia, del arte, de la política, etc., han tenido un gran influjo en la filosofía; recíprocamente, ésta ha jugado decisivo papel en la obra de aquéllos. No obstante, ni la ciencia, ni el arte, ni la política, ni cualquiera ocupación de la experiencia concreta, equivale a la filosofía. ¿Por qué se relaciona, pues, con las disciplinas particulares, y en qué se distingue de ellas?

En un principio —como hemos dicho— la filosofía era el afán de conocer, y ulteriormente llegó a significar el saber mismo en su totalidad, formando un tronco del cual se fueron desprendiendo las clases del conocimiento por virtud de su especialización. El papel de la filosofía tuvo que cambiar totalmente. El eje del cambio que operó en ella es la diferencia objetiva entre los tipos del conocimiento

—el filosófico, por una parte, y el empírico, por la otra— que localizan la función de universalidad y de particularidad, respectivamente. Si consideramos algún ejemplo de la cultura, concluiremos que se trata de una forma *particular* del saber, y que éste se refiere a un objeto también particular. Así, el objeto de la ciencia natural, como la política, el derecho y la religión, vieron la luz en la matriz genérica del filosofar, ya que el saber humano se encontraba en plena etapa de formación. En su primer estadio, la filosofía era una reunión de todo el conocimiento, debido principalmente a la falta de conciencia en torno a la específica diferenciación del objeto. Cuando el saber fue evolucionando e integrándose en nuevas formas, cada una demandó su independencia, y así se desprendieron las especies particulares, del conocer, constituyendo las ramas de la cultura; a cada una le fue dable circunscribir su campo de acción y definir con toda claridad su objeto en la esfera del mundo real, llegando de este modo a afirmar definitivamente su carácter empírico.

El apartamiento de las ramas empíricas con respecto de la filosofía fue acentuándose cada vez más, hasta no quedar en ella prácticamente ninguna de las especies que había albergado en su origen. Llegó a suceder inclusive, que la filosofía perdiera el pulso y estuviera a punto de fallar por inanición. Pero esto suponía que todo el conocimiento debió ser particular, a la manera de la ciencia, y que no hubiera otra clase de conocimiento aparte de él. Sin embargo, al mismo tiempo que se afirmó la particularidad del saber, se fue delineando otro problema que surgía precisamente del conocimiento particular, y que, desde luego, no era el del conocimiento particular mismo, sino el pensamiento y problema de lo universal. El *cómo* y el *qué*, de tal problema, su origen y desarrollo, es concretamente el objetivo de la propedéutica. Afirmamos que la filosofía subsistió por haber descubierto una cuestión universal que no corresponde a ninguna de las disciplinas

que se desprendieron de ella, y sí al problema del ser en general, que inicialmente había planteado; por ello es que la primera definición objetiva y accesible que encontramos tiende a caracterizarla como *el saber del conocimiento universal*, a diferencia del conocimiento particular y empírico que corresponde a las disciplinas concretas que se apartaron de ella. Este dato es suficiente para distinguir a la filosofía de otras formas del saber con las que pudo confundirse en la antigüedad.

Respecto a la apreciación de su contenido, es imposible que en unas cuantas palabras se le pueda abarcar siquiera en lo fundamental. Pero un concepto claro es indispensable para indicar su sentido básico, y el que hemos dado satisface los requisitos de claridad y precisión, de tal modo que desempeñará por ahora el papel propedéutico que intentamos darle. Nadie querría comprometerse a formular una definición con carácter de universalidad. Es así que la definición misma de la filosofía como conocimiento universal, indica el papel que en cada uno de sus conceptos se ha dado a la materia; pero hay que hacer de ella alguna aclaración a fin de ilustrar ampliamente cuál es su significado.

Se emplea el término “universal” para connotar una *totalidad*. Así se dice que una ley es universal, como la célebre ley física de la gravitación, cuando se aplica a *todos* los cuerpos; de un benefactor universal, cuando su obra ha beneficiado a *toda* la humanidad, etc. De acuerdo con este significado, el conocimiento universal debería ser aquel que comprendiera a *todos* los objetos. La tendencia de la filosofía es llegar a un conocimiento que se aplique a *toda* la realidad. Pero es, como queda dicho, una tendencia, y no una realización plena, lo cual significa que la filosofía no logra radicalmente el conocimiento universal, y si alguien predicara que lo posee, habría, y con mucho, exagerado. No se ha obtenido jamás un conocimiento auténticamente universal en el sentido de abarcar

a todos los objetos, en todo el espacio y todo el tiempo; un conocimiento que valiera universalmente, para siempre y en todo lugar. Sería éste el conocimiento perfecto, que para el hombre se antoja inaccesible. A pesar de ello, la humanidad sigue anhelando el “conocimiento universal”, o cuando menos, un conocimiento cada vez mayor, y por ende, que figure más cerca de la universalidad. El instrumento para buscarlo es la filosofía, ya que todas las ramas específicas del saber se han concretado a un objeto empírico. Esto provoca en el hombre un deseo incontenible de aumentar su caudal de sabiduría “positiva” y cada nuevo conocimiento que obtiene se va especializando hasta constituir una disciplina particular que ha de situarse junto a la matemática, a la ciencia natural, a la política, a la religión, y en general, junto a cada materia que se ha desprendido ya del tronco filosófico, no obstante lo cual el valor del filosofar radica en su tendencia a descubrir conocimientos que puedan considerarse universales, o cuando menos, conocimientos que no se han particularizado aún.

Otro factor que puede referirse para caracterizar a la filosofía y definir su esencia, es el hecho de que el conocimiento particular surge del contacto establecido entre el pensamiento y los objetos del mundo exterior. Las ciencias biológicas parten de la observación de los seres vivos; la física estudia los fenómenos de la materia; la sociología se ocupa de la actividad interhumana, etc. La filosofía, en cambio, no se conecta inmediatamente con el mundo externo, a pesar de que su ilusión tradicional ha consistido en llegar a la suprema intimidad del ser; y en esto podemos confesar que dicha ilusión ha dejado el campo de la ciencia particular, que tiene pleno derecho de abordarlo como tarea. Sin embargo, la filosofía misma se sigue preocupando del ser, pero no entabla una relación directa con él, sino que lo ve a través de las conclusiones que la ciencia particular le da en su tratamiento del método experimental;

este método tiene gran ventaja respecto a la antigua manera de postular inmediatamente la universalidad del ser, queriendo resolver con ello el máximo problema del hombre, y sin otra que la mera razón. En contraste con ello, lo que hace ahora la filosofía es recoger el fruto de la ciencia, investigando en ella lo que pueda haber de generalidad, para intentar el ensayo del conocimiento universal. En qué medida logre su propósito, es algo que no tratamos de aclarar por el momento. Sólo procuramos dar la pauta y los elementos necesarios para que el lector se forme un juicio, que tal es el fin de la propedéutica. En todo caso, el punto de vista que se refiere a la particularidad y la universalidad del conocer, debe figurar como base para una exploración en el filosofar que, por su carácter introductorio, reporta la especial dificultad de exposición y síntesis.

La reclamada definición de la filosofía constituye el primero y más importante de sus conceptos. Pero entenderla con claridad requiere que se precisen otros más. La noción de filosofía que hemos dado no debe tomarse como definitiva, ni siquiera como la única posible, pero sí como una definición correcta que puede servir de guía en la faena conductora. El hecho que se toma de base para sugerir tal definición es que todos los filósofos, desde la antigüedad hasta nuestro tiempo, están de acuerdo en que la filosofía busca el conocimiento universal. Así, aunque las diferentes filosofías no estén acordes en lo que respecta a su problema y su método, sí lo están acordes en que *la universalidad es el denominador común del filosofar*. Por lo demás, si el conocimiento filosófico no puede considerarse como absolutamente universal, afirmamos que ha llegado a ser el más general de la cultura humana.

IV

El carácter universal — o universalizante — del pensamiento filosófico se traduce en una corriente general que da origen a

doctrinas particulares con tesis y métodos distintos, que emplean un lenguaje variado y no siempre muy preciso, y que engendran una perspectiva sobre cuya multitud de expresiones la conseja popular ha dicho que “los filósofos nunca se ponen de acuerdo”.

El panorama de la materia se antoja incongruente y contradictorio a primera vista; pero un examen atento de sus doctrinas puede revelar el sentido general que hay en ellas. Lo primero en manifestarse es el elemento vinculatorio que las une, tanto en el aspecto histórico como en el sistemático. Aquí encontramos el nudo gordiano de la propedéutica, que llega a la apreciación inquisitoria de la unidad filosófica, o sea la caracterización del elemento común a toda filosofía, y llegamos a concluir que dicha unidad se revela en cada una de las *direcciones* donde la filosofía se desarrolla históricamente.

La primera dirección está en los problemas. Todo problema de la filosofía tiene un objeto, y su estudio da origen a una *disciplina*; en ella se ordena y unifica el conocimiento que le corresponde. De tal manera, el problema de la naturaleza da origen a la ciencia natural, la cuestión artística da lugar al arte, el tema legal es motivo de la jurisprudencia, la fe religiosa encarna en las religiones de la humanidad, etc.

Las disciplinas filosóficas se integran en la doctrina a que pertenecen, y aunque pueden no ser las mismas en diversos casos, hay que constatar, por lo menos, que toda filosofía contiene varias disciplinas. Su número y naturaleza cambia según la postura, pero aun así, y también en ese aspecto, hay un factor permanente que permite englobar disciplinas como la *lógica*, la *ética*, la *estética* y la *ontología*, en el común basamento filosófico; por presentar un tema esencial en su evolución histórica, figuran como *disciplinas filosóficas fundamentales*. Aparte de ellas se mencionan otras, como la *filosofía de la religión*, la *filosofía de la historia*, la *filosofía del lenguaje*, etc.; sin que prive un acuerdo unánime para considerarlas

en el plano fundamental de las otras. Tiene lugar predominante en la antigüedad —comprendiendo el dilatado período que va desde el ensayo primitivo hasta mediados del siglo XVIII— la *metafísica*, que propende a la determinación del ser en general; en ella se refleja la mayor preocupación de los filósofos en tan largo tiempo. Sólo hasta que hubo surgido la especialización del saber en el complejo de las ciencias particulares, se llegó a la verdadera determinación del ser real y concreto, arrebatando a la metafísica su tradicional problema y colocándola en una aguda crisis que, en cierto aspecto, le fue mortal. En cambio, la lógica, la ética y la estética, han mantenido su firme posición y se les admite unánimemente en todas las direcciones filosóficas.

Pero hablar de direcciones en la filosofía es referirse al segundo de sus conceptos fundamentales: *el sistema*. Un sistema filosófico es la unidad de conocimiento que corresponde a determinada postura en un cuerpo de doctrina; dicha unidad se concreta en virtud de cierta idea que se extiende a todo el ámbito del propio sistema. El filósofo no se limita a exponer ideas inconexas, sino que busca la universalidad del pensamiento por medio de un principio general que pueda ser verificado y comprobado en cada parte de su doctrina. Precisamente la genialidad de un pensador consiste en abarcar el gran territorio del conocimiento particular desde un mismo ángulo; allí radica el parentesco que une al pensamiento filosófico y al conocimiento científico: *la filosofía busca el principio universal que pueda aplicarse al conocimiento particular*. El concepto de filosofía queda definido por este principio, y a él se debe que la tarea de iniciación pueda encontrar un sólido apoyo: consistirá en exponer el núcleo de cada sistema, poniendo de relieve su principio fundamental, y llegará al conocimiento particular donde se verifica.

Se deduce, pues, que lo más importante en un sistema es la verificación de su unidad básica en una multiplicidad de

objetos. Y esto no sólo corresponde al sistema filosófico, sino en general a cualquier sistema. Por ejemplo, cuando en la vida cotidiana se dice que hay un “sistema nervioso” es porque los nervios actúan de acuerdo con un centro que determina su unidad. El “sistema educativo” existe porque cualquier aspecto de la educación se halla coordinado por una unidad de orientación, y así sucesivamente. De faltar la unidad, no habría sistema, puesto que faltaría el eje estructural que lo constituye. Y de faltar la multiplicidad tampoco habría sistema porque en ella se da el conjunto de elementos donde el sistema mismo se verifica. Así pues, la producción de la filosofía en sistemas garantiza al mismo tiempo su unidad y su pluralidad, el anhelo universal que ha mantenido clásicamente, y la correlación con el elemento fáctico de donde parte, y a donde vuelve por virtud de su afán concretizante.

Por último, la evolución del sistema y de sus disciplinas se efectúa, como toda la cultura, a través de la historia; la filosofía es un producto humano que no se desliga del curso histórico cultura, sino al contrario, parte de él y se emparienta estrechamente con todas sus manifestaciones. El concepto de filosofía cambia a través del tiempo, en relación con el carácter peculiar de la época en que se origina. Semejante evolución determina el tercero de los conceptos fundamentales, el de *la historia filosófica*, en cuyo trasfondo se desarrolla del pensamiento en la sucesiva permutación de las ideas y sus causas determinantes, con la derivada consecuencia que tienen dentro y fuera de la reflexión filosófica misma. Como su evolución es constante, nunca puede haber un concepto definitivo de la filosofía; si se quiere permanecer fiel y veraz a su auténtica naturaleza habrá que investigar en cada sistema la semejanza y diferencia con otros sistemas, así como la concatenación que se da entre una doctrina y su respectivo antecedente y consecuente cultural. Con ello se edificará un concepto dinámico del filosofar que

comprende la dirección general de la materia y el enunciado concreto de sus tesis.

Así se encamina la *introducción a la filosofía*. La forma y disposición de sus temas no es azar ni capricho, sino que traduce la consecuencia lógica de cada uno en la evolución fundamental que le

corresponde; cualquier postura, cualquier problema concreto que haya de ser tratado, estará sujeto a la condicionalidad que tan sumariamente hemos establecido en estas páginas.

(De *Cuadernos Americanos*. México, Julio-Agosto 1957).

La Tierra de Agua y Miel de Claudía Lars

Por SALVADOR CAÑAS

"Hoy no creemos que la función del poeta sea en modo alguno, explicativa, exhortatoria o confesional, como creían los románticos. No está el poeta para ilustrarnos sobre nuestro destino, para esclarecer el sentido de la vida o señalarle propósitos a la existencia individual. No está, en rigor, para nada trascendente o muy excepcional. El romántico se tomó demasiado en serio. Olvidó que la misión del poeta es presencial y presentativa; que no es él sino un potenciador de la común experiencia humana, y que su voz nos llega más hondo mientras más fielmente recoge nuestra propia voz. Este hombre, que a veces siente la vida un poco más intensamente que los demás hombres, no es poeta, sino porque puede expresar intensamente esa experiencia. Al fin y al cabo, lo que vive y perdura de los grandes poetas, no son tales o cuales ideas o programas vitales, sino los pasajes o versos en que captaron concisamente aquellos momentos de su experiencia, que todos hemos vivido o podido vivir. El poeta es el gran consciente de la existencia, pero no su explicador. Al contrario, la poesía se evapora desde el momento en que intenta explicar algo. La vida es, en verdad, inexplicable, y lo que el poeta hace es señalar dramáticamente su misterio".

JORGE MAÑACH
(Cubano)

I

Fue en la mocedad cuando llegó a nosotros la poesía de Claudia Lars. Un soneto nos la reveló. Se diría prematuro su dolor. Alma triste, como si muchas vidas se hubieran sucedido en el discorrir del tiempo. El dolor no era imaginario, reflejo, sino sustancia propia en este ser alucinado.

Nada sabíamos de ella. *Repertorio Americano*, de Joaquín García Monge,

publicó los primeros versos de Claudia. En su rumor expresaban el sentir eterno. Traducían el ansia de iluminar el barro humano en virtud del ensueño. Ahora es más honda la congoja. Brota del contemplar sereno. La sencillez la guía para conocer las verdades. El calor del ministerio la conturba. Vuela por los siderales espacios para bañarse de luz. Después la greda indócil responde al pu-

limento; se torna aligera por el canto. Los poetas bajan el cielo a la tierra. Aman franciscanamente lo circundante, ya en su belleza, ya en su fealdad. Es el ritmo diversificándose en los seres. Grande será el poeta, universal la concepción amorosa.

La poesía no debe ceñirse a cánones convencionales: “Es presencia y presentación” opina Jorge Mañach. La esperanza y la fe se van haciendo minuto a minuto; no se deben perder jamás. De extinguirse sería entonces la desolación del páramo. Sin dejar su inocencia de niña asombrada ante el mundo, penetra el tiempo y el arte. Exclama: “una corriente arcana me estremece y me inunda”. Poesía de soplos infinitos: expresa la intuición del más allá. Desborda fuerza. Siente el éxtasis ante el paisaje multicolor. Seres, como Claudia, cumplen con su mensaje de belleza. Nos explicamos así la gracia de la rosa, de la nube errátil. Esta alma se basta y se nutre a sí misma. Inquieta y se solaza en la búsqueda. El canto es un don, cuanto más humano, más vehemente. Derrama ternura. Este el privilegio de esta exquisita mujer. Resplandece en el poema de entonación diáfana. La poetisa es entrañable. Su verso vive, primero, en la intimidad. Refleja vigilia por la felicidad desnuda de los otros. Esta actitud es sincera por las experiencias sufridas calladamente. De tanto trabajarla surgió su personalidad poética en el concierto de las voces aladas de América.

En El Salvador, durante el período romántico, cantaron, plañidera y emocionadamente, Mercedes Quinteros y Florinda B. de Chávez. Más acá, Julia y Tula Van Severén, Liliam Serpas, María Loucel, Alice Lardé, Matilde Elena López. Claribel Alegría, Liliam Jiménez, Dora Guerra Trigueros, la misma Claudia Lars, formaron el grupo de sensibilidades

nuevas. De este grupo, algunas de ellas, siguen cultivando en silencio el prodigio de sus ensoñaciones; otras, como Claribel Alegría, Liliam Serpas y Claudia, confían al viento la canción transida de amor, de optimismo, de duda o de angustia. El conocimiento y el sentimiento de otros ámbitos de creación las atormenta por encontrar rutas inéditas. No les contenta el experimentar inquietudes intrascendentes. Tampoco les satisface el vaciadero común. No rechazan, en cuanto a la métrica, las leyes aceptadas por sus antecesoras. Las cumplen, pero la esencia espiritual es otra. Las nimba e inspira el aura de otro tiempo. El ritmo interior, al vibrar paralelamente con el ritmo exterior, produce la obra de arte.

Claudia Lars, la hermana mayor del grupo, ha publicado varias obras. La última, en prosa, se titula: *Tierra de Infancia*. Su laboriosidad no debe confundirse con el afán premioso por conquistar nombradía. En algunos será complejo; en Claudia, no. El frenesí creador no le da tregua para remansarse. También diríamos: es poetisa de “pupila insomne”. La quemadura de la belleza nació con ella y persiste en sus días de soñadora. La forma le duele con dolor de artista insatisfecha de sí misma. En América fulge su estro inconfundiblemente. Gabriela Mistral la prefirió en sus admiraciones y afectos. Otros espíritus selectos la engrandecen en el panorama lírico de América. Continúa Claudia labrándose con empeño benedictino, aunque se encuentre en la cumbre del trabajo logrado. Estos seres no llegan nunca, ni se realizan en cauces definitivos. Siguen excavándose ellos mismos, descubriéndose en cada amanecida. El “duendecillo” o el poder demoníaco de la poesía lo llevan en sí hasta la fatiga postrera de la vida.



Envió al Segundo Certamen Nacional de Cultura, del año 56, su libro *Tierra de Infancia*. El jurado la recomendó para su

publicación. Leyendo el libro, en días de sosiego, experimentamos la ternura en la reminiscencia de tiempos insepultos por

la fuerza emocional de quienes los vivieron con libertad y alborozo. El recuerdo de la infancia renació en la mente de la poetisa. Los incidentes, los juegos, las travesuras, las imaginерías, forman el mundo de los niños. Penetrar este mundo, para después evocarlo con lucidez y poesía, es propio de seres dotados de sensibilidad y de poder retrospectivo. Habrá su poco de invención, pero los personajes, las situaciones y a veces los mínimos conflictos, fueron retrotraídos del tiempo lejano al presente, rebosantes de realismo, de fragancia en lo anímico y en lo intelectual, en lo ordinario y en lo elevado. La niña de aquella época guardó, recónditamente, los días placenteros, los sueños ingenuos, las simientes anunciadoras de un mañana de plenitud. Las reprimendas y los castigos fueron el contrapunto. Se desarrolló la vida de la protagonista, como se desarrollaba la de las niñas de la misma edad, en medio de juegos, aventurillas, carreras, risas y llantos. Sin embargo, ahondando en la primera vida, o sea en la de la figura central, se descubre algo singular, algo sutil hasta en lo insignificante. En el desenvolvimiento de las distintas facultades, ese algo se acentuó por ley venida de lo alto. La emotividad de la niña inconforme, prometía la grandeza de la poetisa en la expresión de sus verdades.

En los romances dedicados al hijo de los amores y los sacrificios; en la Página Infantil sostenida por Claudia en "Diario de Hoy", como pocas se han publicado en el país; en el libro *Escuela de Pájaros* y en el último *Tierra de Infancia*, esplende un alma en trance de niñez intacta. Ella es poetisa, precisamente, por esta virtud. La vida, la naturaleza, el arte, el cosmos —los fundamentos de la investigación y del conocimiento— los siente con deleite de niña. Claudia misma corrobora el juicio, cuando expone: "El poeta va por la soledad con su niño de ayer. Dentro de su pecho está el prado de la aurora y los vientos nocturnos no logran apagar el eterno amanecer... A ese prado entra el poeta con cuerpo de

adulto y allí comienza con su niño-corazón. Juntos descansan bajo recuerdos que hacen sonreír, los dos se hunden en luces purificadoras, unidos inventan las canciones que ennoblecen". Así se explican la belleza, la dulzura, de aquellas páginas. En *Tierra de Infancia* se volcó enternecidamente, tal como es en substancia: niña en el sentimiento y en la concepción. Dice: "los vientos nocturnos no logran apagar el eterno amanecer". Esta es verdad en ella misma. Por esta verdad alcanzó la cima.

Ramón Pérez de Ayala opina: "el artista no debe perder su temperamento de niño". Define este temperamento como la pronta disposición captativa y sensible a todo lo bello y generoso. El artista, cuanto más altura y profundidad logra, más niño se vierte en la obra. Cuando se estudian, o se tienen noticias documentadas de las vidas de los creadores de belleza, o de las vidas de los constructores de religiones o pueblos, se sabe que en el fondo fueron niños en sus momentos áureos. Frida Schultz de Mantovani, aunque con propósito pedagógico, pero sin dejar de ser la poetisa excelsa de América, forjó paraísos de maravilla y de encantamiento en su libro "El Mundo Poético de los Niños". No solamente los maestros y las madres, sino que toda persona espiritual, encontrará en él la verdad revestida de poesía, acerca del orbe fantástico en el cual se desenvuelven esos seres ternezuelos. En *Tierra de Infancia* sentimos nuevamente la magia de ese mundo, cuando el soplo de la reminiscencia de los años primeros, circula acariciante. Porque bien dice ella misma: "Si al poeta se le muriera ese oculto infante —dador de secretos y claves— se quedaría con un puñado de palabras comunes, carentes por completo del brillo que deslumbra y del milagro que nos despierta y nos hace mejores". Claudia, en el párrafo transcrito, se define a sí misma y define a los poetas en el misterio de crear y en el ejercicio de vivir.

La autora del libro mencionado dominó la dificultad que a todo poeta se le ofrece en la elaboración de la prosa. La de ella es musical en muchos pasajes y cláusulas, no obstante se contiene y regula entre la armonía y la sobriedad de tonos y ritmos. La poetisa no se sobrepone, en la forma, a la prosista. En América, entre otros ejemplos, debe citarse el de Rubén Darío, quien se consumó simultáneamente, orfebre del verso, como de la prosa. Establecía el deslinde entre uno y otra. Sus cuentos, crónicas y ensayos críticos, lo demuestran. No se piensa lo mismo, en este plano, de Amado Nervo. Entre nosotros, Alberto Masferrer fue prosista insigne, en cambio, cuando hizo versos, se manifiesta mediocre. El caso de Darío, en estos tiempos, se repite, sobre todo en los jóvenes. Claudia Lars, insistimos, equilibra los elementos del lenguaje y los del estilo. Al describir, en su libro, el medio eglogico o familiar, en el cual se desarrolló su niñez, o al presentar a las personas con quienes convivió, emplea los términos sencillos, quizá demasiado sencillos. Pero éstos son los adecuados a la naturaleza de la obra. Claudia, además, a fuerza de “castigar la palabra”, (Ortega y Gasset recomienda esta disciplina), la economiza o la utiliza con sabiduría y arte. Otra

poetisa salvadoreña, Claribel Alegría, consiguió manejar la prosa con gracia, fluidez y plasticidad, en la rama del cuento. Ambos recursos de expresión los conoce y los adapta ejemplarmente al tema y género escogidos.

Queremos, al final de estos apuntes, referirnos, aunque brevemente, al caudal de ternura desbordado en los capítulos evocadores del padre. En poemas o romances, como en conversaciones cordiales, lo recuerda con emoción. Lo describe físicamente con pincelada fiel y lo abrillanta en el espíritu y en el pensamiento. Como buen irlandés era trabajador y hombre iluso. A ella le dejó la herencia de soñar con arcádicas regiones, de desprenderse de sí misma, para servir a los demás o para transfigurarse en el misterio de la poesía. En el libro, *Tierra de Infancia*, el padre centró sus sentimientos. A veces no lo menciona, pero en el fondo del relato se advierte una corriente escondida de afecto y veneración. Este poema en prosa de Claudia Lars, él lo inspiró por la fuerza legada desde los años tempranos. Y esta fuerza, superior al tiempo, alienta a esta alma de irradiaciones celestes, para perennizar su mensaje de gran poetisa de América.

Presencia del Ateísmo en el Mundo de Hoy

Por J. RICARDO ORTIZ

“Una ciudad sin templos y sin dioses, que no practique ni la oración, ni los juramentos, ni la adivinación, ni los sacrificios para impetrar los bienes y alejar los males, ninguno la ha visto ni la verá jamás”.

PLUTARCO.

La idea de Dios en la Filosofía, comprende en su historial, todos los estratos de la bonanza y del florecimiento, cuando el hombre con toda la pujanza de su espíritu ha rendido a la naturaleza mas o menos completa de Dios y del hombre, porque entre ambas existe una solidaridad inescindible, el tributo de su admiración y alabanza.

Pero la idea de Dios se ha sentido profanada y casi destruída, al incidir en errores sobre la esencia o existencia de Dios, que, por otra parte, arrastran consigo una desorientación en el pensamiento y en la vida, porque entre más ridiculicemos a Dios más enajenaremos al hombre.

A juicio de los estudiosos de no pocas naciones, la idea de Dios atraviesa una crisis difícilmente parangonable a

las grandes que ha conocido la historia. Pero para que nos demos cuenta de lo que significa una crisis de la idea de Dios, enfoquemos sus desastrosos efectos sociales, políticos, étnicos, filosóficos y aun económicos en una de las decadencias más profundas que registra la historia.

Aristóteles, aunque no se sabe de cierto haya llegado al concepto de un Dios Personal, sí tuvo la gloria de haber sabido captar la esencia de Dios como puro espíritu, afirmando a un tiempo su absoluta trascendencia y su dominio absoluto del mundo, del hombre, de los movimientos de la naturaleza, de los de la vida humana y de la historia. Las cinco vías de Santo Tomás parten todas de los principios aristotélicos.

Con la muerte del Estagirita, el pen-

samiento ascensional de Grecia se detiene y decae, influyendo mucho, la natural postración social de la Hélade con la pérdida de su independencia en la batalla de Queronea. La decadencia está representada por el estoicismo, neoplatonismo, escepticismo y, sobre todo, por el epicureísmo. En las esferas celestes hay ciertamente dioses, pero que no cuidan del gobierno del mundo y del hombre, que aspira tan sólo a la ataraxia o imperturbabilidad del ánimo en el cual consiste la felicidad mediante la sabia ponderación del goce y prudente dominio de sí mismo. Esta doctrina hedonista obtuvo muchos partidarios en Roma hasta el punto que Cicerón nos dice que el retrato de Epicuro se encontraba en cuadros, en vasos, y hasta en las sortijas; y al parecer de no pocos críticos de las historias contribuyó en gran manera a la decadencia de Roma.

Cada época tiene sus hombres. Y la aparición del Cristianismo, suscitó la figura de los Padres de la Iglesia, sobre todo San Agustín, quienes ayudados por la revelación, obtuvieron una idea de Dios depurada de los errores paganos. En el medioevo, apareció la Escolástica, que culminó con Santo Tomás, cuya Teodicea, en frase feliz de Pío XI, es el cielo visto desde la tierra.

Después se precipitó de nuevo la decadencia en los siglos XVII y XVIII perdurando hasta nuestros días en el más tremendo proceso "de la disolución de lo sagrado". Primero el protestantismo negó la Iglesia. Negada la Iglesia, el iluminismo negó a Cristo. Después vino Kant, Rousseau, Voltaire, quienes se refugiaban en un vago deísmo representado en el culto al Ser Supremo: "El Arquetipo del Universo", que ya no es el Dios personal, creador y trascendente, sino uno a quien pone la razón o es ella misma. Así se abrió el camino a la cruda negación de Dios. "Dios ha muerto", fue el grito de victoria de Nietzsche. Y esto que hubiera sido nada más que una excepción para los racionalistas, enciclopedistas, hoy se

ha convertido en una posición social y científica, pública y cultural.

Basta sólo asomarse a los espectáculos donde comercian su alegría las masas; acercarse a nuestras calles, tan entrañablemente monstruosas, para percatarse del hacinamiento, la prisa, la vacía agitación exterior en que vive la inmensa mayoría de la humanidad, a espaldas de su Dios, segura de haber encontrado el paraíso en la tierra como jardín musulmán de todas las delicias.

Tal es lo que se ha dado en llamar ateísmo práctico. En el campo del ateísmo teórico la crisis de la idea de Dios, está representada por la avalancha de filosofías heterodoxas, que han traído sobre el hombre moderno una mentalidad poco definida, sin perfiles sistemáticos ni rigideces de antaño para evitar la división de la humanidad en confesiones antagónicas.

1) Unos presentan un Dios demasiado abstracto y geométrico. Hasta resultar demasiado insensible. Esto hacía exclamar a Pascal: "Dios de Abraham, Isaac y de Jacob, no de los filósofos y de los sabios". Es por ejemplo, Dios un absoluto que se hace y que deviene como el de Hegel?

2) El fideísmo, según el cual no hay pruebas racionales u objetivas de la existencia de Dios sino que en ella se cree tan sólo por la fe, por subjetivas creencias religiosas.

3) El deísmo que fue la manifestación más significativa, si no fue también la más audaz del espíritu antirreligioso, y de la exaltación libre y omnipotente de la razón. Esta doctrina niega toda religión positiva y revelada, y hace de Dios un puro ente de razón, que casi siempre está identificado con el orden de la naturaleza y con la naturaleza misma.

4) Para el panteísmo el mundo se identifica con Dios del cual emana y procede: por lo tanto el ser del mundo es el ser de Dios. De igual manera el monismo responde a una exigencia fundamental: reducir todos los seres a la identidad no sólo lógica, sino también

ontológica, en el cual Dios y el mundo no son dos realidades de diversa naturaleza, sino una sola, el ser del mundo es idéntico al ser de Dios.

5) El pragmatismo hace a Dios dependiente del interés utilitario individual de sí mismo, de la finalidad de su existencia y del círculo en que está inserto.

6) El agnóstico, en cambio, dice: No niego ni afirmo, yo ignoro si Dios existe o no. Ignora? Por qué? Porque así lo quiere el sistema, el cual exige determinarse en el fenómeno de la experiencia.

7) Contemporánea a nuestra época convulsa y haciendo coro con todos estos sistemas, se ha presentado también ante el ineludible problema de Dios, la filosofía existencialista. Abominando del mundo firme e inmovible de las esencias, pretende hacer pie en la arena movediza de las existencias, y concluye: el hombre, nada por su origen y con la nada por horizonte, vive la angustia de su libertad. Esa angustia, he allí el roce con el Absoluto, el Incognoscible. Conclusión injustificada e injustificable, que se aboca inevitablemente en la negación de la razón con la negación de Dios.

8) El Marxismo, en cambio, nos presenta como Dios la humanidad ideal futura que el hombre, por el momento, proyecta fuera de sí e identifica en un ente supremo y que mañana, por el contrario, verá realizado en sí mismo con y en su obra.

9) Como suma de todos, el ateísmo dogmático, el ateísmo absoluto y verdadero, que niega a Dios bajo cualquier forma de divinidad.

Estas son diríamos, posiciones pasivas e individuales. Vamos a ver ahora al ateísmo "en la calle" desplegando sus fuerzas para quitar a las masas toda concepción de Dios. Así por ejemplo en E.E. UU., se encuentra la llamada asociación de las cuatro "A": American Association to Advance of Atheism. Esta asociación tiene cátedras en veinte universidades de aquel país. Más potente

es aún la "Internationale de Libres Penseurs", que tiene su sede en Bruselas, especial para ricos e intelectuales, y tiene infinitas otras asociaciones independientes en el Nuevo y Viejo Mundo.

Conocida de todos es la manera con que Dios ha sido borrado de la sociedad rusa. Existe "La liga de los militantes sin Dios", apoyada abierta y largamente por el Gobierno, lanzada con el sistema técnico de propaganda comunista. La liga desde sus comienzos, por Yaroslavskij, alcanzó ya en 1933 los cinco millones de inscritos, yendo en continuo auge. Aparte de esta liga se habló que dos tercios de los trabajadores eran ateos y 67 por ciento de la población eran trabajadores.

Las grandes asambleas internacionales que se dicen para reivindicar los atributos inherentes a la persona humana, parecen clamar que la humanidad camina decididamente al ateísmo. Tal sucedió con la ONU cuando se trató de definir los derechos del hombre. Tres veces se propuso la enmienda por varios países. El primero fue el Líbano. Contenía la frase "La familia está dotada por el Creador de derechos inalienables..." Con 9 votos y 6 a favor fue rechazada la proposición.

Brasil hizo la segunda tentativa, proponiendo que en el Preámbulo de la Declaración se insertara la frase: "el hombre... creado a imagen y semejanza de Dios". Argentina, Bolivia, Líbano y Colombia apoyaron incondicionalmente al Brasil. El delegado soviético, en cambio, definió la enmienda "índice de una mentalidad retrógrada en el plano social". De todas maneras la causa de Dios estaba perdida.

La tercera tentativa se debió a Holanda en la persona de Beaufort, profesor de la universidad católica de Nimega. La proposición consistía en introducir en el primer párrafo un inciso que afirmara que los derechos enunciados en la declaración estaban "fundados en el origen divino y en el destino inmortal del hombre". La pro-

posición obtuvo, como de costumbre, la aprobación de Bolivia y Brasil; Bélgica, Australia e Inglaterra indiferentes. Todas las demás contrarias por respeto a la ciencia, al laicismo, a la libertad de conciencia y al progreso.

Hemos presenciado un espantoso desfile de organizaciones especiales y bien montadas que se encuadran y dirigen a la negación de Dios; y a la vez la causa de Dios rechazada en el seno de la máxima entidad mundial, precisamente cuando se trató de definir los derechos del hombre, pues parecía natural que Dios, al menos como fuente de derecho, pudiese tener su papel indiscutido.

Ahora, apartándonos del bullicio, reflexionemos sobre lo que hemos visto. Pongámonos en el caso de uno de ellos. Cómo han llegado a este estado?

Estos que afirman en forma tan rotunda que ellos no creen en Dios, no sienten ninguna ansiedad, ninguna intranquilidad acerca de esta materia? Es posible que existan hombres sinceramente ateos a los que no se les pueda achacar como pecado o falta su ateísmo? Es dable la evasiva de que el ateo actúa de mala fe? Pero en el caso del ateísmo negativo afirmar esto, sería imitar a Don Quijote en su lucha contra los molinos de viento. Qué pensar, entonces, de estas gentes? Es admisible que un hombre jamás se haya podido preguntar, o como dicen los modernos angustiarse, acerca del origen de las cosas? Entonces cómo han sabido cumplir la ley moral, sin el temor de un Dios a quién ofender? O es más bien que los motivos objetivamente válidos no están al alcance de todos? O porque Dios no da a todos los medios para llegar a su conocimiento natural imprescindible para salvarse? Si nos lo da... hasta qué punto podremos culpar al ateo?

Este es el núcleo de la cuestión. Pero el campo es tan complejo que para hacernos luz tendremos que dividirlo. Si nos fijamos, dos son las discusiones, de muy diversas perspectivas, que anotábamos en las preguntas antes puestas: El

punto de vista filosófico y el punto de vista teológico.

La razón humana sube espontáneamente de lo que ve afuera y dentro de sí a Dios? He ahí la discusión filosófica.

El punto de partida de las cinco vías que constituyen una síntesis orgánica de argumentos, es la experiencia. Donde quiera que se da movimiento, donde hay una existencia efímera, dondequiera se aprecia un orden natural... poseen los hombres un motivo objetivamente válido para llegar a Dios. Y en qué parte de la tierra falta el movimiento o la caducidad o algún orden natural? Por lo tanto el motivo se da por todas partes.

Añadamos otro dato imprescindible. La posible conexión de la autoridad de cada uno de los hombres con el gran coro del género humano y más aún la función de mero guía que esa autoridad, frecuente y acaso inadvertidamente reviste en el paso lógico de la criatura al Creador, puede dar a la común enseñanza religiosa que invade en cierto modo todos los pueblos, el carácter de motivo objetivamente válido para llegar a afirmar la existencia de un Ser Supremo.

Todavía más claro puede parecer el ofrecimiento del conocimiento de Dios a través del sentido íntimo de la obligación moral. Pero de esto trataremos después al hablar de la posibilidad del ateísmo negativo.

Ahora preguntémosnos... Hasta dónde llega la eficacia probativa de estos motivos? O es que no están al alcance de toda la humanidad?

Después de las consideraciones rígidamente metafísicas que hemos desarrollado hasta ahora, pasemos a insinuar el asunto que nos ocupa desde el punto de vista teológico, ya que un estudio profundo sobre la materia, está sobre nuestras fuerzas. Si a los ojos del filósofo este problema es arduo, para el teólogo es aterrador entrando en juego la voluntad salvífica de Dios.

Antes habrá que conjugar varios principios. Primero, que Dios quiere la salvación de todos los hombres para lo cual es necesario el conocimiento natural de Dios. Pero él da todos los medios para que el hombre pueda adquirir su conocimiento y así glorificarle. Por lo tanto si alguno ignora a Dios es por propia culpabilidad. Acaso no se le han dado los medios suficientes para llegar a dicho conocimiento?

Otro dato imprescindible es que los adultos que mueren sin Bautismo van al infierno, por lo tanto tienen suficiente conocimiento de Dios como para ofenderle. Y así no hay ateos inculpables o simplemente no hay ateos.

Además que no hay ningún adulto que no pueda cometer pecado teológico; porque el pecado filosófico no se da, según la tesis condenada por Alejandro VIII; pero para el pecado teológico es necesario el conocimiento de Dios.

Por último, es de fe que las fuerzas naturales son suficientes para conocer a Dios. Por lo tanto si uno ignora a Dios es porque no ha hecho uso de las fuerzas naturales.

Tales son los principios incontrovertibles que hay que conjugar en el problema desde el punto de vista teológico. Pero nosotros nos vamos a reducir a consideraciones puramente filosóficas. Desde el ángulo filosófico cabe aún distinguir, entre la culpabilidad y la posibilidad. Dado que la culpabilidad tiene su fuerte entronque con la teología, además de ser un problema personal y subjetivo, nos concretaremos solo a la posibilidad.

Sabedores ya de nuestro campo de acción comencemos la tarea.

Es verdad que el ateísmo negativo resulta para el filósofo totalmente imposible? Puede pasar el hombre toda su vida al margen de todo conocimiento de Dios? Dada la índole de la naturaleza humana, tan inclinada a la curiosidad, a investigar las causas de las cosas; esto parece imposible "per se", como se dice en la Escolástica.

Esto lo podríamos probar repitiendo lo que decíamos hace poco sobre la multitud de motivos objetivamente válidos que están a disposición de toda la humanidad para formarse un concepto de Dios. Pues El está presente donde obra y por lo tanto está presente en cada criatura, porque a cada criatura la sostiene en su ser y en su obrar.

Admitamos que tribus con milenios de retraso no sepan captar la fuerza probatoria del argumento de la contingencia, que como reverbero de luz colma de estupor el alma del filósofo. Pero, qué decir del argumento del orden? qué pensará un hombre de éstos al ver los atardeceres, el cielo por la noche, la exuberancia de un paisaje primaveral... No sentirá el vacío de un ser que presida las armonías del cosmos, como a la compleja y delicada construcción que regula los momentos de la marcha de los astros?

Tajantes resultan en este sentido las palabras del Libro de la Sabiduría; "Vanidad son ciertamente todos los hombres en quienes no se halla la ciencia de Dios; y que por los bienes visibles no llegaron a entender el Ser Supremo; ni, considerando las obras, reconocieron al artífice de ellas; sino que se figuraron ser el fuego, o el viento, o el aire ligero, o las constelaciones de los astros, o la gran mole de las aguas, o el Sol y la Luna los dioses gobernadores del mundo. Y si encantados de la belleza de tales cosas las imaginaron dioses, debieron conocer cuánto más hermoso es el dueño de ellas; pues el que crió todas estas cosas es el autor de la hermosura. O si se maravillaron de la virtud e influencia de estas criaturas, entender debían por ellas que Aquél que las crió las sobrepuja en poder". (Sabiduría cap. 13 ver. 1-5).

También San Pablo culpa a los gentiles de no haber hecho uso del conocimiento natural que tenían de Dios. "Se descubre también en el pagano la ira de Dios, que descarga del cielo sobre toda impiedad e injusticia aquellos hombres que tienen aprisionada injus-

tamente la verdad de Dios; puesto que ellos han conocido claramente lo que se puede conocer de Dios. Porque Dios se lo ha manifestado. En efecto, las perfecciones invisibles de Dios, aun su eterno poder y su divinidad, se han hecho visible después de la creación del mundo, por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas; y así; tales hombres no tienen disculpa. Porque habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como Dios, ni le dieron gracias; sino que devanearon en sus discursos, y quedó su insensato corazón lleno de tinieblas; y mientras que se jactaban de sabios pararon en ser unos necios; hasta llegar a transferir a un simulacro e imagen del hombre corruptible, y a figuras de aves, de bestias cuadrúpedas, y de serpientes, el honor debido solamente al Dios incorruptible. (a los romanos cap. 1 ver. 18-23).

Hay otro argumento al que aquí quisiéramos dar especial extensión. Se trata del argumento moral.

Algunos escolásticos consideran como algo que no existe y, que incluso es inconcebible, cualquier vínculo moral en la conciencia del que no conozca explícitamente a Dios, sin que se vea así mismo como dependiente de El, que exige la observancia de la ley moral. Para ello se contentan con declarar contradictorio el caso de un adulto el cual no se haya formulado explícitamente la idea de ese Ser Superior. Admiten, sí, la posibilidad; pero añaden que ese será un adulto aparente, a lo más en lo referente a los asuntos terrenos, pero no adulto en el sentido pleno, hombre moralmente responsable de sus propios actos.

Otros pensadores exigen a este argumento algo más. Observan éstos, por la experiencia, que tal estado puede andar separado de la afirmación explícita de la existencia de Dios. Pero añaden que no podría experimentarse ese sentido moral, ni aceptarlo en su valor de obligación absoluta, si no se admitiese al menos de algún modo implícito, con-

fuso, su derivación de un ser superior que ligue así la conciencia.

Y dicen: es imposible que un ser se obligue a sí mismo de modo absoluto, ya que, si así quisiera obligarse, podría de igual manera dispensarse de la obligación. Por lo tanto quien considera que tiene deberes o prohibiciones, aunque de modo restringido acepta de hecho la existencia de un Ser Superior. Entonces el ateísmo negativo del verdadero adulto vendría a ser de nuevo un imposible.

Contra estos dos argumentos expuestos hasta ahora para demostrar la imposibilidad del ateísmo negativo, partiendo del examen del fenómeno moral, hay un buen número de pensadores, incluso católicos, que niegan el supuesto fundamental de que el sentido de obligación moral absoluta no pueda experimentarse sin la idea de un ser superior.

Afirman estos filósofos, a cuya cabeza se encuentra el P. Vásquez, que la obligación moral podría explicarse inmediatamente por las exigencias absolutas de la naturaleza racional, aun sin recurrir a un decreto especial de Dios, que diera fuero de ley a las exigencias naturales.

Afirman éstos que lo que aparece ante la razón como absolutamente requerido para nuestra perfección, considerando nuestra naturaleza en el conjunto de sus relaciones ontológicas esenciales, tiene ya en sí mismo todos los requisitos para sentirse obligatorio, y tanto más gravemente obligatorio cuando mayor es la necesidad del acto en orden a nuestra perfección.

No se detiene aquí la argumentación del P. Vásquez. A juicio de los pensadores escolásticos, toda la ley natural puede reducirse al precepto único y sencillísimo: "hay que hacer el bien y evitar el mal". Y ese principio es considerado por todos como "per se notum", esto es evidente, por lo tanto sin necesidad de una demostración extrínseca. Ahora bien, esto significa que toda la ley natural adquiere su fuerza obli-

gatoria de la naturaleza misma del bien y del mal, y no de la voluntad divina. En efecto si esta fuerza procediera de dicha voluntad, antes de justificar la obligación del principio fundamental habría que demostrar la existencia de Dios, y después su intervención en imponer el bien y prohibir el mal. Entonces no se podría hablar de "principium per se notum".

Vamos a dejar al P. Vásquez poniéndoles argumentos a sus adversarios, mientras nosotros nos retiramos para sacar algo en limpio de la discusión. Pensando filosóficamente nos parece, pues, que no es un absurdo irrealizable, ni algo que repugne, la existencia de un adulto que, en algún caso y en circunstancias de excepción, sea ateo negativo, por la sencilla razón de que no se formule nunca un argumento que conecte esencialmente el estado de adulto con la posición de idea divina. Los mismos escolásticos utilizan generalmente el verbo "videtur", "parece", lo que indica la dificultad intrínseca del problema.

Tratemos ahora de analizar las condiciones de un ateísmo negativo, que escape a los argumentos que acabamos de citar.

Porque se ha recibido desde la juventud una educación atea y se ha vivido en un ambiente familiar y social donde exclusivamente o más preponderablemente ha dominado un ateísmo teorético. Tal es el caso de Rusia. No nos parece imposible sino psicológicamente muy explicable un ateísmo prolongado en tales condiciones.

Lo mismo por la miseria que obliga a preocuparse tan sólo del sustento material. En este caso podríamos encajar las modernas masas obreras.

Hemos terminado la exposición sobre la posibilidad del ateísmo negativo; pero esto poco nos interesa sabido que prácticamente casi no nos encontramos con ateos negativos, y sabemos que todos o casi todos los adultos se plantearán ciertamente el problema de la divinidad, y aquí surge la discusión.

Una vez afrontado el problema casi ineliminable de la existencia de Dios, se puede salir de él, pronunciadamente ateo. Qué pensar de este caso? Acaso la negligencia en la investigación? El impulso pasional? La degeneración moral? La perversión ambiental?

Supongamos que el alma haya afrontado realmente el problema de Dios. Pues bien lo verán todos con tanta claridad que envuelve subjetivamente, la obligación de una profunda investigación? Y aun concediendo esto, es verdaderamente cierto que la investigación así iniciada, llegará siempre, y en todos los casos a un buen fin? Diversidad de mentalidades más o menos reflexivas; diversidad de inteligencias, errores y prejuicios en cuestiones afines, a veces educación positivamente hostil a toda idea religiosa... Cuántas circunstancias pueden imaginarse, capaces de destruir el desarrollo natural y obvio de las ideas, tal como las piensa el filósofo. Porque la existencia de Dios no es una verdad inmediata y manifiesta no bastará la sola aprehensión de los términos que la expresan para dárnosla a conocer; o si queréis más sencillo, no es un concepto intuitivo sino abstractivo, y que para ser admitido necesita de demostración. Pero fácilmente el entendimiento puede quedar ofuscado por la cantidad de dificultades y sofismas que hoy, en verdaderas cortinas de humo, nublan la verdad de los argumentos teísticos, cerrando a muchos el paso a la religión y a los dogmas.

Por otra parte la existencia de Dios es también una verdad libre. Nadie está obligado a admitirla. "Nitimur in vetitum", decía Horacio. Tenemos una propensión al mal como un caballo indómito e inclinado a desbocarse en la primera ocasión. Por esta mala inclinación y además por esta voluntad libre de, aceptar o no la verdad de los argumentos teísticos; es que también llevamos dentro una tendencia a la cruda negación de Dios, como una postura cómoda para dar rienda suelta a nuestra sensualidad desenfrenada. No

es la razón, en este sentido, la que nos aparta de Dios; sino la carne y los espejismos del orgullo, el mundo y el saber.

Finalmente apoyaremos nuestros juicios con la autoridad de hombres célebres. San Agustín dice: "nadie niega a Dios sino aquél a quien le conviene que no le haya". La Bruyere expone el mismo pensamiento en las siguientes palabras: "quisiera encontrar un hombre sobrio, moderado, casto, justo, que negase la existencia de Dios y la inmortalidad del alma: éste al menos hablaría sin interés, pero un tal hombre no se encuentra". Finalmente, valga para todos Bayle, quien describe admirablemente las causas del ateísmo, en el siguiente pasaje: "Es probable que cuantos en sociedad afectan impugnar las verdades más comunes de la religión, dicen más de lo que sienten. En sus disputas hay más vanidad que conciencia. Opinan que la vanidad y osadía de sus sentimientos les granjeará la fama de espíritus fuertes. Por esto son movidos a exponer las dificultades que suelen hacerse contra la Providencia y el Evangelio contrariando su propia persuasión. De esta manera van contrayendo insensiblemente el hábito de hablar impíamente, y si a la vanidad se añade la vida licenciosa, hacen rápidos progresos en este camino. Esta costumbre depravada, contraída parte por el orgullo, parte por la sensualidad, embota

las impresiones de la educación, esto es, adormece el sentimiento de las verdades que habían aprendido sobre la Divinidad y las penas eternas".

La simple lectura de estos argumentos, debe hacernos sacar la siguiente conclusión. El ateísmo es un problema que por su gran trascendencia intelectual, necesita de una más profunda investigación de parte de los filósofos, máxime ahora, cuando la presencia del ateísmo se deja sentir en todos los campos de la vida moderna. Tenemos que urgirnos más para tener derecho a urgir a nuestros adversarios, que tienen como blanco de sus afanes la negación de los argumentos teísticos.

BIBLIOGRAFIA

- RICARDO LOMBARDI. La salvación del que no tiene fe. Editorial Herder. Barcelona.
- GIUSSEPE RICCIOTI. Con Dios o contra Dios. Obra de colaboración. Luis Mirale, Editor. Barcelona.
- P. JOSE HELLIN. Theología Naturalis. Cursus Philosophicus. Biblioteca de autores cristianos. Madrid.
- P. J. DONAT. Theodicea. Editorial Herder. Barcelona.
- WALTER BRUGGER. Diccionario de la Filosofía. Biblioteca Herder. Barcelona.
- LATINOAMERICA. Revista de información y cultura. Año 1º México.

LA MEDICINA

Por CARLOS MARTINEZ DURAN

La crítica tradicional ha negado a nuestra América, la hispánica, la latina, la capacidad creadora en la ciencia, el espíritu inquisidor e investigador que forja los grandes descubrimientos y las doctrinas originales. En todos los tonos se nos increpa por las formas de cultura parasitaria que vivimos, por nuestra condición de aprendices, por nuestra falta de genialidad en todas las obras humanas, y hasta nuestro genio para soñar se ha puesto en duda. Hemos dado al mundo obras maestras en las letras y hemos hecho vivir de nuevo la lengua española que heredamos por la biología y la conquista. Quizás por soñar demasiado, por nuestro incontenible río lírico, por nuestra pereza y ocios, por nuestros complejos de vencidos y conquistados, en el pasado y en el presente, por nuestra servidumbre a lo extranjero, y más que nada por nuestra natural e histórica inmadurez, por nuestra cultura apenas iniciada como ser y vivir propios, no hemos podido ofrecer al mundo una ciencia auténtica, una Medicina genial y original que marque nuevas etapas en el progreso humano. Sin embargo, no debemos caer en exageraciones, derrotismos e iconoclastias de nuestros valores. La historia de nuestras ciencias médicas, la serena contemplación de nuestro quehacer médico en los primeros y últimos decenios de este siglo, la constante preocupación por los problemas vitales del hombre americano, vistos en dimensión médico-social, en eficacia técnica, y no sólo en la literatura realista de nuestros hombres de letras, nos muestran con claridad perfecta, que sí tenemos derecho a una ciudadanía científica nacional y universal, y que aunque hablemos y escribamos en español, y tengamos como pedestal este Continente caótico de los dolores y vencimientos, merecemos en el balance cultural un espacio amplio y digno, una página justa y honrada. Tenemos que luchar mucho, dar batallas perennes para que se nos crea. Y para crear es preciso librarse de todo complejo de conquistado, de vencido, y

con el más grande amor por el hombre americano liberarlo de todas sus servidumbres por la ciencia y por la cultura.

Al hacer el balance cultural en las ciencias médicas y naturales en nuestra América observamos, tanto en la época colonial como en la independiente, que la virtud creadora, el descubrimiento, la doctrina original, la investigación tenaz y disciplinada, el método afortunado, la ciencia auténtica, el anhelo humano y casi divino de redimir al hombre de sus esclavitudes morbosas y epidémicas, es producto individual y aislado, y se lanza con mucho miedo en el mundo científico. Nuestros más grandes valores en ciencia médica americana han encontrado toda clase de oposición en el ambiente nacional y en el universal. Y por grandes y originales que hayan sido sus teorías y realizaciones, han sido o negadas y oscurecidas, o aun peor, tomadas por extranjeros, que las han hecho suyas y gloriosas en más de un caso.

Todo parece atarnos: nuestra raza, nuestra tierra, y hasta nuestra hermosa lengua, todavía no universal en ciencia. Ningún símbolo mejor para nuestra ciencia que Santiago Ramón y Cajal, el irreprochable científico, el patriota de personalidad única, el maestro de la voluntad, que acongojado por el poco valer de su patria en el mundo científico, la hizo de tal manera gloriosa en el campo de la histología nerviosa, que ningún hombre o nación, podrán hacer ciencia en ese campo sin tropezar a cada instante con España y con Cajal. Pero aun este ejemplo es aislado e individual. Si queremos hacer ciencia latinoamericana, debemos crear el ambiente adecuado y éste no depende solamente de los equipos humanos y técnicos, sino de las condiciones políticas y sociales, de la absoluta libertad en la creación científica, de la renovación de nuestras Universidades e Institutos, de los presupuestos jugosos para la cultura, para la investigación científica. Si nuestra América no ha dado al mundo los valores científicos que se le exigen, no es por falta de capacidad creadora, de genio, por defecto racial, es sencillamente por las fatales condiciones de su historia de servidumbre y coloniajes, por su dependencia política y económica de afuera y por su triste y trágica historia interna, negadora de la libertad y por lo tanto de su madurez cultural auténtica y definitiva.

No todo es desconsolador en este panorama. A pesar de todas las circunstancias adversas, tenemos en la historia de nuestras ciencias, y en especial las médicas, hechos grandes y gloriosos, no siempre conocidos y a veces intencionalmente ignorados, que por su magnitud son universales, tanto en el descubrimiento como en las consecuencias, algunas de ellas tan formidables que marcaron una nueva época en el destino del hombre y en la evolución del pensamiento científico. La América Latina ha ofrecido algunos de esos genios cuyas ideas y experimentos cambiaron la situación del hombre frente a sus enemigos mortales y abrieron nuevas rutas en la civilización. Carlos J. Finlay, a fines del siglo XIX y en los primeros años del presente, es la figura máxima de nuestra ciencia médica. Y si los hechos son notables en el pasado remoto, podemos afirmar que, en el último cuarto de nuestro siglo, se han multiplicado los descubrimientos, se ha premiado la investigación con el Premio Nobel en Medicina, y el espíritu y la técnica, hermosamente conjugados, en búsquedas puras y desinteresadas, y al servicio del hombre americano, han logrado conquistar un puesto de honor para la América Latina, y están plenos de esperanzas para nuevos y más maduros logros.

La poca extensión de este estudio no permite analizar todos los aportes concretos que nuestra América ha dado a la cultura universal en el ramo de las ciencias médicas y naturales. Empero, escogiendo los hechos más salientes, podremos pesar algo en la evolución de nuestra cultura.

El descubrimiento y conquista de América, que cambiaba el centro de gravedad del mundo, parecía propicio a todas las ambiciones y males. Y un médico holandés,

célebre y universal, todavía en el siglo XVII se permitía maldecir el descubrimiento del Nuevo Mundo, porque lo único que le había llevado a Europa era la sífilis o lúes, olvidando el maravilloso enriquecimiento que América y sus indios habían ofrecido a la terapéutica médica.

Conviene insistir, a pesar de que este balance cultural se fija más en lo contemporáneo, en el extraordinario aporte que la América indígena ofreció a las ciencias médicas. Aztecas, mayas e incas, gracias al conocimiento empírico y a la experiencia de sus herbolarios médicos, ofrecieron una excelente contribución a la cultura médica universal y en especial a Europa, donando cientos de plantas medicinales desconocidas en el Viejo Mundo, sin contar nuevos y preciados alimentos que vinieron a renovar costumbres y dietas alimenticias. Hernán Cortés, escribía a Carlos V, en 1520, una carta donde dice: "Ai calle de Arbolarios, donde ai todas las raíces i ierbas medicinales que en la tierra se hallan". Pero, hoy día en Europa, ninguno se acuerda que el cacao, la patata (papa), y el chile (ají), para no nombrar sino tres alimentos, son un regalo de nuestros indios, y que un siglo antes que se extendieran los jardines botánicos en Europa, ya el Emperador Moctezuma tenía jardines reales donde cultivaba toda clase de hierbas medicinales para sus enfermos. La quina, la coca y la ipeca llegaron de las tierras incaicas, y de toda América brotaban el ruibarbo y el ricino, la valeriana y la zarzaparrilla. Todos estos aportes botánicos y medicinales aún están presentes en las más modernas terapéuticas, y si el triunfo de la química obtiene los productos sintéticos, no por ello desaparece el aporte concreto. Y qué decir de la intuición de los mayas, que usaban el moho desarrollado en el maíz como tópico curador de las heridas infectadas.

El certero empirismo de los indios ha sido retomado por los médicos actuales, y en México, Centroamérica y Perú, en el momento actual, investigadores e instituciones especializadas se dedican al estudio científico de hierbas alimenticias y medicinales, y así comprueban viejas propiedades, bajo estudio científico, y descubren otras nuevas en beneficio de la nutrición y de la terapéutica. En los problemas de la nutrición del hombre americano, la Medicina contemporánea latinoamericana arroja nuevas luces sobre las viejas hierbas amadas de los indios. En el Perú, el malogrado Carlos Gutiérrez Noriega, en unión de otros investigadores, realizó estudios originales con experimentación irreprochable, sobre la coca y la cocaína. Y el estudio de gran valor para la ciencia pura, se aplica al hombre andino, ya que constituye un problema médico-social para el Perú.

En el Instituto de la Nutrición de Centroamérica, con sede en Guatemala, investigadores nacionales y extranjeros realizan obra extraordinaria en favor de la ciencia pura y aplicada, con enormes beneficios para el pueblo. Los estudios químicos de las hierbas alimenticias han probado científicamente la riqueza vitamínica y mineral de vegetales que tradicionalmente han comido nuestros indios, valorando así, modernamente, sus aportes a la cultura universal.

Durante la Colonia, a pesar de la rigidez de los textos dogmáticos en Medicina, se revelaba un espíritu revolucionario, y en más de una ocasión se ofrecieron doctrinas originales, que más tarde fueron patrimonio de la cultura europea, con total ignorancia de sus creadores. En la mayor parte de la América Latina, pero especialmente en México, Perú y Guatemala se trabaja con amor y verdad en la resurrección de nuestro pasado científico, y se revalora así nuestro acervo cultural. En libros y revistas especializadas se recogen los estudios de investigación en la historia de las ciencias latinoamericanas.

Los historiadores de la Medicina europea han mostrado su sorpresa al conocer determinados hechos, y uno de ellos decía con extrañeza que nunca hubiera imaginado un Galvani en el Trópico. Y en realidad, un médico de Guatemala, José Felipe

Flores, asombraba en el siglo XVIII con sus doctrinas e inventos. Sin embargo, como él mismo lo decía, vivía en la gurupera del mundo, y ninguno podía creer sus fachen-dadas, pues no se hacían en Europa. Tenemos pruebas documentales para demostrar que el médico guatemalteco José Felipe Flores, en la Universidad de San Carlos algunos años antes de Galvani y Balli, concibió una teoría de la electricidad animal idéntica a la enunciada más tarde por el sabio italiano. La doctrina era un hecho para los alumnos de Flores y quedó escrita en sus cuadernos de estudiante. Cuando Flores viaja por Europa y se entera de la novedad fisiológica de Galvani, escribe con toda sinceridad y apremia a sus discípulos a releer sus lecciones, donde ha quedado la misma teoría de la electricidad animal sustentada por Galvani. Y modestamente dice que no podía darse otra doctrina, pues se deduce fácilmente de la analogía y estructura de las partes y por la imposibilidad de explicar con teorías viejas lo que la experiencia muestra claramente. Y luego añade, vivo en la gurupera del mundo y, por lo tanto, ninguno puede creerme; en Italia es donde se hacen los grandes descubrimientos. No fue esta doctrina el único aporte. Las ciencias médicas le deben la invención de las estatuas o maniqués de cera para el estudio de la Anatomía. Ni Jacobo de Agulema, ni Zumbo, ni Denoues, ni Sánchez de Herrera, fabricaron estatuas de cera desarmables, metidas unas en otras, de acuerdo con lo que enseña la disección de los cadáveres. Fabricaron, como el Abate Fontana más tarde, piezas separadas. Y cuando Flores ve trabajar en Florencia al Abate, admira la perfección de las estatuas, pero comprende que a él y, sólo a él, corresponde la primacía en la fabricación de las piezas armables y desarma- bles.

En el siglo XIX nuestras ciencias médicas reciben el influjo de la Medicina europea, y a pesar de su afrancesamiento y espíritu imitador, triunfan algunos hechos originales y se conquistan sitios de primerísimo honor para nuestra cultura científica. Dos de ellos merecen nuestro recuerdo. En 1885, el gran dermatólogo vienés Lustgarten anunciaba que había descubierto el bacilo de la sífilis. La seriedad de sus estudios y su fama infundieron confianza, y de todas partes llegaban confirma- ciones del descubrimiento. Correspondió al médico salvadoreño-colombiano Emilio Alvarez, en el mismo año de 1885, la derrota del ya célebre descubrimiento. En unión de Tavel demostró el error del bacilo de Lustgarten, que nada tenía que ver con la sífilis. En un estudio modelo por su concisión y por sus pruebas, enterró para siempre el hecho científico que parecía consagrado. Alguien dijo que el golpe fue magistral y mortal. Y Alvarez no sólo demostró que el bacilo no producía la sífilis, sino que lo clasificó y bautizó como bacilo del smegma prepuccial, tal como se sigue llamando hoy día. Más tarde, Emilio Alvarez, investigador ejemplar y hombre de ciencia auténtico, ofrece al mundo científico el estudio más completo sobre el rinoscleroma, definiendo su histología y comprobando su origen, de acuerdo con los tres mandatos exigidos por Koch. Los trabajos de Alvarez realizados en San Salvador, América Central, fueron tan definitivos que todo el mundo científico reconoció y confirmó sus investigaciones. Su nombre no puede faltar en un balance cultural, y seguramente está en el olvido.

Por una de esas raras coincidencias de la Historia, el año de 1885, que dio gloria a un valor de nuestra América, sirvió también para glorificar en la muerte a un joven estudiante de Medicina, peruano, Daniel A. Carrión, quien para demostrar la unidad etiológica de dos enfermedades, hasta entonces distintas: la verruga peruana y la fiebre de Oroya, no vaciló en ofrendar su vida, inoculándose el mal para la prueba definitiva. Este acto heroico marcó una nueva etapa en nuestra medicina americana, creando con sus acuciosos estudios verdadera ciencia nacional

y universal. Barton, en 1905, descubre el agente etiológico de la enfermedad, y lo mejor de los médicos peruanos, del ayer al momento actual, escriben con su ciencia una obra que engrandece y justifica a la medicina latinoamericana.

Los últimos decenios del siglo XIX fueron pródigos para el alcance universal de nuestra Medicina. En 1861, un médico de Guatemala, el doctor Mariano Padilla, publicaba un ensayo histórico sobre el origen de la sífilis, profundo y veraz en sus conclusiones y que puede considerarse como la primera página de la Historia de la Medicina Americana. Con intuición y con análisis científico e impecable de la historia de la sífilis concluye que hay sífilis desde que existen hombres en la tierra. Formidable aseveración para su época, cuando faltaban plurales pruebas que contemporáneamente han resuelto el problema en aquel sentido afirmado por Padilla. Todos los latinoamericanos tenemos una deuda de gratitud para el médico que, por vez primera en la Historia de la Humanidad, nos salva del pecado nefando, por el cual nos maldijo Boerhaave.

El final del siglo XIX y los albores del XX nos reservaban la historia cumbre, cuando el cubano Carlos J. Finlay descubre el agente de transmisión de la fiebre amarilla, y con la aplicación de su doctrina científica salva al mundo de uno de sus peores males y hace habitables y prósperas a las grandes capitales de nuestra América, azotadas por la peste amarilla. Por la genialidad de su doctrina es posible la terminación del Canal de Panamá. Europa, la América Sajona, el mundo entero debe a la América Latina y a uno de sus más geniales hombres de ciencia, esta ofrenda maravillosa que liberta al hombre de varias latitudes de un flagelo apocalíptico que sembró la muerte e impidió la civilización en ancha parte del mundo.

El rencor de la grandeza de que hablaba Nietzsche se aplica íntegro a Carlos J. Finlay. La obra y la acción maravillosas, potentes, parecieron volverse contra él, en la vida y en la muerte, y los rudos golpes cayeron sobre toda la ciencia latinoamericana, que después de muchos años de esfuerzo y de vindicación se levanta incólume como la luz y como la verdad. Fuimos víctimas de los complejos de raza, de lengua y de incapacidad creadora. Pero la justicia triunfa, y hoy ninguno discute esta admirable adquisición de nuestra cultura.

Carlos J. Finlay, cubano, nacido en Camagüey, consagró íntegra su vida al estudio de la fiebre amarilla. Sus contemporáneos no le creen, y sin embargo su teoría es la única admisible. Analiza minuciosamente la enfermedad, desecha y formula teorías, y determina en la primera etapa que el mosquito es el agente transmisor. En la conferencia sanitaria internacional de Washington, serenamente combate a todos y expresa su doctrina, no atreviéndose todavía a nombrar específicamente al mosquito transmisor. Los sajones no le creen y aconsejan medidas fuera de toda realidad. El 14 de Agosto de 1881 debe ser fiesta para la cultura médica de nuestra América. En esa fecha, Carlos J. Finlay, presenta ante la Academia de Ciencias de La Habana su trabajo sobre el mosquito como agente de transmisión de la fiebre amarilla. Nada escapó en este estudio a la mente extraordinaria del sabio. Es uno de los documentos más apreciados de nuestra cultura y más probatorios de nuestra ciencia. Ninguno creía en el médico de los mosquitos, y pasan 20 años de escepticismo en toda América. Al fin, una comisión norteamericana presidida por Walter Reed fue a La Habana a comprobar las teorías de Sanarelli sobre el bacilo icteroides. No comprobado este hecho, la comisión iba a retirarse y entonces el General Wood, interventor de la Isla, pidió a la Comisión que se entrevistase con Finlay y ensayase sus métodos. Guiada por Finlay, la Comisión norteamericana no hizo otra cosa que seguir y comprobar la doctrina del mosquito, y como la ingratitud de los hombres es el único premio que se ofrece a los héroes, Reed y sus colaboradores silencian el nombre de Finlay y se atribuyen su doctrina. El Mayor Gorgas dice que sólo a última hora creyó en la teoría del

mosquito, y que sólo por ella se logró la erradicación total del morbo amarillo. Y he aquí como se altera la verdad histórica cuando no se poseen todos los medios de propaganda y cae sobre nuestra raza y cultura la negación de sus capacidades. Todos los textos y revistas médicas norteamericanas atribuían a Reed el descubrimiento, y aun hoy, un grueso e ignorante público sigue creyendo la falsedad y anota en el haber de la cultura médica sajona un descubrimiento y doctrina que son legitimamente nuestros, orgullo de nuestra Medicina.

El triunfo de la verdad es hoy definitivo, y en libros de Historia de la Medicina escritos por norteamericanos se hace justicia a nuestro sabio. Además se levantan estatuas y se realizan actos conmemorativos en distintos Estados de la América Sajona para honrar a Finlay.

El sabio que escribió en español, inaccesible para muchos científicos, tuvo que esperar 20 años para que se le creyese. Si en 1881 hubieran seguido su doctrina, cuántas vidas y dólares se hubiesen salvado. Los últimos Congresos Internacionales de Historia de la Medicina han cancelado la vieja polémica. Sólo a Finlay corresponde el descubrimiento del agente transmisor de la fiebre amarilla, y por la explicación de su doctrina se logra el saneamiento del Trópico y la terminación del Canal de Panamá,

La humanidad había aprendido algo nuevo que la haría vivir con más esperanzas. Y las ciudades como La Habana y Río de Janeiro, cementerios del mundo, entraron en la era de franco progreso. En éste, ninguno como Oswaldo Cruz para merecer sitial privilegiado en el balance de nuestra cultura médica. Extraordinario en la acción y en la inteligencia, árbitro de la higiene y de la investigación. Fiel a su divisa: no desanimar para no desmerecer, dedica su vida al saneamiento de Brasil, que nace de nuevo por su obra, y funda en una tosca barraca, en 1901, el Instituto de Manginhos, hoy Instituto Oswaldo Cruz. Esta institución en su más de medio siglo de existencia ha sido foco de investigaciones científicas originales, que llenan de gloria nuestra cultura médica.

Desde el segundo decenio de este siglo, la Medicina en la América Latina comienza a emanciparse de sus tutelas extranjeras, y con sentido propio se lanza a conquistar su auténtica y original cultura médica. Y no sólo investiga originalmente y en forma pura y desinteresada; antes que nada fija sus metas en la patología nacional y en la redención del hombre americano por los caminos de la salud, de la aristocracia biológica.

Un profundo sentido social anima a las ciencias médicas en nuestros pueblos, y podemos afirmar que ya estamos en la ruta de la madurez y de la libertad para crear ciencia nacional y universal. Quién más, quién menos, todas nuestras naciones contribuyen con su ciencia. Ya hemos señalado el caso del Brasil. Uruguay, Argentina y Chile, con sus extraordinarias potencias dan lustre a la Medicina. El incomparable Profesor Morquio, establece las bases de la defensa de la infancia, y la Medicina chilena en sus aspectos sociales da la pauta a toda nuestra América. En Buenos Aires, cenáculo de sabiduría, en laboratorios de investigación y en hospitales, se forja una auténtica escuela médica latinoamericana, y en Fisiología obtiene la consagración mundial al lograr el profesor Bernardo Houssay el Premio Nóbel. Houssay, modelo en la investigación y en la solidez científica, en la dignidad universitaria y en la defensa de la libertad científica, es una nueva cumbre en nuestra cultura y una prueba de lo que promete este Continente de los máximos dolores políticos, pero también de las máximas armonías y esperanzas.

La limitación de este estudio nos impide señalar todos los logros en la ciencia contemporánea. No se nos olvidan ni hombres ni países. Todos están ya en la Historia, pero nos falta espacio para su elogio y crítica. Algo dijimos ya de la Medicina peruana, y de los esfuerzos de su escuela en la biología andina. En Costa

Rica, un modestísimo sabio, Clodomiro Picado, fue el auténtico descubridor de la penicilina. Quizás no lo crean. Pero tenemos los documentos probatorios de este aserto. Faltaba el medio, el social, el científico, el económico, el de las grandes empresas. Y así esta gran empresa del pensamiento nuestro, esta aventura experimental de nuestra ciencia, se durmió en el silencio, y no encontramos el modo de hacerla verdad. En México, la Medicina, y en general las ciencias, sólo conocen el camino vertical y el ascenso que va de superación en superación. Su Medicina es un orgullo para nuestra cultura. Algunas de sus instituciones no se conocen en otra parte de América. El Instituto Nacional de Cardiología fue la obra máxima de un médico mexicano, Ignacio Chávez, cuya vida y enseñanzas se muestran como valor universal en toda la Medicina de la América Latina. Y aun la Medicina internacional puede ufanarse de tan importante centro, donde se investiga, se cura y se hace obra social. Chávez ha sido el patriarca, y hoy, a su lado, un equipo humano tiene en sus manos muchos de los destinos de la ciencia médica. El sajón Wilson lo consagró al decir que ningún lugar en el mundo promete tanto como hospital, como sitio de acción pública, como instrumento de educación y como instituto de investigaciones.

No ha pretendido este breve ensayo agotar un tema tan apasionante y tan verdadero. Apenas hemos trazado un boceto de luces y perfiles.

La Medicina Latinoamericana merece mucho más. Hemos escrito un recordatorio y escogido hombres y hechos sobresalientes. Pedimos con razón y con dignidad un puesto alto en la cultura médica universal, sin vanidad ni alarde. Hemos alcanzado más de una meta, pero nuestros caminos son plurales, nuestros esfuerzos incontables, nuestras ambiciones justas, y nuestra esperanza es ya una realidad en la ciencia médica universal, una promesa para seguir ascendiendo hacia la madurez y plenitud que nos reservan el tiempo y la Historia.

(Tomado de Cuadernos, del Congreso por la libertad de la cultura).

RUTAS DE LA NOVELA PANAMEÑA

Por ROGELIO SINAN

Al referirme a las *rutas de la novela panameña*, no me propongo trazar un panorama de la invención novelesca en Panamá ni mucho menos marcarle rumbos nuevos o itinerarios fijos, puesto que, por razones de espacio y tiempo, lo primero sería sólo un catálogo de nombres, y lo segundo un deslucido atentado contra la estética; deseo sencillamente dibujar, como sobre un imaginario mapa de la República, las rutas cardinales, que, a través de la historia, le han conferido al hecho panameño cierto carácter distintivo y eterno, para así esclarecer la trascendencia que tales rutas tienen para la vida nacional, y a base de ello tratar de establecer cuál de esas rutas deba seguir nuestra novela.

Casi puede decirse que, desde el coloniaje, los actos más notorios de nues-

tra peripecia vital hallan su origen en el antagonismo existente entre dos rutas que no sólo se oponen por cruzarse entre sí de Norte a Sur y de Oeste a Este según la rosa de los vientos, sino porque defienden intereses tan decididamente contradictorios, que nada perderíamos clasificando el cruce de ambas rutas como la encrucijada más significativa de la dinámica panameña.

Si imaginamos la trayectoria de estas opuestas rutas sobre un mapa del Istmo nos será fácil ver que la más larga sigue el sentido de los paralelos y avanza en línea longitudinal sobre el delgado arco geográfico de Panamá, cuya comba da la impresión de un puente por el que hoy sólo pasan, de mala gana, los sueños de Bolívar; la otra ruta, en dirección transversal, lleva el sentido de los meridianos y ha servido de tránsito

al comercio mundial, facilitando lo que Angel Rubio llama *la cópula de rutas como función histórica*, desde la época aciaga en que Balboa *se adelantó* a la romántica, fatídica e ingrata proeza de atravesar aquella faja de tierra.

La ruta de perfil longitudinal equivaldrá con el tiempo a nuestro tramo de lo que debe ser la carretera panamericana; aún se halla lejos de parecer una moderna autopista, pero así como está (ligeramente respunteada en los mapas) significa un esfuerzo de la tenacidad panameña y representa la arteria viva de la Nación, buen motivo para que, por sentirla más nuestra que la otra, sea nuestra ruta preferida; por eso la llamamos, con todo orgullo, *la carretera nacional*.

En cambio, la otra, que va de mar a mar, se desliza sobre una zona de tránsito que cuenta con modernísimos medios de transporte (ferrocarril, Canal y carreteras) en los que todo está muy limpio, barnizado, "prohibido". Esta ruta, que es como una infernal Babel de lenguas y de mezquinos apetitos, tiene para nosotros un carácter virtualmente extranjero, cicatriz imborrable que duele a veces según soplen los vientos y que se ahonda cada día más y más como esos surcos que en los caminos de herradura deja el paso continuo de las caballerías.

Desde la época heroica del coloniaje esta ruta intermarina ha servido de tránsito al comercio mundial; sus fluctuaciones de esplendor o miseria marcan su engarce o su ruptura con los itinerarios de mayor importancia; de modo que sus épocas de languor económico corresponden a fechas en que el mundo no la utiliza como ruta de

tránsito. En tales lapsos depresivos nadie se acuerda de la ruta sino de la Nación. El filólogo Rufino José Cuervo se refirió tal vez a un tumbo de estos cuando lanzó su lúgubre frase: "El que quiera conocer a Panamá, que venga porque se acaba". Cuando en la ruta ocurren fracasos de trascendencia universal también es lógico que sólo se mencione a la Nación puesto que en ella reside la absoluta soberanía y no en la ruta. En efecto, cuando la Compañía francesa que construía el Canal se declaró en fraudulenta bancarrota el nombre de Panamá llegó a usarse injustamente como sinónimo de escándalo financiero internacional. Lo curioso del caso es que en los momentos de auge nadie recuerda a la Nación sino a la ruta, que, en sus distintas épocas florecientes será rebautizada según la calidad y la abundancia del mineral que la atraviese. Así, cuando en el siglo XVI cruza por ella a lomo de mulas toda la plata del Perú para ser embarcada en los galeones que habrían de conducirla hasta las arcas de la corona española, nuestra ruta se denominará argentinamente *la ruta de la plata*; más adelante, cuando en el siglo XIX pasa por ella el oro de California, se la designará como *la ruta del oro*; y hoy día cruza por ella tal cantidad de maquinaria, ferretería y chatarra, que bien podría apodársela *la ruta del hierro*; pero como en verdad lo que más la transita no es un solo metal sino *una ininterrumpida corriente de minerales esenciales*, lo acertado será rebautizarla con un nombre global y definitivo: la llamaremos *la ruta mineral*.

Su antagonista será para nosotros *la ruta vegetal* porque ella, como arteria

nutricia, es claro símbolo de panameñidad, sirve de cauce a los productos agrícolas y es la auténtica ruta del hombre de la tierra cuyo concepto puro, según el *Popol Vub*, es nada menos que *el hombre de maíz*.

Cada una de estas rutas caracteriza, pues, en cierta forma, los símbolos contrarios de *lo local* y *lo foráneo*, siempre en abierta lucha y en eterno conflicto; de tal contradicción al parecer insoluble ha dependido sistemáticamente y seguirá dependiendo el bienestar de la Nación panameña. Este cruce de lanzas entre lo potencial y lo dinámico podría simbolizar, de modo empírico, la persistencia del hombre panameño por vivir aferrado al viejo arado y a sus antiguas tradiciones, oponiéndose a un mundo que avanza cabalgando sobre el ineluctable centauro del progreso; pero si analizamos el problema puede que hasta lleguemos a aceptar que, si ocurre, no es porque el hombre de maíz tenga el capricho de mantenerse siempre igual a sí mismo sino porque presente en torno a sí obscuras fuerzas que tratan de impedirle toda posible evolución.

¿Qué significan y de dónde proceden estas obscuras fuerzas? Definirlas requeriría un estudio más amplio. Lo cierto es que, emitidas por la ruta de tránsito, estas fuerzas, como mudos fantasmas radioactivos, han logrado enquistarse en ciertas células de lo que en adelante llamaremos nuestra pura conciencia vegetal. Su presencia se explica fácilmente siguiendo la metáfora de la rutas, cuya correspondencia antropológica estaría en los dos símbolos de un hombre vegetal por un lado y un hombre mineral por el otro. El primero

encarnaría el prototipo de lo genuinamente panameño sobre pura unidad de espacio y tiempo; y el segundo, algo así como una especie de robot crematístico, metalizado, sin el menor sentido de lo castizamente nacional. Ambos tipos viven por lo común agrupados en sus ambientes respectivos rurales o urbanos, pero también conviven en una y otra zona según las conveniencias socio-económicas o según los dictados ya sea de una conciencia vegetal cuyo núcleo sería la pura síntesis de la Patria o de una conciencia mineral absorbente, monopolizadora, autoritaria. Concluiríamos entonces que el panameño auténtico sería el hombre nacido de la conciencia vegetal de la tierra, concepto que, como ya hemos dicho, equivaldría al hombre de maíz del *Popol Vub*.

Planteada así, de una manera alegórica, puede que nos resulte más patente la lucha desigual entre ambas rutas, lucha que va más lejos de la simple metáfora, puesto que en realidad se verifica entre el espíritu mineral y el espíritu vegetal, entre la rueda y la célula, y en fin, entre la máquina y el hombre de maíz. Esta contienda, que pudiera ser tema para un buen drama expresionista, sería para los griegos el eterno conflicto del hombre y su destino.

He aquí que hemos llegado, sin pensarlo, al viejo tema del destino del hombre, que puede dar lugar a que pensemos también en un posible destino de los pueblos, pues aunque se nos tilde de fatalistas tenemos que aceptar que en pocos casos puede aplicarse tan a cabalidad como en el nuestro lo que ha dado en llamarse *la geografía como destino*. No hay para qué dudar de que

los dioses del comercio le asignaron a Panamá un destino geográfico. Hacía falta un pasaje para seguir el camino hasta el Oriente. Panamá era el lugar más indicado. Por allí pasó el mundo. Eso es todo.

Un informe del Instituto Panamericano de Geografía e Historia especifica que "Panamá, con o sin canal, por su sola ubicación y conformación geográfica, como sitio de tránsito indispensable, podríamos decir *entre dos mundos*, resulta ser uno de los puntos de mayor valor geopolítico". Cabe ahora preguntarse, ¿qué pasa con el pueblo que vive en esa faja geográfica que es *sitio de tránsito indispensable*? Ya es cosa bien sabida que quien por desventura vive en sitio de tránsito tiene que soportar constantemente toda clase de impertinencias y abusos. Yo, que he vivido en sitio de tránsito, recuerdo que, cuando éramos niños, mi abuela nos decía por las noches: "¡Duérmense pronto o tápanse los oídos para que no oigan esas palabras sucias de los borrachos!" Lo cierto es que no sólo las palabras eran lo único sucio que iban dejando los borrachos.

Octavio Méndez Pereira, el lamentado maestro de nuestras letras, sostenía, con su habitual perspicacia, que esa estratégica situación de cruce de caminos entre pueblos y mares ha ido creando en nosotros *una psicología de pueblo de tránsito*.

Más que psicología de pueblo de tránsito, podría pensarse en una psicología de amor al espectáculo callejero, es decir, una psicología de pueblo asomado a su balcón para ver el desfile de un carnaval grotesco cuyas máscaras trágicas pasan al son de tamboriles con

tal frecuencia que, por estar mirándolas, el panameño ha descuidado el interior de su casa.

No se vaya a pensar que el panameño se ha limitado siempre a mirar el espectáculo desde el balcón de su casa; no han faltado de vez en cuando los histriones que, echándose a la calle, han preferido colarse en la comparsa sin notar que a lo sumo sólo se les dejaba representar el papel del coro trágico o hacer dengues de simio. Dicho en otras palabras, de todos los festines, francachelas e inútil despilfarro que el periódico paso de la ambición universal significa, el panameño no ha recogido más que las migajas y los frutos dañados.

Toda la historia de Panamá nos da de veras la impresión de una extraña y heterogénea cabalgata que cruzara a galope sobre el puente de su delgada geografía. Jamás estos jinetes perseguían un ideal limpio de manchas. Sólo corrían tras la quimera del oro; y, desde luego, lo único que les importaba era la ruta; ni siquiera miraban si en esa zona de tránsito vivía un pueblo más o menos consciente de su razón de ser; a lo sumo les podía interesar la existencia de mulas (o esclavos que fungiesen como tales) para el transporte de la carga. Toda aquella riqueza fácilmente adquirida iba dejando en el Istmo la huella de su origen pecaminoso; jugosa parte de ella quedaba allí en burdeles, garitos y otros antros del vicio. No nos debe extrañar que tal ambiente fuese propicio para el crimen. Los surcos de la ruta iban quedando sembrados de esa fatídica simiente y de fantasmas.

Mientras la ruta mineral se transformaba en un pesado mecanismo de rue-

das, ¿qué estaba sucediendo con nuestra ruta vegetal? Lo lógico sería imaginar que nuestra arteria nutricia se limitase a su labor redentora de darle vida a las aldeas comunicándolas entre sí y con la urbe; pero hizo lo contrario, pues fungió de *drenaje* por donde el agua clara de los riachuelos vino a parar al cauce destinado a las aguas contaminadas. La ruta vegetal había servido para que el hombre de maíz se viniese cabalgando por ella apenas supo que en la zona de tránsito se ganaba el dinero a manos llenas. Toda esa savia viva que es el campesinado se volcó ingenuamente sobre la encrucijada de los metales. Hombres, mujeres, niños, atraídos por la loca sirena, abandonaron lo que consideraban su estática tristeza rural para cambiarla por una miserable alegría urbana. En las ciudades de la zona de tránsito estos fantasmas del maíz van amoldándose a una vida de afán y de sudor apiñados en cuartos malolientes y sucios hasta que, resignados a su suerte, se dejan devorar por la urbe cosmopolita e insaciable. Con el éxodo del hombre de maíz hacia la zona de tránsito lo que en definitiva se produce es una especie de transmutación de los valores humanos ya que de amo y señor de su destino, el campesino pasa a ser un esclavo de ese mismo destino cuyo férreo engranaje terminará por triturarlo.

La solución propuesta por el economista Richard F. Behrendt, sin restarle importancia a la función transitista, podría hallarse en una hábil combinación de objetivos, es decir, en un balance adecuado entre la economía doméstica y el mercado exterior. "Panamá —dice— pertenece a los países

que más marcadamente sufren de las desventajas del sistema llamado monocultivo". Nos preguntamos asombrados, ¿a cuál monocultivo se refiere el profesor Behrendt? Y él, continuando el párrafo, nos dice: "El *monocultivo* de Panamá es el Canal".

Con lo cual regresamos al conflicto de siempre del panameño y su destino que hemos hecho el intento de plantear dramatizando el violento antagonismo existente entre dos rutas. Tratando de indagar si este conflicto debe o no estar presente en nuestra literatura, dejaremos caer una pregunta relativa al enfoque inicial de nuestra charla: ¿Cuál de ambas rutas debe seguir nuestra novela?

Antes de responder a esa cuestión diremos que así como hay ideólogos empecinados en la rara manía de aconsejar como única solución para la vida panameña lo del fomento exclusivo de lo doméstico haciendo caso omiso del antes mencionado *monocultivo*, hay también escritores que andan marcándole a la novela panameña itinerarios tan severos y esclavizantes que hasta llegan a darnos la impresión de que fomentan *monocultivos* literarios. Eso ni más ni menos es lo que hacen quienes están tratando de imponer en Panamá la tesis del *ruralismo* como expresión estética obligatoria y global.

No niego que la idea lleve en su fondo un honestísimo y profundo sentido vegetal, es decir, puro, auténtico, puesto que en realidad lo que pretenden es regresar a un orden en el que antes se hubo experimentado autonomía. Sin embargo, más vale prevenirse contra esta fisiocracia cuya intención de tipo escapista podría parangonarse a la de los aborígenes que para ser indepen-

dientes prefieren retirarse a sus montañas aun aceptando niveles culturales rudimentarios. Lo opuesto nos parece lo lógico para solucionar nuestros problemas. No el retiro hacia el agro sino más bien la proyección del agro hacia la zona de tránsito para dominarla por los medios científicos que ella misma nos brinda. Ni un hombre de maíz cabalgando sobre la ruta vegetal hacia sus campos abandonados ni un hombre de maíz, lanza en ristre, como un nuevo Quijote, dispuesto a combatir absurdamente contra las máquinas que simbolizan su destino. Más sabio es resolver la disyuntiva mediante la perfecta convicción de que ambas rutas tienen para nosotros la misión de cordones umbilicales de los cuales el uno nos comunica con las savias eternas de la tierra y el otro con las esencias infinitas del universo. El fiel de la balanza en ese caso pudiera señalarlo el sincretismo de una tercera ruta espiritual que, desprendiéndose de su intersección se proyectara verticalmente con conciencia de la tragedia que significa el pasado bifurcado.

Según la tesis que se desea imponer, el ruralismo responde a *la ansiedad creciente del panameño por conocerse a sí mismo*, tesis que nos podría llevar, sin proponérselo, a la demostración de que, como dice Angel Rubio, *la ciudad es el nervio-motor de la nacionalidad panameña en su labor y en su proceso de desarrollo*. "Nunca mejor que en este proceso —agrega— se la ve caminar hacia el fin exacto de la síntesis de la patria, aunque la Patria al nacer aparezca casi como una Ciudad-Estado. De todos modos, la ciudad irá adelante, cualesquiera que sean la escala y las di-

mensiones de los hechos, como el prototipo de la cultura panameña".

Bien es que el *ruralismo* busque el conocimiento de esa conciencia vegetal en que hemos hecho radicar la médula de nuestra nacionalidad; lo injusto es que tal tesis quiera imponerse de manera ecuménica en la literatura panameña que, según ella, buscaría en la circunstancia rural la totalidad de sus elementos novelescos. A este propósito nos parece oportuno recordar que Luis Alberto Sánchez establece un distinguo "entre novela de campo o rural (con mayor interés en lo descriptivo) y novela agraria (con mayor interés en las intenciones y problemas)". De lo cual concluiríamos que la ansiedad creciente del panameño por conocerse a sí mismo quedaría limitada a lo puramente *descriptivo*, sin mayor interés por los problemas de las zonas rurales que, como es natural, jamás podrán resolverse mientras no se resuelvan los problemas de la zona de tránsito, ya que ella forja el mito de la fatal encrucijada que genera el conflicto entre el panameño y su destino.

Buscar en la circunstancia rural la totalidad de los elementos novelescos nos parece un absurdo aun suponiendo que la vida del agro constituya el fundamento esencial de una nación. En aquellos países cuya fatalidad económica los hace depender de una exclusiva fuente de riqueza, las diferentes zonas humanas están subordinadas e influenciadas por ese único foco de atracción, y se supone que en sus correspondientes novelas, rurales o urbanas, surjan reflejos de ese fatídico fantasma económico; pero ni aun ese tipo de realidad absorbente permitiría fijarle a la novela

cauces de enfoque unilateral. La novela, como producto del arte, debe ser libre no sólo en lo que atañe al escogimiento de sus asuntos sino también en todo lo concerniente a su estructura y estilo, lo cual no niega el hecho de que toda novela, como acto puro del espíritu, reflejará, por intuición, realidades de espacio y tiempo que deban serle familiares. La novela panameña que merezca llamarse como tal, ha de darnos siluetas, peripecias, caracteres y ambientes que en todo correspondan a particularidades del hecho panameño. No importa que los asuntos sean rurales o urbanos: lo importante es que el fantasma poético —presencia y síntesis de la conciencia local —logre su anhelo de comunión universal.

Lo que necesitamos entonces para en-

contrarle rutas a la novela panameña no es escribir cartillas o abecedarios para que el hombre de maíz vuelva al campo. Esa no es la misión del novelista. La misión del novelista es heroica, pues tiene que situarse en la fatídica encrucijada donde rugen todos los apetitos y las bajas pasiones y otear desde ese punto la llegada de la intuición poética, porque es del torbellino y de la lucha violenta entre ambas rutas de donde ha de surgir el puro sueño de la definitiva novela panameña —rugido y sangre— que refleje nuestro único y exclusivo conflicto: el conflicto del hombre de maíz y la máquina, es decir, el conflicto del panameño y su destino.

México, 25 de junio de 1957.

ARTURO AMBROGI

1875-1936

Por LUIS GALLEGOS VALDES

I

SU PERSONA

En el centro de San Salvador se levanta aún la casa que fue de la familia Ambrogi, convertida hoy en anexo del Hotel Astoria. Allí, en la esquina, donde el cuerpo de la misma forma una especie de torre o palomar, tenía una tienda Lydia, la hermana del escritor. Detrás del mostrador se le veía frecuentemente a éste, sentado en una mecedora, leyendo. En mangas de camisa, atendiendo a veces a los clientes o abandonando la lectura para ir a sentarse un rato en las gradas de una de las puertas, en el “mollejón” a donde acudían, por la tarde, sus contertulios. Por ser amigo de mi padre, Ambrogi fue siempre afectuoso conmigo, y cuando me convertí en muchacho aficionado a las letras fuimos buenos amigos. Era él entonces Director de la Biblioteca Nacional. Me prestaba libros. Una vez fui a visitarlo a su casa y, entregándome uno, me dijo:

—Lee eso, creo que te va a gustar.

Era *La Vorágine*, que leí con avidez de lector bisoño.

En otra ocasión, en que le contaba mis impresiones sobre el *Quijote*, me atajó:

—Lee mejor los Ensayos de Montaigne.

E inmediatamente hizo la apología de ese autor con tal entusiasmo, que fui a la Biblioteca Nacional en busca de su obra.

Ambrogi era hombre de maneras sencillas, platicador y simpático, un tanto cascarrabias. No se mordía la lengua para decir lo que sentía y largaba un terno con la mayor naturalidad. Más bien alto que bajo, muy delgado. Apergaminado el rostro blanco, al que iluminaban dos ojillos verdosos y penetrantes. El lacio bigote le caía, desmadejado, sobre el labio fruncido. El pelo, liso y tupido, comenzaba a encanecer. Caminaba rápido

y nervioso un tanto temblequeante, a causa de la delgadez de las piernas. Vestía casi siempre de claro, usaba sombrero de fieltro negro, y la corbata se la ocultaba dentro de la camisa, dejando sólo a la vista el nudo y un retacito de ella. No fumaba y le molestaba el humo del tabaco. Era mal hablado, un mal hablado gracioso, de esos que digan lo que digan, no suelen ser anti-páticos. Parecía un campesino; mas, un rasgo de ironía, dejado caer como por descuido, delataba al hombre de personalidad.

Se cuentan de él diversas anécdotas.

Cuando estalló la guerra entre España y los Estados Unidos, la gente molestaba a los españoles, diciéndoles: “¡Viva Cuba libre!” En una ocasión entraron en “La Gran Vía”, un café que estaba en el portal norte frente a la Plaza hoy Libertad, Arturo y uno de sus hermanos. Unos españoles jugaban al billar. Verlos y exclamar los Ambrogi “¡Viva Cuba libre!” fue todo uno. Resultado: que el hermano de Arturo recibió una herida en la frente que le hizo con el taco uno de los jugadores vivamente herido en su patriotismo.

Nuestro amigo don Pedro Parada ha contado en un artículo que Ambrogi, cuando se echaba sus tragos, lo cual sólo hacía de raro en raro, se sentaba a una de las mesas del “Café Nacional” a hablar mal del presidente Quiñónez Molina. Al día siguiente, si alguien te recordaba aquello, caía en gran preocupación temeroso de que el presidente lo cancelara como censor de prensa.

Manuel Andino cuenta que estando una vez con Manuel Aguilar en el bar del

Hotel Nuevo Mundo, Ambrogi se les acercó, y en un gesto de gran esplendidez, canceló todos los vales que tenían pendientes y los siguió convidando a más copas.

Yendo en compañía de sus sobrinos y otros jóvenes amigos a Corral de Mulas, recuerda Alberto Monterrey, Arturo no se despegó en todo el trayecto del libro que iba leyendo. Un sombrero de hilama lo protegía del sol. “¡Tené cuidado de no meterte en ese cangrejal!” le gritaron cuando bajaba de la lancha a la playa del estero. Enfrascado en la lectura, el escritor no les hizo caso y estuvo a punto de hundirse en el cangrejal, de donde, a duras penas, lograron sacarlo, mientras que él renegaba pintorescamente.

Una vez un necio lo atacó desde un periódico. Ambrogi comentó el hecho de este modo:

—Olvida ese indio ignorante que yo me he ganado la vida, con mi pluma, en Argentina y Chile.

Miguel Ángel Chacón cuenta que Ambrogi, cuando escribía alguna gacetilla para *Diario Nuevo*, lo hacía con gran cuidado y no dejaba de consultar a los redactores. Como buen escritor, los sueltos lo erizaban. Cosa igual parece le sucedía a Gómez Carrillo.

Entre 1931 y 32 editó *El Sol*, periódico literario. Intentó hacer un índice bibliográfico de la Biblioteca Nacional.

Yo conservo bastante vivo el recuerdo de su cadáver dentro de la caja, rodeado de flores: un cadáver chiquito, como de cera, reducido. Los parásitos intestinales, según se dijo, le produjeron la muerte a una edad en que mucho hubiera podido producir todavía.

II

LA OBRA DE ARTURO AMBROGI

El Modernismo: arranque de su obra.

En *La Historia de mi primer artículo*, Ambrogi cuenta: “Erase allá por el año de 90, el último de la administración de

aquel Patriarca que se llamó don Chico Menéndez. Rubén Darío acababa de regresar de Chile, lleno de doble prestigio que su residencia de dos años en la tierra de don Eduardo de la Barra, y las dos ben-

ditas cartas que sobre Azul... le dirigiera desde Madrid el ultra amable don Juan Valera. Protegido por el paternal Presidente, Rubén emprendió la publicación de un diario, unionista, literario y por añadidura, semi oficial. El era el Director. Nuestro querido y respetado sabio Barberena, el Redactor en Jefe. En sus columnas, Darío reproducía los cuentos y las poesías de su celebrado libro, el hermosísimo prólogo con que le favoreció el gran don Eduardo (Q.D.D.G.), las dos cartas del irónico don Juan, la colección de Rimas, premiadas en un concurso poético de Valparaíso; su A. de Gilbert, en que inventaba, exquisito artista, al hijo del ex Presidente Balmaceda; el Prólogo para un libro de poesías de Narciso Tondreau (libro que no llegó a publicarse) y que no era, el tal prólogo, más que un relato, un tanto miliunanochesco, de su afanosa residencia en aquel lejano país. Y esos cuentos, y esos versos, y esos prólogos, y esas cartas de hidalgo, y esa monografía fantástica que Cañas patrocinaba con una cariñosa carta, constituían, por aquel entonces, nuestra única, capital lectura. El aroma capitoso de aquella literatura, se nos subía al cerebro en oleadas y nos producía el efecto de una borrachera; era un sello que dejaba su huella en la cera blanda y dúctil de nuestra alma, virgen de lecturas perturbadoras, ajena de influencias extrañas que tiranizan. Aquel papel vespertino era nuestro "breviario de emociones". Todas las tardes, a la hora en que el "hombre de la escalera" pasaba encendiendo los faroles de gas de las calles, y en el Bolívar, las golondrinas tomaban por asalto los naranjos, nosotros nos encaminábamos a la administración del diario, situada frente a Pérez y Parraga, donde hoy está ubicado el Casino Salvadoreño, y con mano temblorosa comprábamos y doblábamos cuidadosamente nuestro ejemplar. ¡Con qué ansia desplegábamos el periódico y con qué curiosidad recorríamos sus columnas! Con voracidad de hambriento caímos sobre la lectura de nuestra preferencia. Así, por nuestros ojos deslumbrados desfiló

ese cuadrito holandés que se llama El Fardo, esa luminosa fantasía que se llama El Rubí, esa confesión tierna e ingenua de Palomas blancas y garzas morenas. Nuestro rubendarismo era de estas pasiones que arraigan, y las que se nos antoja pensar que por siempre vamos a llevar enraizadas en el alma. A la sombra de ese laurel glorioso, al amor de ese sol, en ese huertecito en que las rosas florecían con la impetuosidad y abundancia de las ortigas en un erial, antojéme un día de tantos plantar mi albahaca, y en hacerla florecer. La planta escogida era humilde; pero cada cual no está obligado a hacer más de lo que puede. Planté y regué, solícito, mi planta. Y un día ¡osado y sin igual! cuando recogí la primera florecilla, empapada en el rocío de la noche, en lugar de tomarla y encerrarla entre las páginas de un libro favorito, tuve la osadía de enviarla... ¡Dios mío, todavía tiemblo al recordarlo! tuve la osadía sin igual de enviarla en busca de sitio al regio búcaro de alabastro en que las gardenias, las camelias, las azaleas de Rubén despedían, como manirrota, todo el perfume de sus opulentas corolas

¡Con qué cuidado y con qué primor copié mi artículo! ¡Qué lujo de mayúsculas! ¡Qué simetría de renglones! Papel fino. Tinta morada (que todavía uso y que Aiemán Bolaños llama "tinta arzobispal"). Era una prosa de un lirismo infantil, estupendo; una prosa (dos carillas de bloc corriente) en que cantaba la venida del mes de mayo, a través de Bécquer y de José Selgas, y la que Toño Solórzano había declarado), cuando se la leí, digna del mismo Rubén Darío!!! ¡Con qué meticulosidad doblé el papel, y lo metí en una cubierta! Temblaba. Temblaba. No acertaba a decidirme. Una vez rotulado: "Señor Director de La Unión, vino el problema ¡arduo por cierto! del envío. ¿Cómo enviar aquello? Por correo, naturalmente. ¿Pero si se extraviaba? No. Mejor llevarlo personalmente, entregársela yo mismo al propio Rubén Darío, y rogarle su publicación! Aquello era lo mismo que querer llegar

en una máquina de la Auto-Tagi Company al Boquerón sin romperse el alma. La solución llegó, como siempre, a la hora necesaria, llega el auxilio al necesitado. De noche, después del concierto, pasaría por la oficina, y la deslizaría en el buzón. Dicho y hecho. Allá fui y... el acto se consumó. Saqué del bolsillo el sobre. Levanté la tapa del buzón. Deslicé la carta. Sentí el ruido al caer dentro, el golpe del buzón al cerrarse de nuevo, y por último, el ruido de mis pisadas al alejarme”.

Pocos días después, aquella pequeña crónica lírica, aparecía en las columnas del vespertino *La Unión*. Fue así como empezó su carrera de literato Arturo Ambrogi, bajo el signo de Rubén Darío, cuya poesía constituía, para la juventud finisecular, toda una novedosa estética.

Sus primeros libros: *Bibelots, Cuentos y fantasías* (1895). *Manchas, máscaras y sensaciones* (1901), son rabiosamente modernistas. Tanto, que por ello, provocó su autor, que ha sido llamado por Max Henríquez Ureña¹ “el Benjamín del Modernismo” el comentario satírico del entonces anarquista Lugones. Ambrogi se deja influir, a conciencia, por Darío. Venera a su maestro como a un dios y trata de penetrar en todos los secretos de su escuela. Usa y abusa de la cosmética del Modernismo. Y ésta es una de sus singularidades: para la época quizá fue uno de los pocos verdaderos discípulos centroamericanos de Darío. Porque no olvidemos que éste, aunque desde la hora primera tuvo admiradores en el Istmo, tuvo escasos seguidores. En El Salvador, la poesía continuó siendo de signo romántico hasta el año de 1915, cuando Carlos Bustamante publica su soneto “*Al*

Arte”, que en opinión del mismo Bustamante, marca aquí la entrada oficial del Modernismo.

En esos primeros libros de Ambrogi la fórmula de ese movimiento se manifiesta de modo harto curioso. A menudo la influencia del Modernismo se estudia a través de los poetas. En Ambrogi podemos observar las reacciones de un futuro prosista aquejado del “*mal del siglo*” de Obermann, René y Musset. No escribió, que sepamos, versos Arturo Ambrogi, sin duda porque en hora temprana halló en la prosa el cauce expresivo dónde dejar correr anchurosamente, su sensibilidad de soñador enamorado de un vagaroso ideal.

Canta a la primavera, entona una elegía a la hermanita muerta, hace la apología de la estética modernista, lo sacude febrilmente el ansia viajera. Ama, como los jóvenes de entonces, las sensaciones crepusculares. La sensación es palabra clave de la época. A ella se refiere Gómez Carrillo.² La sensación es elemento que completa el cuadro de aquel movimiento, el cual nos independizó de la plantilla poética española y que trajo a nuestra prosa la flexibilidad de la sintaxis francesa. Y en esto tuvo destacada importancia Gómez Carrillo.

Ya Rubén Darío había comenzado a renovarla en *Azul* (1888). Por eso don Juan Valera habló con razón del “*galicismo mental*” del nicaragüense. A la prosa de la Restauración, seca y uniforme, a pesar de la excepción de Valera precisamente, toda aticismo, vino a sustituirla una prosa más personal, buscadora del vocablo preciso, pintoresco y del giro corto.

LA CRONICA

Con esta renovación de la prosa, empezó a cultivarse un género literario ligero y ameno: la crónica; pero a la

francesa, original, intencionada, polifacética. Tal vez quepa a Manuel Gutiérrez Nájera, de México, la gloria de resucitar,

1.—Max Henríquez Ureña, *Breve historia del Modernismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 402.

2.—“Notas sobre las enfermedades de la sensación desde el punto de vista de la literatura”, *Almas y cerebros*, París, Garnier.

en nuestra lengua, ese filón que Gómez Carrillo explotó con maestría y arte.

La crónica llegará a imponerse en el periodismo español e hispanoamericano. Desde París, Gómez Carrillo ejerce el periodismo, a partir de 1890 ó 91; sus artículos no se parecen a los de ninguno en castellano. Sus modelos, son los cronistas parisienses. Pero él imprime al género su emoción, su cultura, el brío de su talento encantador.

A partir de la Edad Media, en los buenos tiempos de Froissart y de Petit de Joinville, la crónica vino evolucionando al lado, o si se quiere, a la zaga de la Historia. El cronista se concreta a pintar lo que ve, sin entrar en consideraciones morales más o menos abstrusas. Y pinta con delectación cuanto va pasando ante su mirada un poco ingenua (ingenua más por la época, que no por el temperamento de cada cronista, puesto que él suele dejar caer aquí y allá, un rasgo irónico, una observación aguda, un toque cuasi caricaturesco). Las escenas de la corte, de los torneos, de las triunfales entradas de los desfiles reales, son recogidos por los cronistas con cierta morosa minuciosidad.

El señor de Montaigne, creador del Ensayo, suele a ratos hablarnos en cronista puntual, sobre todo cuando trata de sus viajes. Pero será otro noble francés, siglos más adelante, en el XVIII, el Duque de Saint-Simon (1675-1755), quien aportará a la literatura francesa un estilo nuevo y osado de escribir memorias (y las memorias son un modo personal también de hacer crónicas); estilo en el cual se mezclan la observación implacable de las gentes que hace de él un retratista excepcional, la reflexión del moralista y la prosa desenfadada del gran señor.

El periodismo francés abunda en este género libre y frívolo. Gómez Carrillo lo asimila y lo impone al periodismo español. Sus crónicas, aparecidas en *El Imparcial*, más tarde en *ABC*, constituirán verdadera cátedra de periodismo ágil, moderno y susceptible de influir provechosamente en los jóvenes escritores y

periodistas de España y de la América Hispánica.

La crónica se cultiva, con todo éxito, en idioma español, durante la primera mitad de este siglo. Azorín, Baroja, el mismo Unamuno, por lo que atañe a la generación del 98, escriben crónicas frecuentemente. Lo hacen asimismo otros literatos españoles como Manuel Bueno, Eduardo Zamacois, Cristóbal de Castro, Rafael Cansinos-Asséns. Blasco Ibáñez es también un maestro de la crónica: reléanse sus libros *Oriente y La Vuelta al Mundo de un Novelista*. Más adelante aparecen Wenceslao Fernández Flores, Luis Arquistain, Julio Camba, otros más. La crónica opera como un alcaloide en el periodismo hispano de las décadas 1900-1920. El mismo Ortega y Gasset, en el prólogo a sus *Obras* (1932) se complace en ejercer el periodismo; sus impresiones de viaje por España y Francia, pueden considerarse como verdaderas crónicas. El discípulo dilecto de Ortega, Julián Marías, escribe también crónicas, como las que le inspiró su viaje por Alemania hace algunos años.

Y en América el género persiste, aunque el periodismo de tipo informativo, lo haya relegado a segundo plano. En la Argentina, César Tiempo, prestigia con sus artículos literarios el periodismo del gran país sureño. En Chile, Joaquín Edwards Bello dio a la crónica un vuelo audaz y novedoso, como también se lo dio el peruano Ventura García Calderón. El mejicano Salvador Novo publicó, en 1935, un libro de crónicas, inteligente y agudo, intitulado *Continente Vacío*. Pero ciertamente, el cultivo e interés por este género ha decrecido. En parte, la crónica ha sido desplazada por el gran reportaje. De los diarios, la crónica se ha trasladado a los periódicos literarios, como lo vemos en Francia, donde en *Les Nouvelles littéraires* aparecen siempre buenas crónicas.

En cuanto a Centroamérica, es preciso decir que cuenta con un trimurti de excelentes cronistas: Enrique Gómez Carrillo, Arturo Ambrogi y José Rodríguez

Cerna. A ellos habría que agregar al nicaragüense Eduardo Avilés Ramírez, quien radica desde hace muchos años, en

Europa. Modelo de crónica, en Ambrogi, en *La degollación de los santos naranjos*.³

LOS TEMAS DE AMBROGI

Dos son los temas centrales de la producción de Arturo Ambrogi; el Oriente y el Trópico.

Hacia la década del 80, del siglo anterior, Jules de Gauthier, pone en moda, en Francia, el tema japonés. Lo exótico es una de las características de la mal llamada, entonces, "literatura decadente". Ya Baudelaire había hecho, años antes, una bella "invitación al viaje". Este interés por lo exótico, concretado a menudo en lo Oriental, lo experimentan los modernistas hispanoamericanos. Para nosotros, centroamericanos, sobre todo si pertenecemos a esta banda del Pacífico, el tema chino o el japonés tal vez no pueda sernos del todo indiferente, menos para quienes, como Ambrogi, nacen a la vida literaria en un período de pleno cosmopolitismo, buscador del pintoresquismo en las más diversas tierras. Siguiendo el consejo del General Juan J. Cañas a Rubén Darío, Ambrogi sale del terruño provinciano que, de momento, nada puede ofrecer a su curiosidad. Pero, más osado que Rubén, realiza, *globe-trotter* ambicioso, un viaje alrededor del mundo. México es el término de ese viaje. Y jalones importantes del mismo han sido Argentina y Chile, donde deja buenas amistades: Leopoldo Lugones, Luis Berisso, el General Mitre, José Ingenieros, Batle y Ordóñez, futuro presidente del

Uruguay.

De la confrontación del Oriente con su tierra, brotará la chispa iluminadora; una verdad esencial en el arte de Ambrogi se abre paso en medio de los primeros titubeos de quien quiere hacerse dueño de una fórmula: el trópico encierra iguales o parejas bellezas, dignas del pincel de un pintor, de la pluma de un literato como él, inquieto y sin amarras, libre como las gaviotas que vuelan y revuelan sobre el barco en que viaja. El cerebro de Ambrogi que registra todo lo que sus ojos ven, los cuales captan firmemente los objetos.

Como buen descendiente del padre de la descripción literaria, Chateaubriand, es en el viaje donde Ambrogi descubre su tema fundamental: *lo vernáculo*. En cuyo descubrimiento participa otro centroamericano: Aquileo J. Echeverría, de Costa Rica. El salvadoreño Vicente Acosta, primo hermano de Ambrogi, se enamora también del tema.

No voy a insistir más sobre este punto; pero me interesa dejar claramente formulado que el mejor libro de Ambrogi, *El Libro del Trópico*, tuvo en vida de su autor tres ediciones,⁴ lo cual prueba la importancia que éste daba a ese tema.

De Ambrogi arrancan Salarrué, Ramón González Montalvo y otros escritores, que han tomado el campo como asunto de sus cuentos y descripciones.

OTRAS INFLUENCIAS

Además de la inicial de Rubén Darío, de la intermedia de lo oriental, tenemos en la obra de Ambrogi, envolviéndola y saturándola, la de lo francés. Sus lecturas son habitualmente francesas. Ama la literatura francesa y degusta con especial deleite cuanta novedad llega de aquel país.

Alguna vez me dijo: "Ustedes han

tenido más suerte: cuando yo empecé a escribir, sólo había una librería en San Salvador, y en ésta únicamente se encon-

3.—Recogida en su libro *Marginales de la Vida*, San Salvador, 1912.

4.—*El libro del trópico*, San Salvador, Samuel C. Dawson, editor, 1907; ob. cit., San Salvador, Imprenta Nacional, 1915; y la edición definitiva, *ibidem*, 1918. En 1955 la Editorial del Ministerio de Cultura dio a la luz otra, con ilustraciones de Luis Angel Salinas.

traban *Los tres Mosqueteros* y, por una casualidad, *Los Miserables*.

Toda su vida leyó, incansable, obras en francés. Su biblioteca, me dice Manuel Andino, la formaban libros franceses. Cuando fue Director de la Nacional, la dotó de buena cantidad de libros pedidos directamente a París.

Aconsejaba la lectura del escritor franco-argentino Paul Groussac, cuyas obras también pidió estando de Director de la Biblioteca Nacional.⁵

Ya he referido atrás que el *Quijote* lo dejaba indiferente.

Sin embargo, hay un escritor que, seguramente por su estilo, influido por la sintaxis francesa de párrafo corto (es decir, la de algunos escritores que lo emplean) lo tuvo fascinado un tiempo: Azorín.⁶ He visto anotado cuidadosamente por Ambroggi un ejemplar de *Castilla*. No creo aventurado afirmar que el autor español le despertó el amor por el vocablo preciso. La acumulación de pormenores, la repetición, el enfoque impresionista del paisaje, son otros tantos rasgos que en parte débelos sin duda a la lectura asidua del gran prosista español. El sintagma no

progresivo aparece en las páginas de *El Libro del Trópico*: “Todas, toditas las tardes veréis cómo sale del Convento. (*El Convento es una vieja casona de portal*). Hay unos escaloncitos de ladrillo y mezcla, por los cuales se asciende. Los ladrillos están desgastados; y entre la mezcla de las juntas, han nacido algunas ortigas. En los canecillos del alero, hay uno que otro nido de golondrina. . .”⁷ Fuera de que él mismo confiesa allí estar leyendo a Azorín: “En la banquetta de enfrente hemos colocado primero, los tres libros de Azorín. Esos tres libros, que hemos leído en el pueblo y en el campo, son: Castilla, La Ruta de Don Quijote y Los Pueblos. Azorín es el menudo filósofo de las pequeñeces de la vida. Después de abandonar los libros, un tanto descabalados por el manejo constante, hemos colocado ambos pies y estirando las piernas, hemos buscado una postura cómoda. . .” Y líneas adelante, agrega: “Tomamos el breve volumen de Azorín: Castilla, y lo rehojamos, rebuscando lo que nuestro lápiz marcó de notable en el curso de la lectura”.⁸

RASGOS DE ESTILO

La estructura de *El Libro del Trópico*, en el cual me baso para acercarme a la obra de Ambroggi, es netamente literaria, aun cuando haya “señalamientos” en ella que indican la influencia de la poesía. Hay una sabia elaboración en casi todas esas páginas, una preocupación indesmayable por llegar a la posesión de un estilo literario. Lo que sea este estilo sólo una investigación sobre toda la obra de Ambroggi podría decirnoslo. La cultura literaria de éste fue variada y honda en el conocimiento de las letras francesas del

siglo pasado y principios del presente. No le fue, pues, ajeno a nuestro escritor el concepto de la “escritura” al modo de los Goncourt, como tampoco lo fue el gusto, meramente paramental, de un vocabulario exquisito a lo Huysmans.

Vamos por tanto a aportar, a guisa de ejemplo de lo que con más detenimiento y perfección podría hacerse, unos cuantos rasgos de su prosa:

a) Clasicismo: “Y todo el árbol, en el prestigio del fuego ardiendo en silencio hace pensar en un gran ramillete de flores que Proserpina hubiese recogido a orillas del Pýrinphlegetón, en los jardines que en sus ocios cultivan Clotho, Laquesis y

5.—“Encarezco a nuestros jóvenes la lectura de las obras de Paul Groussac. En los estantes de nuestra selecta Biblioteca Nacional podrá encontrarse, durmiendo hasta hoy el sueño de la indiferencia si no del olvido, la mayor parte de sus obras”. *Muestuario*, San Salvador, Edit. del Ministerio de Cultura, 1955.

6.—Ver Julio Cesares. *Crítica efímera II*, Madrid, Espasa-Calpe S. A., 1944. Allí se le censura a Ambroggi por imitar la forma de Azorín, o sea “la sintaxis dislocada y el estilo asuático”.

7.—*El libro del Trópico*, San Salvador, Edit. Ministerio de Cultura, 1955, pág. 105.

8.—*El Libro del Trópico*, San Salvador, Editorial del Ministerio de Cultura, 1955, pág. 207.

Atropos; y vigilan las aladas Tisiphone, Aleto y Meguera".

"La Naturaleza, así muda, así silente, parece petrificada. El Tiempo la ha muerto. Pan ha huido. Y en el fondo de las selvas, el eco de la siringa se ha apagado"⁹.

b) Galicismos: Es por esto que, pies desnudos, constatar.

c) Anglicismo: *chequear* por revisar.

d) Portuguesismo: *ingrimo* por solitario. Según Gagini úsanse en Venezuela y Colombia.

e) Comparaciones: "...aquellos ranchos que surgen de la tierra fecunda como florescencias de hongos de barro". "El sol, talmente una enorme rodela de metal al rojo blanco".

f) Imágenes: "Así la luna ha ido repinándose en lo hondo del cielo. Completamente esférica. Tiene algo de la abotagada faz de una vieja icterica. "Sobre el polvo del camino, la luna chorrea un intenso brillo de antimonio". "El arpa de los recios músculos en tensión".

g) Vocablos raros: *fabela*, *lindaño*.

h) Salvadoreñismos: *tetelque* por ácido, *desabrido*; *despenicar*, por desmenuzar; *utual* (actual) por ahorita.

i) Verbos: *cornetear*, *escorrearse*, *clan-gorear*.

j) Uso elegante del futuro del subjuntivo: "Al caminar van (los peretetes) tiesas, levantando mucho los tarsos como si fueren marcando a la manera prusiana un paso de parada". "El relente de la noche había empapado las piedras de las cercas, tal como si hubiera llovido".

k) Sustantivación de adjetivos: *Caninez*, de canino; y adjetivación de sustantivos: Asientos *enroñecidos*, de roña.

l) Formación de adjetivos de un verbo: "Los cerdos se revuelcan fruidos, sibiríticos".

m) Quizá uno de los rasgos más frecuentes en la prosa de Ambrogi, y que acaso podría caracterizarla en parte, es la repetición, el uso constante de frases

reiterativas que dan un engarce vigoroso a los sintagmas. Veámoslo en párrafos extraídos de *La Tormenta*:

"O como formidables elefantes indios, esos majestuosos elefantes ceylaneses, desfilando, solemnes, enjaezados de luto, con sus torres blindadas sobre los lomos. Son los elefantes que van al junglar, a la caza del tigre, para recrear los ocios de un aburrido rajah. Son los mismos elefantes, ahora rituales, que marchan, calmosos, graves, en dirección a una pagoda terriblemente grande, cuyas columnas fantásticas se han elevado en un instante, llenando todo un flanco del horizonte.

Son las nubes que evolucionan, las nubes que desfilan, negras, alborotadas, fúnebres, infernales...

Son las nubes que galopan en compacto escuadrón. Son nubes que saltan el obstáculo, en desorden épico; y van a parapetarse allá, al Sur, en donde comienzan a serpear cárdenos relámpagos.

Se alzan nuevas nubes, más nubes, muchedumbres de nubes; nubes a pelotones, nubes en ejércitos, extendiéndose hasta invadir por completo el espacio".

"Y el viento pasa, arrastrando pedazos de nubes disgregados de la gran masa, desgarrándolas, abandonando hilachas de ellas sobre los techos de los ranchos y entre las ramas de los árboles que cabecean azotados, inclinándose en una violenta genuflexión hasta tocar el suelo con sus cimas.

Y suena el viento, como un olímpico coro de cornetas. Suena, como un estruendoso redoble de tambores, que anuncia y sigue el paso de los estandartes desplegados. El viento, que amenaza... El gran viento, que todo lo arrolla impetuoso. El viento, que se encrespa como un océano ensoberbecido. El viento que pasa, como un atronador rodaje de cañones, lacerante preludio de exterminio y de muerte. El viento que peina las crines de los cascos de los guerreros. El viento que alimenta los incendios devastadores. El viento que besa y marchita las heridas de los que caen en los campos de batalla. El

9.—Nótese el carácter impresionista de estos párrafos. Fiel a la época en que le tocó escribir, Ambrogi lo es sin ningún género de duda.

viento que azota y desgarrar la seda de las banderas. El viento que hace lira de los esqueletos abandonados, y harpa de los fúnebres pinos. El viento que azuza las iras de las fieras desamparadas en lo profundo del bosque en una noche fatídica. El viento, que trae gritos, que trae lamentos, que trae risas; que arrastra blasfemias, cantos, ruegos. El viento, multiforme. El viento, jamás vencido. El viento, jamás encadenado”.

n) Frecuentes diminutivos.

ñ) Terminaciones de sustantivos en oso, osa: *cariciosa, carminosa, hollinosa, dormijosa, breñalosa, atuendosa, blanquinoso*.

o) Sustantivos cultistas: *el claror, el livor*: un tenue claror de plata.

p) Sensaciones gustativas y auditivas frecuentes: “*El rumor glutinoso de la co-rriente*”; “*Gluglutear del agua*”. “. . . Sobresalía el olor del cedro: un olor a caldo de frijoles negros”. Y también sensaciones visuales y la imagen-sensación: “*Pardo*

caserio, “con la tubería dorada de sus gruesas cañas verdosas” dice de los bambúes. Sensaciones visuales que se convierten, de pronto, en cierto preciosismo: “*Al través de la limpidez de la linfa, transparentase, nitido, el fondo del “Ojo”, de un rosado palidecente marmoleado de verde manzana. Entre las aristas de azufre, la plateada arenilla ha formado tenue lecho*”.

q) Voces propias, bellamente expresivas: *dornajo, mogollón, voznar, solana, gamella, pilongo*. Frases adverbiales y frases hechas: *de relance, en veces, a seguida, le dio sueltas, a diestro y siniestro, cojín cojeando*, etc. En fin, otros vocablos no menos expresivos: *exquisito adobio, zonto, chipuste, pacaya, funillón, el vicio de la espuma, ingenua sotorriza, la surcada, el zurquido de una gustumona, las piladeras, el plan, el chirivisco, el soniqueo*. Usa a menudo la frase adverbial gramaticalmente incorrecta: *de cuando en vez*.

CONCLUSION

Su iniciación es plenamente modernista; tiene un ídolo: Rubén Darío, el propio Ambrogi nos relata estas cosas: “*Esta fue un tiempo mi desgracia. Por América, mi pobre nombre rodó, traído y llevado en medio de burlas y de bromas a la llamada escuela decadentista, como que si yo tuviese la culpa de que otros delinquieran. Hasta hubo caricatura de periódico guasón que me sirviera a sus lectores, como entremés cómico, vestido de bonzo japonés, oficiando devotamente ante un Budha invisible. Bonita gracia!*”¹⁰

Creo que fue el escritor argentino Alberto Ghirardo, quien llamó a Ambrogi “el gran desertor de la literatura hispanoamericana”. Aparentemente, el juicio es duro. Pero, si se mira bien, Ghirardo no deja, hasta cierto punto, de tener

razón si pensamos en todo lo que pudo escribir Ambrogi en un medio más evolucionado culturalmente que el nuestro.

Efectivamente, Ambrogi, a despecho de su amor modernista y juvenil por lo exótico y de ser un cultivador de la pura sensación; no obstante su élan viajero, de sus lecturas de Loti y de Gómez Carrillo,¹¹ de su soltería impenitente (murió como había vivido), que pudo haberle facilitado el trasplante por largo tiempo a otros climas, más favorables al desarrollo total de su obra, vivió su madurez apegado a su tierra, comodón y quitado de ruidos como “Amílcar”, el gato de Silvestre Bonnard; metido de lleno en las

10—Leopoldo Lugones, *Marginales de la Vida*, San Salvador, Imp. Nacional, 1912. Recogida también en *Muestrario*, San Salvador, Edit. Ministerio de Cultura, 1955.

11—Ver, a propósito, su crónica *En casa de Gómez Carrillo*, recogida en *Crónicas marchitas*, San Salvador, 1916. Allí traza un interesante retrato de éste: “Veo aquel compañero de la misma edad trocado, en un viejo. Abotagado. En la fisonomía, cincelado un aire de fatiga, un hondo sello de lasitud. El labio cansado sonríe con una sonrisa en la que hay un fondo intenso de melancolía. La mirada es triste, como empañada, flotante en las pupilas de un tinte desvaído. El tradicional mechón cae siempre sobre la frente abovedada, flácido como una rama de sauce”.

minucias aldeanas de aquel San Salvador de principios de este siglo. Lo vernáculo fue su inspiración; pero lo ató tempranamente a la gleba. Lo tornó campesino a aquel hombre en un principio amante de las cosas raras, de la exquisitez, “*de las sensaciones del Japón y de la China*”.

Entonces, es que su obra no alcanzó plenitud? Desde luego, sí: mas de afinarse, pongamos por caso, en Buenos Aires, quizá habría ganado más universalidad.

Pero lo que perdió en nombraría este hombre sencillo, ajeno al trompeteo de la fama, lo ganó en intensidad al aquietar su transhumancia moceril junto a las cosas entrañables: el paisaje natío, sus habitantes, que pintó con procedimientos impresionistas. Por de contado que sin Arturo Ambrogi la aparición literaria de Salarrué, de Ramón González Montalvo, de otros, no sería concebible. El enseñó a los salvadoreños a ver y amar lo que nos rodea; y no sólo esto, sino a nombrarlo. De lo regional parte a la busca “*de nuestra expresión*”.

Su procedimiento descriptivo es el de

un pintor impresionista. A veces se place en el detalle por el detalle mismo. Por eso ha escrito de él, con razón, Hugo Lindo “que no es, en sí, propiamente hablando, un cuentista, sino un descriptor,¹² no obstante que *El Jetón* (1936), título del último libro de Ambrogi publicado en vida, es un cuento acabado.

El escenario de sus relatos principales puede localizarse en una pintoresca región, al norte de San Salvador, en las proximidades de Apopa y que tiene por fondo el cerro de Guazapa. Allí estaba “Tarascón”, la finca donde Ambrogi escribió sus descripciones del trópico; donde conoció los tipos que pueblan sus relatos; donde captó escenas características; en donde se embriagó con el aroma de ese trozo de campiña nuestra, riente y verde, soleado y húmedo. A “Tarascón” volvió, un poco escéptico y cansado, este escritor nuestro que quizá alguna vez se sintió un poco Tartarín, a pintar nuestra tierra, a animar la esquivez de nuestro campesino al toque de su pluma, embebiendo su prosa con el lirismo del paisaje.

12—Hugo Lindo, *El Cuento salvadoreño*, “El Diario de Hoy”, 28 de septiembre de 1952. Ver Alfredo Cárdena Peña, *Arturo Ambrogi o el gozo de la descripción*, ARS, revista de la Dirección General de Bellas Artes, San Salvador, enero-diciembre, 1955.

LOS JINETES

Por VICENTE ROSALES Y ROSALES

I

*Mi jinete a la brida,
mi jinete es el último rayo de la partida,
mi jinete es de fuego, como el sol, de zafiro;
rayo de las alturas*

*—rayo— cuando lo miro
siento que me arrebatan vértigos de locura.*

*Caballo de mi padre, relámpago de plata,
mientras gobiernan el freno
de mi potro de viaje,
él le pide la pata
a su ilustre jinete de paisaje sereno,
su jinete sereno y espumoso y salvaje.*

*Han cruzado cien mozos en caballos sombríos,
cien peatones desnudos,
cien mujeres de firmes y solariegos bríos
y unos cuantos becerros hábiles y cornudos.*

*Los jinetes galopan, los frenos de oro
tascan y cruzan cual saetas
los vallados dejando, ya subiendo, subiendo*

*o bajando, bajando, cada cual meteoro
de su dorso de aletas
y su cielo sonoro de bucólico estruendo.*

*Amanece, el poniente
nos enlaza, ya canta en la sombra
con la noche que llega la sonora garganta
de mi padre, que muerde, que las cuerdas desgarras
con la mano candente
de la dulce guitarra
de los cielos de oriente.*

*Trisca el grillo la grama
y en el eco perdido de la cumbre mareña
se oyen largos graznidos de lechuzas, incomprendidos
gritos del mismo drama
de la andante reseña
del trabajo cuyos son nuestros ruidos...*

*La luna en las cabañas
se alza como una rosa de amor del campesino
entre un olor a cañas
y arroz del aporreado y el más fino,
más fino que la mesa
donde el burgués suspira, que la canción vivida
cabe la sombra del amate en la tristeza
de la vida.*

*También la estrella habla de amor lejano
sobre los ranchos grises,
los ranchos donde como nidan los guises
vive el indio, la estrella de un arcano
donde la devoción es la herramienta
que la faena exige y no arrodilla
porque la fuerza es una afrenta
y no una maravilla.*

*¿Quién me llama a la puerta
de mi casa? ¡Alegria! la ciudad incrustada
como un ausol de su volcán, labrada
y berroqueña, triste e incierta,
hecha de flor en la neblina
y de su santo acongojada.*

*¿Quién me llama? Un caballo
se oye adentro, vuelve afuera;
es la sombra de un fantasma del pasado.
Si escuchara entre la noche de mi reja
hoy que lejos de las cimas se me aleja*

*tu envoltura, padre mío,
te pidiera un desvarío.
¿Lo recuerdas? era entonces
yo muy niño en Alegría, la ciudad de los mil bronce.
Del fantasma que llegaba
tengo miedo todavía...
¡mi Alegría! ¡mi Alegría!
nunca acaba de sentirse la alegría.
Mas si así me sorprendieras, tú que sabes de la espuela
de tus hijos, yo te sigo, yo te pido una mirada,
yo preparo mi caballo en emboscada
o cuando vuela
e interrogo entre las bridas
y las sombras ateridas
tu llegada.
Oye el bronce cómo suena,
cómo suena la campana más sonora
de Alegría en noche plena,
cómo llora
la campana volteadora.*

LA CASA

I

*Siramés, para mi no acierta el río
pronunciar con su líquido lenguaje
el nombre de una gota de rocío
que canta en la alegría del paisaje.*

*Es mi mansión, del numen lo más mío,
mi ciudad blanquecina y sin ropaje,
caserío que escogen en el viaje
los pájaros que nidan el bobío.*

*Con un poco de lodo y de vajilla
o bien de bajareque proletario
se alza mi casa lírica y sencilla.*

*Mi casa que en el tiempo y la distancia
es entre los recuerdos de mi infancia
el sueño más sereno y visionario.*

II

*Túrris ebiúrneá, casa de oro y plata,
del pasado y el cielo payaquino
y de Hueltlalto el rumbo matutino,
galera del azul, móvil fragata.*

*Casa paterna, hogar precolombino,
de humano torcedor sombra insensata,
de expresión del amor luz timorata,
penumbra, nunca noche en el camino.*

*En tu seno oloroso y aborígen
se mezcla con ignoto movimiento
ultramarino y español origen.*

*De modo que en tu móvil argamasa
producto de dos sangres, yo me siento
íbero y cuscatleco de mi casa.*

III

*El sol en el oriente de Sirama
envolviendo Hueltlalto y Payaqui
recorre Cuscatlán de llama en llama,
hacia un poniente de oro y de rubí.*

*Al sur del océano se derrama
en dulzura de espuma y de turquí,
la perla y el coral forman escama
y la esmeralda mi fa sol la si.*

*Dos países al norte le hacen gala,
Guatemala y Honduras, dos cosenos
de Tlalpalla y un cielo para el ala.*

*Y en esta condición de la belleza
tengo una casa que para los buenos
es la única razón de mi riqueza.*

COLORES

V

*Tu cutis de aceituna, negro y fino,
que el aire puro transparenta apenas
con un tono mayor y cristalino,
tiene también oscuras azucenas.*

*Abril, en un instante peregrino,
halló, para ligar nuevas cadenas,
un poco más de cielo entre tus venas
y azul propicio en tu jardín cetrino.*

*Ya ves cómo sin ser un jardinero
ni un pintor que las ha por la paleta
facultades medí con el primero.*

*Pues para los que esgrimen los pinceles
azucenas no son sino con Z
las que el iris descubre entre papeles.*

El Sentimiento Amoroso en la Obra Libertadora de Martí

Por QUINO CASO

Ningún ideal ha dado tantos héroes, y héroes de tan diversas dimensiones, como el de la libertad. La libertad de conciencia, la libertad política, la libertad de pensamiento, han producido héroes y santos, héroes que en ocasiones murieron antes de haber alcanzado el coronamiento de su ideal, héroes que alcanzaron la meta propuesta, pero que no llegaron a gozar de su triunfo o que pasaron por el dolor de ver cómo su ideal era pisoteado y su bandera enfangada, y santos que fueron al martirio con la sonrisa en los labios.

Es el ideal en cuyas aras se han sacrificado más vidas, porque pareciera que, por un fiero designio, no puede subsistir si no es a base de sacrificios cruentos. Y es que todo ideal es llama, y el destino de la llama es devorar y devorarse a sí misma. De ahí que aquellos que van tras ella, tarde o temprano son consumidos en su fuego.

De aquí se deduce que todo libertador tiene de héroe y de santo. De héroe,

por la heroicidad que tiene que desplegar a diario; de santo, por la santidad que requiere llegar al sacrificio para que los demás gocen de esa necesaria libertad.

Hay una verdad que es necesario poner de manifiesto, a fin de que se comprenda en qué consiste esa heroicidad y esa santidad. Por lo regular, el libertador es un hombre libre, es decir, un hombre liberado que no necesita de aquello por lo cual lucha. Parece esto un contrasentido pero así es.

Estudiad a Cristo, y decidme si ese hombre es un esclavo, si ese hombre necesita que alguien le liberte. No; sus acciones son todas las de un hombre que tiene amplia auto-determinación, de un ser superior, que es dueño de sus ideas y que las expande sin temor alguno, porque sabe exactamente cuál es su posición en el mundo en que lucha.

Posee un señorío sobre su persona, y este señorío, que impone una jerar-



JOSE MARTI

quía entre él y el mundo que le escucha, da a sus palabras una fuerza incontrastable y a sus ideas fulguraciones estelares y calor de hoguera. Y hoguera le llaman en verdad San Francisco, y Santa Teresa, y San Juan de la Cruz. "Hoguera de amor...", hoguera de pasión que consume, y que hace gemir, inspirada, a la monja, en su verso inmortal:

*"Ya toda me entregué y di
y en tal forma me he dado
que mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado..."*

Algo de esta pasión, algo de este señorío, algo de estas virtudes de Cristo, hay en cada uno de los libertadores, porque la Libertad pasa de ideal a ser sentimiento, y cuando se convierte en esto último, pasa a consubstanciarse con la vida misma del ser, porque el sentimiento es ya una forma de la propia vida. No es de extrañar entonces que en la hora del tramonto, pocas horas antes de hundirse en las tinieblas de la muerte, el Libertador Bolívar diga la frase en que se compara con Cristo y Don Quijote, llamándose a sí mismo majadero, porque reconoce la cantidad de imprudencia y de necedad que puso en sus acciones por alcanzar el ideal que se proponía. La certidumbre de esta necedad le lleva a decir a sus amigos, con triste amargura: "Sembé en el viento y aré en el mar..."

¡Triste destino el de los libertadores, llegar a esta íntima y segura conclusión de que no abrieron surco en tierra virgen y que la simiente que sembraron se la llevó el viento!

Pero, ¿no desde la remota antigüedad, llena de luces, del mundo griego, nos viene la leyenda del Prometeo que se sacrifica a sí mismo por arrebatarse la luz a los dioses, para que gocen de ella los hombres? ¿Y acaso este héroe es más feliz que los otros, para gozar de su triunfo? ¿No hay para sus entrañas un buitre, que las devora constantemente?

El imperio de la luz —y la libertad

es luz—, está sembrado de prometeos y de buitres. Prometeos osados, que arrebatan a los dioses el misterioso rayo, y de buitres que castigan la osadía. Y es por eso que este imperio es cada vez más esquivo, y por eso que los prometeos se multiplican, en cada era de tinieblas, para llevar lumbre viva a los hombres, así se tenga la roca del Cáucaso como lecho de dolor, así la cruz y el Gólgota para Cristo, así la cama humilde de Santa Marta para Bolívar.

EL APOSTOLADO DE LA LIBERTAD

Hemos dicho que el ideal de la libertad se convierte, por caminos invisibles, en sentimiento, para transformarse en parte sustancial del Yo. Hubo libertador, sin embargo, que llegó a considerar la libertad como una religión, con lo cual le dio al ideal mayor ámbito. Ese Libertador se llamó José Martí.

"La religión de la Libertad —decía Martí—, como todas las religiones, tiene sus augures; y la lámpara del espíritu, como todas las lámparas, tiene sus vampiros", pensamiento en el cual la libertad presenta otra faceta, pero que se aviene con el símil del Prometeo encadenado a la roca y el buitre voraz que le come las entrañas. La lámpara del espíritu, como todas las lámparas, tiene sus vampiros, dice. Y así es, en efecto. Los iluminados tienen sus buitres, sus vampiros.

El tema de la libertad, para hablar de Martí, es necesario en el estudio que se haga sobre su personalidad multifacética, porque la libertad es el motor que mueve todas sus potencias, la diosa a la cual quema su incienso.

Lo que en Bolívar es pasión llameante, que todo lo calcina hasta dejar tan sólo un leve humillo que en espirales asciende a lo alto, y un puñado de cenizas que el viento se encargará de esparcir; y lo que en San Martín es silenciosa llama interior, que dura toda una vida hasta extinguirse lentamente, en un piadoso silencio en su retiro de

Francia, en Martí es una religión y ese convencimiento íntimo que de su ideal tiene, le llevará, como todas las religiones y místicas, a andar un camino distinto que el recorrido por sus predecesores. Hace entonces, de su ideal, un apostolado y como todos los apóstoles, va sin violencias, con la palabra como única arma, preparando el ambiente para llegar al campo en el cual hallará su Gólgota y su Tabor.

CONCEPCION AMOROSA DE LA LIBERTAD

¿Cómo concibe la Libertad este apóstol, que nosotros podríamos considerar como un precursor de Mahatma Gandhi?

Oigámosle a él mismo definirla: "No hay cosa más escurridiza y vidriosa que la Libertad: dama de gran valer, se queja de que un solo momento la descuiden: quiere plática que la entretenga, celo que la estimule, culto que la halague." Ya tenemos, para poder interpretar su recóndita devoción, definido su ideal.

Si tuviésemos el don de penetrar en la psiquis de los seres, por el camino de este pensamiento nos iríamos, alma adentro, a sorprender el mundo íntimo de Martí. Porque este es uno de los pocos pensamientos en que se puede hallar asidero para intentar el psicoanálisis del apóstol.

Toma a la Libertad como una dama de gran valer, y como a dama de gran valer la ataca en todos los momentos de su vida, porque esa dama quiere plática diaria, exige el diálogo amoroso, galante, que la mantenga dócil al abrazo y al beso; esa dama necesita estímulos constantes, y con imperturbable constancia la estimula para que responda a sus reclamos; necesita culto permanente, y él, para halagarla, no escatimará tiempo para mantener la llama de su culto encendida. Todas sus potencias las convierte en vestales, para que cuiden de aquella luz. Y así sitiada, llegará un día en que la Dama se

le entregue, vencida al fin por aquella devoción de romántico y de místico, que no deja instante baldío, porque todos los minutos los llena de su presencia, de su pasión, de su reclamo.

Gran amador fue Martí, y como gran amador conocía todos los secretos caminos que el amor transita. Recordad a "La Niña de Guatemala", la que murió de amor. Si la Niña de Guatemala no hubiese existido, nosotros habríamos dicho que esa Niña simbolizaba a la Dama aquella de sus sueños y de sus querer permanentes. "Desde todos los ángulos —dice de Martí Juan Marinello— se le ve el corazón", y agrega: "No hay acto suyo sin la marca amorosa". Y Marinello, gran poeta y cubano también, ha dicho aquí una gran verdad, porque el sentimiento amoroso lo llevó en el tuétano. Por eso decía: "En pueblos sólo edifican los que perdonan y aman". Y él pudo edificar, porque supo amar y perdonar.

LAS ARMAS DEL APOSTOL

Llevaba Martí, como todos los apóstoles, un evangelio y de ese evangelio hacía sus mejores armas. Armas para la defensa, armas para el ataque, armas para la prevención. Solía decir, con explicable inmodestia, que había vivido dentro del monstruo, que conocía sus entrañas y que su honda era la de David.

Este David, materialmente diminuto como el de la leyenda hebrea, tenía brazo poderoso y venía predestinado para derribar al Goliat que hacía gemir a su patria. Había vivido para eso, se había preparado para esa batalla. Y su honda conocía la trayectoria de la piedra que llevaría la muerte a su adversario, y la victoria a su brazo.

Ese brazo de vencedor, era la rama de un cerebro centrado en una cabeza de amplia frente, en la cual los ojos, de mirada noble, miraban con una ternura ilímite. Tenía de Lincoln ese parecido de la mirada, a la cual se podía hacer frente sin turbación, porque pa-

recía de abuelo antañón, que se regocija contando cuentos a la lumbre del hogar, en las frías noches de invierno.

No podríamos imaginarnos a Martí si no es como un buen abuelo, debido a la ternura en que se envuelve toda su efigie humana cuando canta, habla o escribe. La ternura aparece en los versos, en los cuentos, en las leyendas, en sus crónicas. La ternura, pues, es una de sus armas. No hay manera de violentarle, porque no cabe en él la violencia. Cuando su honda lance la piedra, no habrá contracciones extrañas al rostro habitual de mirada noble. Oídle una antifona de su Evangelio de Amor:

*"Cultivo una rosa blanca,
en junio como en enero,
para el amigo sincero
que me dé su mano franca.*

*Y para el cruel que me arranca
el corazón con que vivo,
cardo ni hortiga cultivo:
Cultivo la rosa blanca..."*

El periodismo fue otra de sus armas. Los quince o más años de vida neoyorkina que llevó desterrado, los vivió entre prensas, escribiendo incansablemente en los diarios para hacerle ambiente a sus ideas. Desde allí iban sus saetas a herir al enemigo y era incansable en esta tarea de lanzar saetas.

Mensualmente editaba su "Edad de Oro", dedicada —decía— a conversar, "como buenos amigos, con los caballeros de mañana y con las madres de mañana", pensando, como buen maestro, "que si alguna vez nos encuentra algún niño de América por el mundo, nos apriete mucho la mano, como a un viejo amigo, y diga donde todo el mundo lo oiga: Este hombre de "La Edad de Oro" fue mi amigo".

¡Ah, y cuántos y qué valiosos amigos fue sembrando por el mundo! ¿Recordáis los "Libros de Mantilla", en cuyas páginas aprendimos por lo menos tres generaciones a leer, a soñar y a tener buen gusto literario? Pues allí, en esas páginas, ignorado de todos, pero vivo

y palpitante como siempre, hallábase el tierno corazón de José Martí, porque esa obra, más que por don Luis F. Mantilla, fue, según ha llegado a nuestro conocimiento, recopilada y dirigida por Martí, en los años de exilio en Nueva York. Bien podemos, pues, a justo título, decir que algo de Martí llevamos en nosotros.

Recorrió en peregrinaje toda la América, haciendo amigos, ganando adeptos a su causa. Y esta era otra de sus armas, porque el ejercicio de la amistad, así cultivada, constituía también una fuerza que a su hora habría de acoplarse para lograr el objetivo de libertar a su patria.

"Arde la patria —decía— perennemente en el espíritu de los hombres que ampara y cobija; arde a las veces con luz lánguida; pero cuando la encienden desventuras, viva y brilladora y hermosa es la luz". Y dijo también, con ardiente palabra: "El amor a la Patria es en mí el ardiente amor de la Justicia y el bienestar del hombre, y el arte de adelantar su derecho sin lucha violenta o innecesaria contra cuanto se le opone".

Ese amor a la Patria era la férrea coraza en que escudaba su pequeño cuerpo de David y su hermosa cabeza de vencedor. De ella, como Anteo de la Tierra, extraía su fuerza y por ese inmenso amor era todopedoroso.

UN RETRATO DEL APOSTOL

Un relato de Carlos Díaz Dufoo, amigo personal de Martí, encontrado no ha muchos años por Rafael Heliodoro Valle en la prensa de México, nos presenta un retrato del Martí de los días anteriores próximos a su muerte. Este relato fue publicado en "El Universal" de México, correspondiente al 24 de marzo de 1895, cuando Díaz Dufoo tuvo conocimiento de la lucha del Apóstol, en la manigua cubana.

Dice así "Monaguillo" (pseudónimo de Díaz Dufoo):

"Conocí a Pepe Martí hace pocos

meses, en la redacción del *Partido Liberal*. Me presentó a él mi inolvidable Gutiérrez Nájera. Tengo una impresión muy profunda de aquel hombre de mirada vivaz y ardiente, frente amplia —que me recordó aquella frase de Víctor Hugo: “Mucha frente en un semblante es como mucho cielo en un horizonte”—, nervioso e inquieto. La palabra sale de su boca revuelta y desordenada; las ideas se le atropellan, parece que están constantemente de prisa, que se están siempre despidiendo. Sabía yo la existencia bohemia del incansable revolucionario, su peregrinación a través de la América Latina, su ir y venir continuo; temperamento de luchador, los obstáculos lo enardecen más y más; semeja creado para habitar en la región de las tempestades, hay mucha electricidad en aquel sistema nervioso y grandes reservas de energía en este espíritu apasionado y vehemente. Había leído su prosa incisiva y nerviosa y algunas de sus poesías un tanto desordenadas y febriles, pero espontáneas e inspiradas. ¿Por qué no decirlo? Martí se me apareció como un caso clínico, un *specimen* más que agregar a la obra de Lombroso. De estos neurotismos agudos surgen los profetas y los mártires, los héroes y los malvados. Yo creo que en los ideales hay que poner pasión y que la pasión es la materia prima de un Quiteau o de un Francisco de Asís. Acaso la virtud y el crimen no se hallen tan divorciados como piensan los moralistas y tenga el poeta razón al decir: “Que siendo las virtudes vicios cortos, los vicios son virtudes alargadas”.

“De todos modos —prosigue diciendo Díaz Dufoo—, Martí es, hoy por hoy, el personaje de la temporada. Se le supone en Cuba, azuzando el movimiento revolucionario, tremolando su estandarte de guerra, haciendo vibrar su palabra ondulante y en zig-zags rápidos como los culebros de los relámpagos en una tormenta estival. Y en tanto, la lucha prosigue y los verdes campos se tornan rojos de sangre y al canto de las aves se mezcla la queja de los heridos

y el estertor de los moribundos. ¡Es un poco triste en ocasiones esta cómica tragedia de la vida!”

Este es uno de los tantos retratos de Martí. Es la instantánea de un período de su vida, pero no refleja todos los ángulos del personaje porque, como lo hemos dicho, era polifacético, y cada faceta despedía su propia luz.

Nosotros conocemos varios Martí. Conocemos al Martí andariego, que en Costa Rica, según relato de don Joaquín García Monge, anda atareado y preocupado en ver si en las casas de los amigos hay libros, si en los casinos de las ciudades que visita hay bibliotecas; que frente al mar, en Puntarenas, pronuncia en la botadura de un barco, un discurso que todavía recuerdan por allá; que da conferencias a los estudiantes y a los abogados en la Escuela de Derecho, etc. Conocemos otro Martí, enamorado. El de las veladas románticas en casa de los García Granados, en Guatemala, en donde conoce a “La niña que murió de amor”. . . . Hay un Martí maestro, que anda entre niños y entre jóvenes; hay un Martí poeta, que canta con versos en que ya se anuncia el albor de una nueva estética; hay un Martí hombre de estudio, que suele enfrascarse en hondas meditaciones, de las cuales sale como quien ha buceado en aguas profundas; hay un Martí cósmico, preocupado por los problemas eternos; hay un humanista, de alma generosa y mente despierta; un americanista que sueña, como Bolívar y Valle, en una América unida, fuerte y respetada; hay un sociólogo, hondamente preocupado por los problemas sociales de su tiempo; y hay un Martí agitador político que mueve a sus compatriotas, coordina esfuerzos aislados, se lanza al mar con su gente y llega al escenario que habrá de ser al propio tiempo su Gólgota y su Tabor.

EL PROFETA, QUE LO FUE EN SU TIERRA

Se ha dicho que “nadie es profeta

en su tierra”, porque a nadie le ha sido dado el hacer milagros entre los suyos. Martí quebró esta tradición, porque logró —pese a que su patria, Cuba, fue la última en nacer al concierto de los pueblos libres—, meterse en el corazón de su pueblo.

Ninguno de los libertadores ha gozado como éste, de una total veneración de parte de su pueblo. En los pueblos gran-colombianos, libertados por Bolívar, hay dos interpretaciones del prócer: la de los liberales, que le veneran con reservas y a veces le oponen la figura de Santander, o de Sucre, o de Córdova, y la de los conservadores que disimulan sus pecados y le elevan a la categoría de un dios; e igual cosa ocurre con San Martín en Argentina y Chile; con Delgado, Arce, Barrundia y

Valle en Centro América; con Hidalgo y Juárez en México; con Washington, Jefferson y Lincoln en Estados Unidos. A todos ellos les discuten su gloria, a todos ellos les señalan más de algún defecto. En Cuba nadie discute a Martí; la adhesión a su persona y la admiración a su obra es unánime, y en América entera sólo hay elogios para su obra, su figura y su hazaña. Es el Apóstol, por antonomasia; el héroe sin violencias; el Libertador sin espada.

Por eso, parodiando a Ricardo Rojas, que llamó a San Martín “El Santo de la Espada”, nosotros no hallamos otro calificativo para Martí que el de “El Santo de la Ternura en la obra de la libertad americana”...

San Salvador, enero de 1953.

LA EDUCACION EN SU HISTORIA

Por ADELMO R. MONTENEGRO,

Catedrático en la Facultad de Filosofía y
Humanidades de la Universidad de
Córdoba, Argentina.

La historia de la educación es una disciplina relativamente nueva. Acaso no sea extraña su constitución al anhelo creciente de apropiación del pasado, en procura de una visión profunda del curso de la vida humana y de la cultura, que se observa en nuestro tiempo, atento a éste como en otros aspectos a seductoras y vigorosas incitaciones del siglo XIX. Lo cierto es que la voluntad de comprensión histórica ha penetrado hondamente en el interior de la joven ciencia de la educación, y ha asumido una función directora. Es ya muy lejana la época de los sistemas abstractos, inclinados a la generalización y a la uniformidad, de los cuales se extraían esquemas válidos para todo tiempo y lugar. La mirada se complace hoy en la distinción de las peculiaridades, de lo singular, de lo individual, y cala, ansiosa de veracidad y frescura, en la entraña de

las cosas.

Una propensión tan decidida a lo singular histórico sería perniciosa para el sano juicio de la vida y de la cultura si sacrificara a su imperio la aptitud para representarse lo universal. La generación o el pueblo que cultivara un sentimiento semejante no tardaría en caer en las limitaciones y en los prejuicios de un nacionalismo tan torpe como exagerado. Pero, por fortuna, y manteniéndose siempre en el plano de una objetividad plena de resonancias humanas, dondequiera que la ciencia o la filosofía no se han puesto detrás de las banderas de un partido, de una secta o de una raza excluyente, la conciencia histórica ha sabido unir la comprensión de los rasgos propios de cada una de las comunidades culturales a la comprensión del movimiento universal a que todas están adscritas.

Lo importante es conservar, aun en las circunstancias más adversas, lo que uno de los más nobles investigadores de la ciencia histórica de nuestros días ha definido como “sincera voluntad” y “puro espíritu”. La conciencia histórica no puede sino apuntar a la verdad. Su norte es la verdad. Y la verdad no pertenece, como posesión exclusiva, a determinada nación o grupo. Es un bien universal, que no admite fronteras ni aduanas egoístas. Por eso, para alcanzarla y servirla —y he aquí la única servidumbre liberadora— se necesitan “sincera voluntad” y “puro espíritu”. Quien se dirige al pasado con el consciente propósito de ponerlo en la línea de una presunta ciencia nacional del presente, lo deforma a sabiendas. No está movido por el sentimiento de la comprensión, limpio en el punto de partida, en el trayecto y en el punto de llegada. Cuando más es la expresión de una simple —y peligrosa— voluntad de poder, ajena en absoluto al espíritu de verdad. “Culturas de miradas limitadas o estrechas sólo conocen una caricatura de la Historia”.¹ Ya Jacob Burckhardt, en la segunda mitad del siglo pasado, prevenía sobre esta clase de excesos: “. . . Al lado de los ciegos panegíricos de la patria existe otro deber muy distinto y más difícil: el de educarse para llegar a ser un hombre capaz de conocimiento que pone por encima de todo la verdad y la afinidad con cuanto sea espiritual y que, a base de este conocimiento, sabría encontrar también el camino de sus deberes de ciudadano si estos deberes no fuesen ya innatos a él por temperamento”. Y agregaba: “El mejor y más verdadero estudio de la historia

patria será aquel que considere la patria en parangón y en conexión con la historia universal y con sus leyes, como parte del gran todo universal, iluminada por los mismos astros que han irradiado su luz sobre otros tiempos y otros pueblos, y amenazada por los mismos abismos y el mismo riesgo de caer en la misma noche eterna si no sigue desarrollándose como otros, con arreglo de la misma gran tradición general”.²

Lo que buscamos hoy es pues una leal inteligencia de la historia. No son tan sólo las afinidades las que nos atraen. También las oposiciones y los contrastes abren la comprensión histórica, y quizá le dé un modo más enérgico y rico. Sin diferencias y sin contrastes no se explicaría el cuadro de la cultura universal. Las culturas nacionales, los ideales de vida propios de cada pueblo, no tendrían acceso a la corriente total si ésta brotara de una fuente única. Morirían antes de incorporarse a su curso. Pero la cultura universal es el resultado del esfuerzo solidario de las culturas nacionales, que sin perder sus caracteres se elevan y vigorizan al establecer conexiones con las fuerzas eternamente renovadas del mundo. La conciencia histórica anhela la comprensión de la totalidad. Y al hallarse en constante disposición para los valores humanos universales siente ensanchada y ahondada su capacidad para la completa estimación de lo particular y nacional.

Este doble movimiento de la conciencia histórica sólo ha sido posible merced a la progresiva afirmación de un vivo y fino sentido para las ciencias del espíritu. El afán de ver claro en el presente ha

1.—J. HUIZINGA: *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1934, pp. 128 ss.

2.—J. BURCKHARDT: *Reflexiones sobre la historia universal*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1943, pp. 14-15.

remitido cada vez más al pasado. El reclamo de Nietzsche de poner la historia al servicio de la vida ha sido escuchado en nuestro tiempo. Y no para someter el pasado a las modas o a la deformación militante del presente, o para servir y nutrir una enfermiza voluntad de acción a cualquier precio. Al penetrar en el pasado, no para "explicarlo por lo más elevado del presente sino para comprenderlo desde su propio centro", lo que queremos es representarnos el curso de la historia en su integral autenticidad, ya que esa es la única manera de que el presente se instale, sin violencias, en el sitio que le corresponde. Por lo tanto, ni deformación interesada del pasado, ni profecía del futuro mediante el pasado. Tan sólo objetiva y amorosa comprensión de las formas históricas. Ernest Cassirer ha escrito recientemente: "La historia no puede predecir los acontecimientos futuros, únicamente puede intepretar el pasado. Pero la vida humana es un organismo en el cual todos los elementos se implican y explican mutuamente. Por consiguiente, una nueva comprensión del pasado nos proporciona, al mismo tiempo, una nueva prospección del futuro que, a su vez, se convierte en un impulso de la vida intelectual y social. Para esta doble visión del mundo, prospectiva y retrospectiva, el historiador tiene que escoger su punto de partida. No puede encontrarlo más que en su propio tiempo. No puede ir más allá de las condiciones de su experiencia actual. El conocimiento histórico es la respuesta a preguntas definidas, una respuesta que tiene que ser proporcionada por el pasado; pero las preguntas mismas se hallan planteadas y dictadas por el presente, por nuestros intereses intelectuales presentes". Es que "nuestra consciencia

histórica es una unidad de contrarios, conecta los polos opuestos del tiempo y nos proporciona así nuestro sentimiento para la continuidad de la cultura humana".³

La historia de la educación ilustra más que cualquier otra disciplina científica acerca de esa vital continuidad de la cultura humana. Al desplegar en la serie temporal los esfuerzos de los pueblos cultos por incorporar a las generaciones que suben a la vida al nivel alcanzado por la comunidad histórica, uniendo a todos sus miembros en los ideales que les son propios, suministra una idea muy definida de la conexión que los enlaza por encima de las diversidades. Sobre todo, permite aproximarse con un sentimiento comprensivo a las grandes concepciones del mundo que animó cada uno de ellos para sostenerlas y propagarlas con la sangre del espíritu. Pues la historia de la educación no es sino la historia de los ideales formativos de los pueblos cultos.

La misma voluntad de objetividad que se pide en otras partes ha de tener amplia acogida aquí. El educador necesita ver claro en la historia de la educación. La índole de sus afanes diarios es incompatible con los prejuicios que a veces suelen privar en el dominio de la acción. Por consiguiente, si ha de hallar en la historia de la ciencia que ilumina sus actos alguna utilidad superior, y sobre todo el estímulo de las grandes fuerzas espirituales, la historia de la educación le ha de ser presentada con un invencible denuedo de verdad.

Pero lo cierto es que recién comenzamos a tener una historia de la educación. A diferencia de otros dominios de la

3.—ERNEST CASSIRER: *Antropología filosófica*. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1945, pp. 325. ss.

cultura, donde se encuentra con facilidad notables trabajos, lo mismo para determinados períodos que para la visión de conjuntos sistemáticos, la historia de la educación apenas si puede mostrar, tanto en el siglo pasado como en el actual, algunos escasos esfuerzos constructivos. Acontece aquí idéntica cosa que lo que ha estado ocurriendo en el mismo terreno de la ciencia de la educación. Una pedagogía como ciencia autónoma, aunque entrevista en el siglo XVIII y genialmente iniciada por Herbart, sólo empieza a constituirse en el presente. Los historiadores de la cultura pasaban casi con indiferencia delante de la actividad educadora de los pueblos. Llevaban su interés tan solo a las instituciones políticas, a los productos de la literatura y del arte, a la economía y las religiones. Tenían, en verdad, una idea superficial y estrecha del fenómeno educativo. Lo identificaban con un menester técnico o lo sumergían, indiferenciado, en el marco de las costumbres y actos mecánicos de la comunidad. No veían ni sus raíces hondas ni su integral proyección sobre la vida y la cultura. Los mismos cultivadores de la pedagogía científica no favorecían un cambio favorable de la situación. Atraídos, por entero, por las cuestiones empíricas, no habían elaborado una teoría de la formación humana, que arraigara en el núcleo vivo de la historia. Sin una gran teoría de la formación humana no podía esperarse el surgimiento de una historia de la educación de proporciones ejemplares.

Pero la impulsión hacia adelante fue dada por Guillermo Dilthey, en sus cursos de la Universidad de Berlín, entre 1884 y 1894. Pocos de sus contemporáneos advirtieron el valor de estas lecciones para el porvenir de la ciencia de la educación

y para la historia del fenómeno educativo. Dilthey, sin embargo, tenía lúcida conciencia de su trabajo y de lo que podía significar para una mejor comprensión de la historia del espíritu. En su carta de 1884 al conde de York, mientras redactaba sus lecciones, feliz con el descubrimiento del magno tema, le decía: "He empleado estos tres meses del curso preferentemente en la historia de la educación en Europa. Raramente me ha excitado íntimamente tanto un estudio y me ha abierto perspectivas sobre la historia universal en general, es decir, sobre las condiciones causales (psicológicas) del ideal de vida, ideal de educación, poesía, formación cultural, ciencia". Así nació su *Historia de la Pedagogía*, desgraciadamente incompleta, pues se detiene en el siglo XVII y muchas de sus páginas revelan que el autor no tuvo tiempo de revisarlas y depositar en ellas todas sus reflexiones. La *Historia* con todo, recién apareció en libro por primera vez en 1934, en el tomo IX de sus *Obras Completas*".⁴

Debemos, pues, a Dilthey, el planteo de una historia de la educación sobre un fundamento rigurosamente científico y, lo que no es menos importante, sobre la conciencia de nuestro tiempo. Con las limitaciones que hoy se lo podrían señalar en más de un aspecto —limitaciones que por entonces eran compartidas por la mayor parte de los hombres de ciencia de su raza, y que de tanto en tanto reaparecen— su *Historia de la Pedagogía* queda en el tiempo como el necesario punto de arranque de toda ulterior consideración.

Tenía Dilthey el sentimiento de la vida

4.—GUILLERMO DILTHEY: *Historia de la Pedagogía*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1942.

histórica y la aptitud interna que aproxima a la intimidad de las culturas. Le apasionaba el gran tema del hombre, cuya estructura viviente quería captar yendo a través de la capa fría de los conceptos hasta el interior de la vida animica. Así pudo desembarazarse de los esquemas uniformes de un racionalismo dogmático para lanzarse a la audaz exploración de la individualidad histórica. Tenía al mismo tiempo el sentimiento de la comunidad, que permite ver al pueblo como un todo y no como una simple y mecánica suma de entes abstractos. Por eso pudo poner en cálida conexión al individuo histórico con la comunidad histórica, y descubrir que, en el fondo, la cultura no es sino el producto de esa interacción, mediante la cual el espíritu del pueblo penetra en el individuo, y viceversa, en la corriente circulatoria de las generaciones.

Esta concepción la aplicó con singular fortuna al examen del ideal educativo de los pueblos clásicos, y muy particularmente a Grecia. Su análisis del concepto de la *paideia* imprimió una orientación decisiva a la comprensión de los fundamentos más profundos de la educación como una acción de la comunidad sobre sus miembros. En nuestros días —y desde un punto de vista mucho más amplio, enriquecido por una extraordinaria experiencia personal en el estudio de la cultura helénica— Werner Jaeger ha podido acuñar el sentido de comunidad subyacente en la raíz del acto educativo. “En primer lugar, la educación no es una propiedad individual sino que pertenece, por su esencia, a la comunidad. El carácter de la comunidad se imprime en sus miembros individuales y es, en el hombre, el *zoon politikon*, en una medida muy superior que en los animales, fuente

de toda acción y de toda conducta. En parte alguna adquiere mayor fuerza el influjo de la comunidad sobre sus miembros que en el esfuerzo constante para educar a cada nueva generación de acuerdo con su propio sentido. Así toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana, lo mismo si se trata de una familia, de una clase social o de una profesión que de una asociación más amplia, como una estirpe o un estado”.⁵

Otro aporte fundamental de Dilthey fue su esbozo de una teoría de los ideales formativos. La educación actúa conforme a una dialéctica de ideales, que vienen a representar el fin supremo que persigue la comunidad al actuar sobre sus miembros. Ahora bien: “el ideal de formación depende del ideal de vida de aquella generación que educa. Al mismo tiempo está condicionado por el estado de esta generación el sistema de medios por los cuales la educación se realiza. Según esto, la educación depende de un segundo factor, el *estado cultural* de una generación determinada, de un determinado pueblo”. Por consiguiente, si hemos de saber, en una historia de la educación consciente de sus fines y de sus métodos, qué tendencias radicales pueden y deben estar representadas en la elaboración del ideal educativo de una nación debemos volvernos hacia la historia entera de la nación, hacia la corriente viva de sus esfuerzos en el tiempo. Sólo la vida del pueblo, tal como ella se decanta en las formaciones superiores de su existencia y en sus creaciones originales, puede darnos el contenido del ideal de formación. Según esto, todo sistema educativo,

5.—WERNER JAEGER: *Paideia*. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1942. I.

y la voluntad ideal que define su proyección hacia el presente y el futuro, están enraizados en la historia. (Siempre el gran tema de la razón histórica, que se reitera sin cesar en sus pensamientos y en sus obras). En la *Historia de la Pedagogía* mostró la concepción diltheyana su fecundidad admirable. La *Historia*, hasta el momento en que se detiene, es una espléndida y penetrante mostración y crítica de ideales educativos que emergen del fondo activo de los ideales de la vida.

Por fin Dilthey puso en relación el progreso “de la educación con el progreso de las ciencias”. Fue —y hoy lo vemos bien— una de sus ideas más certeras. La concepción del mundo es demasiado fluctuante para sostener con firmeza el ideal educativo de un pueblo. Por lo menos, esa es la situación de nuestro tiempo. La amenazan poderes dominantes y a veces negativos. Ella misma puede inclinarse a la sobrevaloración de factores mezquinos y contradictorios. Su conexión con la ciencia, y particularmente con el espíritu de verdad —fundamento supremo de la ciencia— (y en esto hay que ir más allá del mismo Dilthey, trabajado con exceso por el sentido de lo nacional) la acorazará ante los embates de una época amarga y turbulenta. “A la doble circunstancia —escribe Dilthey— de la educación por la cultura nacional, de una parte, y del progreso de las ciencias, de otra, sigue el tipo peculiar de la instrucción pública europea, y la misión que tiene la instrucción pública para una época determinada, para nuestro tiempo. Aquélla es, en su fundamento, nacional, es decir, tiene la misión de convertir en el punto central de la vida espiritual de los hombres en desarrollo la firme estructura

de la moral, la vida espiritual y el mundo de las ideas, que constituye la fuerza conservadora de una nación. Con esto la educación llega a ser un poder conservador para el pueblo y el Estado. Actúa enérgicamente en contra de la decadencia de las costumbres, de las grandes ideas directivas y del mundo espiritual de una nación. Por otra parte, la educación se sirve del progreso de las ciencias para poner al servicio del individuo, en el lugar que le corresponde y para la actividad que le es más adecuada, la técnica científica más perfecta. De esta circunstancia se desprende como la misión más profunda de la educación el que el razonamiento y la ciencia no perjudiquen la firme estructura de las costumbres e ideas nacionales, y el que, por otra parte, estas fuerzas conservadoras no impidan el libre desarrollo de la técnica científica, que da al individuo su máxima capacidad de rendimiento. En el equilibrio de ambos factores se halla el fin de la verdadera educación de nuestra generación”.⁶

Una historia de la educación concebida en el marco de una historia de la cultura humana, y como una dialéctica de ideales de vida propuestos con voluntad formativa, por cada uno de los pueblos que se vinculan en la obra creadora del espíritu, dará al educador de nuestro tiempo la temperatura anímica y la esperanza que necesita para acercarse a las nuevas generaciones. Lo pondrá en contacto con tentativas egregias, siempre recomenzadas, a pesar de los momentáneos o duraderos fracasos, que han ensayado desde la antigüedad clásica los hombres y las naciones que forman la actual constelación mundial. Para el caso de

6.—Ob. Cit., p. 25.

nuestro pueblo, el pueblo argentino, nada es hoy más urgente que una penetración profunda, por parte de los educadores, en la historia de sus esfuerzos por constituirse en una comunidad productora de bienes espirituales y por comunicar a sus miembros el aliento de una vida poderosa y despierta. Necesitamos hoy, con estremecida voluntad de fidelidad a la herencia recibida, saber hasta dónde los ideales del presente coinciden con las fuerzas históricas que un día nos dieron nacimiento.

Hace algunos años, George Kerschensteiner, en uno de los más bellos libros que se han escrito en nuestros días sobre el tipo de humanidad que el educador representa, señalaba que quien persigue "la realización de valores en personas extrañas no puede mantenerse sin una tenden-

cia continua a la realización de valores en la vida personal propia".⁷

Pues bien: la historia de la educación, con la galería de ideales y las personalidades señeras que los encarnaron, es una incitación ininterrumpida a asumir en la propia vida los valores que sostienen la voluntad y que nos defienden de la desesperación y el pesimismo, abriendo delante de nuestra vista aquella perspectiva en que Kant se complacía: "Tras la educación está el gran secreto de la perfeccionabilidad de la naturaleza humana. Es encantador imaginarse que la naturaleza humana se desarrollará cada vez mejor por la educación y que ello se puede producir en una forma adecuada a la humanidad. Esto nos descubre la perspectiva de una especie humana futura más feliz".

Córdoba, 1956.

7.—GEORG KERSCHENSTEINER: *El alma del educador y el problema de la formación del maestro*. Ed. Labor, Barcelona, 1920, p. 24.

CANDINA

ROBERTO MOLINA Y MORALES,

C. de la Real Academia de la Historia de Madrid.

Candina es en la historia de la Patria un varón ejemplar.

Emerge en un momento crucial, sirve a la Nación desde las alturas del poder como la sirvió desde su modesta condición de ciudadano, lucha a brazo partido contra la demagogia y muere en el destierro, amargado y pesaroso, mas sin perder la esperanza de que la Patria se recobraría y marcharía ascendentemente hacia un altísimo destino.

Su vida es una entrega sin reservas al servicio de su pueblo. Y, sin embargo, el destino fue con él injusto y sus compatriotas ingratos.

Candina, víctima de la revolución demagógica que combatió tenazmente, cerró sus ojos en tierra extraña, llevándose la amargura y el temor de que la Patria se hundía irremediabilmente en el caos, y con ella, su obra y sus esfuerzos. Llevóse, también, la secreta esperanza de su resurrección. La Nación le olvidó.

Pero, cuando se hizo luz en los espíritus ofuscados, cuando se desvaneció la

tempestad de odios que azotó a los hermanos, Candina fue recordado con amoroso respeto.

Sus virtudes cívicas, su espíritu de abnegación, de sacrificio personal y absoluto desinterés, todo se incorporó, para enriquecerlo, al sagrado acervo de la Patria.

Nadie, ahora, escatima al prócer su veneración. Todos reconocen en él un varón ejemplar por su cálido y ardoroso patriotismo.

Tuvo origen y cuna la Casa de Candina, según rezan las crónicas y el "becerro" de la familia, en el linaje de los Ruilovas.

Don Antón Ruilovas fincó rico señorío en el Piñón, de la montaña santanderina, y, en las postrimerías del siglo XIV, por enlace afortunado, entroncó su propia raza con la muy noble de los Marqueses de Santillana.

En "apeos" mandados hacer por Alfonso XI y por Enrique III de Castilla se constata que gozaron los Ruilovas del derecho de asilo, fueron señores de "coto redondo" y tuvieron enterramiento propio en el claustro de la Colegiata de Santillana del Mar.¹

Fernández de Mendoza, en su *Libro de los Blasones de las Armas de los nobles...*², asegura que el Rey de Portugal, al finalizar la tregua pactada con el de Castilla, don Enrique el Doliente, invadió el reino a mediados de 1396, tomando por sorpresa la plaza de Badajoz.

Igual suerte le cupo a Tuy, luego de lo cual, adelantándose el portugués en briosa arremetida tan sangrienta como afortunada, puso sitio a la plaza de Alcántara.

Resistió ésta el cerco con heroísmo digno de toda alabanza, distinguiéndose en la defensa el alcaide del castillo, don Juan Ruilovas, freyle alcantarino, que con dos canes de singular fiereza hizo estragos en las huestes enemigas.

Cuando los de Portugal levantaron el sitio, quiso don Enrique de Castilla premiar la lealtad y bravura del alcaide, elevándolo al rango de rico-home, apellidándole Candina (por canes) y dándole, finalmente, por armas, sobre campo de azur, un castillo de plata, a cuya puerta debían destacarse dos canes de sable en fiera actitud.

Parece ser que los de ese apellido dieron nombre al Monte Candina, eminencia relativamente elevada, cubierta de espesos bosques, sita en el partido de Castro Urdiales, en la provincia de Santander.

A principios del siglo XVIII, la Casa de Candina que había ilustrado su nombre con las acciones de sus ilustres varones, unióse ventajosamente con el noble linaje de Ortiz, por el enlace matrimonial de don Pedro de Candina con doña Cecilia Sáinz de Ortiz.³

Tres hijos tuvieron los hidalgos esposos: don Pedro, el mayorazgo, muerto en España hacia 1789, sin dejar descendencia masculina; doña Gertrúdz, casada en San Salvador con el peninsular don Felipe Pérez de Castro⁴, y don Juan Francisco.

Este, que en Laredo (España) había visto la primera luz, vino al Reino de Guatemala acompañado de su hermana doña Gertrúdz, radicándose en la Provincia de San Salvador, luego de haber desempeñado el alto empleo de la Alcaldía Mayor de Sonsonate.

Por su riqueza y posición social fueron los hermanos Candina recibidos en San Salvador con respeto y simpatía, siendo don Juan Francisco condecorado con el grado de Capitán de Milicias y Contador de las Cajas Reales y honrado con las designaciones de Síndico, Regidor y Alcalde de 1º y 2º voto del Cabildo.

Generoso protector de los necesitados, y piadoso y creyente, prestó decidido apoyo a la Cofradía del Rosario de la Piedad, institución que en la provinciana capital gozaba de general reputación, no sólo porque estaba encargada de fomentar la devoción y culto de la Virgen del Rosario, advocación a la cual los salvadoreños tenían especial inclinación, sino porque los cofrades ejercían funciones de beneficencia y caridad.

El 1º de marzo de 1772 fue don Francisco elegido Secretario de la Junta del Rosario, cargo que desempeñó hasta fines del año siguiente, siendo elegido el 2 de enero de 1774, Director de la misma Cofradía.

Habiendo tenido noticia del fallecimiento de su hermano; como legítimo heredero de los bienes amayorazgados de la familia, don Juan Francisco presentó al Rey, para hacer valer sus derechos y

go, se distinguió en el asedio de Sevilla, arraigando su descendencia en las provincias andaluzas que contribuyó a dominar.

Sus armas, así: en campo de azur un lucero de oro, llevado en la bordura, con letras de sable, el glorioso mote: No sin. mil. (Pereda Merino: Ob. cit., pág. 3207).

4.—Al morir doña Gertrúdz, su viudo casó con doña Elena de Lara, viuda a su vez de don Carlos de Castro.

1.—Pereda Merino: *Los Monteros de Espinosa*, Madrid, 1927. Pág. 249.

2.—MS. guardado en el Archivo Gral. de Indias, Sevilla. Pág. 275.

3.—El origen de este linaje se remonta a Pedro de Ortiz, que en el año de 1248, como Comendador de Santia-

entrar en posesión de sus bienes, el siguiente memorial:

“San Salvador y 17 de julio de 1790.— Señor: Yo, don Joan Francisco Ortiz de Candina, Ruilovas, Santos de Mendoza, hijo de don Pedro Candina y Capitán de Voluntarios, natural de Laredo y del Consejo de Ruilovas, y actualmente Contador de las Rs. Cs. en esta ciudad de San Salvador de Goathemala, por la persona que tiene mi poder, ante Va. Md. ocurro y digo, con todo respeto: que, para algunos asuntos de mis pretenciones me conviene hacer constar en bastante forma y con todo derecho la antigüedad, distinción y prerrogativas que de tiempo inmemorial gozó la Casa llamada Candina, sita en dicho Consejo, en el paraje de los Ruilovas, de quien soy subcesor, y por muerte de mi hermano don Pedro, mayorazgo, pariente mayor y poseedor de su vínculo; y para ello se sirva mandar información de las personas que por la que tiene mi poder legal fueran presentadas, designadas y señaladas, y mandar se vean los apeos, certificaciones, legitimaciones y demás probanzas, que también la dicha persona que tiene este mi poder presentará a Vs.Rs.Ps., para que Va.Md. sea muy servido en que yo, el infrascripto don Joan Francisco Candina, compruebe mi reconocida nobleza, prerrogativas, privilegios y mercedes, a que en derecho me abonan.— Por ello recibiré bien y merced.— Vs.Rs.Ms.B.— Señor:—Don Joan Francisco Candina”⁵

Por los años en que Candina orillaba la media vida, es decir, hacia 1790, vivía en San Salvador doña Mariana Bernal de Castro, viuda de don Agustín de Cileiza y Velasco,⁶ dedicada al gobierno de su casa



CANDINA

y de su hacienda, y a la educación de sus dos hijas, Irene y Gertrúdz, únicos frutos que vivían de los ocho que hubo en su matrimonio.

Preñado don Joan Francisco de Irene Cileiza y Velasco, que cumplía por esas fechäs 17 años de edad y gozaba de fama

Vitoria, muy anciano y completamente ciego. Al fallecer el saletudinario Prelado, don Miguel fue promovido al Obispado de Chiapas, donde falleció el año siguiente.

Los Cileiza tuvieron una hermana, doña Josefä, que de su esposo don Pedro Díaz Cordero y Pérez, procreó una hija, María Josefä, nacida en San Salvador el 23 de marzo de 1771.

Casado don Agustín con doña Mariana Bernal de Castro, que podía por su edad ser hija suya, hubo en su matrimonio ocho hijos, cuatro de los cuales fueron condenados a temprana muerte. Vivieron, pues, solamente el mayor, don Manuel; el tercero, don Cristóbal, y las dos niñas: Irene y Gertrúdz.

Pero como si un hado fatal se ensañara en la ilustre familia, en el año de 1786, fallecieron de manera casi repentina, don Manuel, que era cura de Masaguat, en 18 de marzo; el linajudo viejo don Agustín, en abril, y don Cristóbal, el 14 de octubre, quedando viuda, doña Mariana, con las niñas Irene y Gertrúdz. Esta debía también fallecer el 28 de noviembre de 1802.

5.—MS. que se custodia en el Archivo de la Curia: Guat. Leg. sin N^o

6.—Don Agustín de Cileiza, que en San Salvador, había muerto de 86 años de edad el 15 de abril de 1786, era uno de los caballeros de mayor prestantia y calidad en el Reino, no sólo por haber desempeñado la Alcaldía de 1^{er} voto de S.S. y por encontrarse desde 1747 al frente de las Milicias de la provincia, como Sargento Mayor, y en abril de 1749, como Teniente de Alcalde Mayor y Gobernador interino, sino también por ser hermano del Ilmo. señor don Miguel de Cileiza, que después de ocupar en 1743 una Canonjía de la Metropolitana de Santiago, y la dignidad de Maestrescuela en 1761, había sido en 1767 consagrado Obispo Auxiliar del Arzobispo Figueredo y

como mujer hermosa, pidióla en matrimonio, concertóse la boda y efectuóse pronto la toma de dichos y la clásica entrega de donas.

En la Iglesia Parroquial (actualmente del Rosario) celebróse la rumbosa boda el 3 de marzo de 1791, actuando como testigos los Presbíteros don Ignacio Letona, cura primero, y el coadjutor, don Manuel de Aguilar, dando la bendición nupcial el cura Encargado don Nicolás de Aguilar.

El acta del sonado matrimonio dice así:

“San Salvador y marzo tres de mil setecientos y noventa y uno. —Yo, el Teniente de Cura, don Nicolás de Aguilar, con facultad del Ilmo. señor Arzobispo y vista la licencia del Excmo. señor Presidente de este reino de Goatemala, verificada la acostumbrada información, y dispensadas por el mismo Ilmo. señor Arzobispo las tres proclamas, pregunté a don Joan Francisco Candina, Oficial Real, Contador de estas Caxas, natural de la villa de Laredo, en los reinos de España, soltero, hijo lxmo. de don Pedro de Candina, y de doña Cecilia de Ortiz, y a doña Irene de Zilieza, soltera, natural y vecina de esta ciudad, hija lxma. de don Agustín de Zilieza y doña Mariana Bernal de Castro, y enterado de su mútuo consentimiento, los casé solemnemente por palabras de presentes; siendo testigos los Presbíteros don Manuel de Aguilar y don Ignacio Letona: consta la lexitimidad de ambos contrayentes: se confesaron instruidos en la doctrina christiana, y lo firmé”⁷

La opulenta casona donde vivieron los Cadina, se encontraba situada frente a la plazuela de Santo Domingo⁸, y vino en ella al mundo, el 21 de mayo de 1792, un niño, primer fruto del dichoso matrimo-

nio, que tres días después recibió en la Parroquia los nombres de Angel María, tal como lo deseara su viejo y linajudo padrino don Antonio Virto, destacado peninsular que llevaba con honra y dignidad las insignias de la Orden Militar de Calatrava.⁹

La partida de bautismo de Angel María, dice:

“San Salvador y mayo veinticuatro de mil setecientos y noventa y dos.— Yo, el coadjutor don Nicolás de Aguilar, bautizé solemnemente a Angel María, que nació en 21 del corriente; es hijo lxmo. de don Joan Francisco Candina y doña Irene Silieza y Velasco, vecinos de esta ciudad. Fué su padrino don Antonio Virto, a quien advertí su obligación y parentezco, y lo firmé.—(f) Nicolás de Aguilar”.¹⁰

Antes de cumplirse dos años, en la misma capital de la provincia, nació una hermanita de Angel María, que colmó la dicha de los padres y fue como un nuevo regalo para el viejo Virto, padrino de ambos hermanos.

Don Antonio Virto, padrino de los niños Candina, pertenecía a una acaudalada y distinguida familia oriunda de Buhalance, donde vio su primera luz en 1745.

En México, donde residió casi 20 años, labró una considerable fortuna, buena parte de la cual, incluyendo un rancho denominado Río de los Vásquez, en Jalisco, había de heredar su ahijado Angel Candina, por morir más tarde don Antonio sin dejar herederos forzosos, pues de su desdichado matrimonio, roto por el temprano fallecimiento de su esposa, no le quedó hijo alguno.

Dichoso y concertado fue el hogar de los Candina; su marco de vida, próspero; y al propio tiempo tan digno y cristiano, que fue lógica consecuencia del medio familiar la sincera y generosa condición de los niños.

7.—Partida a pág. 62 del Tomo I de Matrimonios. Archivo de la Parroquia antigua de San Salvador, actualmente en El Rosario.

8.—Dicha casa se alzaba, hasta 1854, año en que fue destruida por el terremoto, en la esquina donde actualmente se levanta la Casa Goldtree, de Liebes y Cía.

9.—El P. don José Antonio Aguilar, afirma en unos apuntes históricos en los cuales consigna datos sobre Candina, que el prócer era sobrino del Señor Virto, pero tal aseración no he podido comprobarla. No creo equivocadamente al afirmar que su parentesco fue puramente espiritual.

10.—Partida a pág. 117 (v) del tomo 7º de Bautismos del Archivo de la Parroquia vieja.

“Aquel matrimonio —dice un historiad— contraído bajo tan favorables auspicios, llevaba una existencia tranquila y todo parecía presagiarle largos años de ventura; pero inexperadamente el dolor llegó a las puertas del hogar dichoso”.¹¹ El año de 1804 fue para los Candina funestísimo. Murió en su trascurso don Juan Francisco, siguiéndole a la tumba durante la peste de viruelas, poco después, su mujer, doña Irene, quedando huérfanos y desamparados el niño Angel María y su pequeña hermana.

Digo desamparados, porque don Antonio Virto, que hubiera podido hacer con ambos oficios de padre amorosísimo, había fallecido el 25 de octubre de 1803, habiendo sido asistido por fray José Gascón, Prior de Santo Domingo, y viatificado por el P. don Nicolás de Aguilar.

Su partida de defunción solamente dice que “hizo testamento”, sin mayores especificaciones; pero los citados apuntes del P. Aguilar son al respecto muy claros:

“Recibió cuando niño (dice el autor, refiriéndose al Dr. Candina) una buena herencia de su tío don Antonio Virto de Sigüenza, la que, por estar fincada en México, no pudo ser confiscada por Morazán y los revolucionarios. Con ella pudo vivir en el destierro, dejándola por testamento a esta Iglesia Catedral (de San Salvador), no siendo jamás cobrada por las contingencias de aquellos calamitosos días”.¹²

Ricos, pues, pero sin hogar y sin padres se encontraron los niños Candina aquel infausto año de 804 y aunque los Castro, sus parientes, vieron por ellos, poco tiempo quedó Angel María en San Salvador, habiendo ingresado el mismo año, en Guatemala, al Colegio Tridentino. Su hermana, el año siguiente, fue internada en el Colegio de las Beatas Rosas, en cuyas aulas se formaban y crecían las niñas de “buenas casas”, por aquellos lejanos días.

Inclinado Angel María al estado eclesiástico, inició el año 4 los estudios sacerdotales, tonsurándolo el Arzobispo don Luis Peñalver, en el propio oratorio de su Palacio, el 8 de junio de 1805. Tenía entonces el niño 13 años.

Protegido del señor Peñalver y familiar de su sucesor don Rafael de la Vara; de manos de este Prelado recibió Candina las Ordenes Menores, el viernes de tómporas, diez de junio de 1808; y el Subdiaconado, el 12 de junio de 1813, de manos del Arzobispo Electo don Fray Ramón Casás.

Cuando Angel María cursaba los estudios de teología, su hermana doña Mariana, recibió el velo de Carmelo Descalzo en el Convento de Santa Teresa, tomando en religión el nombre de Madre Ana de los Dolores.

Dura es la escuela de la orfandad y no fue en ella una excepción Candina. Sin padres ni próximos parientes, a la sombra acogedora de las aulas del Colegio Tridentino, su vocación desarrollóse espléndida.

“Fue en el Colegio —dice Jerez— modelo de escolares, por su dedicación al estudio y su ejemplar conducta, y sostuvo con el mayor lucimiento varios actos públicos en los años de 1807 a 1810; tomó parte en numerosos concursos y por oposición ganó la cátedra de Teología”.¹³

Sabedor el señor Arzobispo de la mediana instrucción y cortísimos conocimientos de don Dionisio Pérez de Vielman, cura de San Silvestre Guaymoco,¹⁴ cuya ignorancia le impedía cumplir los preceptos canónicos y litúrgicos ineludibles para el eficiente desempeño de su ministerio, dispuso ponerle bajo la discreta dirección de un eclesiástico prudente y docto. Y conociendo las cualidades del subdiácono Candina, designólo en abril

11—Jerez: *San Salvador y sus Hombres*, S. S., 1938. Pág. 73.

12—MS que se conserva en el Archivo de la Curia: San Salvador. Libro 39—Estante 2.

13—Jerez: *San Salvador y sus Hombres*, ob. cita. pág. 74.

14—Actualmente el lugar se llama Armenia y pertenece, como todo el antiguo territorio de la Alcaldía Mayor de Sonsonate, a la República de El Salvador.

de 1813, "Maestro del Cura" Vilman. El 11 de julio del año citado aparece con tal carácter firmando el registro parroquial.

En septiembre de 1814, después de meses de espinosa labor, Candina retornó temporalmente a Guatemala para recibir el diaconado, orden que le fue conferida por Casás el 24 de dicho mes. Poco después regresó a Guaymoco, permaneciendo en el pueblecito sonsonateco hasta en julio del año siguiente.

El llevó, durante todo ese tiempo, el peso del trabajo parroquial.

Llegado el tiempo de su ordenación, marchó a la metrópoli, donde recibió la investidura sacerdotal, el 8 de octubre de 1815, de manos del Arzobispo Casás.¹⁵

Vacante la cátedra de Prima de Teología de la Universidad de San Carlos, presentóse Candina a oposiciones, ganando aquélla con las calificaciones más altas; pero tengo para mí que no llegó a desempeñarla, por haber opositado y ganado poco más tarde el Beneficio de San Silvestre Guaymoco, del cual había sido separado el cura Vielman.

El 1º de diciembre de ese año, hizo cargo el eminente salvadoreño, canónicamente, del citado beneficio, para el cual había sido nombrado por el Capitán General don José de Bustamante, como Vice Patrono Regio, quien expidió el decreto de designación con fecha 9 de noviembre anterior.

Como el prócer tenía el propósito de obtener el más alto grado académico en la facultad de Teología, en cuya ciencia era ya licenciado, regresó en 1819 a la metrópoli, en cuya Universidad recibió en noviembre del propio año, luego de presentar al Claustro los atestados de limpieza de sangre,¹⁶ el grado doctoral que coronaba brillantemente su carrera.

A principios del año siguiente, alcanzó el Bachillerato en Filosofía y obtuvo por oposición el Beneficio Parroquial de

Nuestra Señora de los Remedios, en la propia ciudad de Guatemala.

Por ejercer Urrutia y Montoya, sucesor del Gobernador Bustamante, el Vicepatronato, al anciano funcionario le correspondió expedir el nombramiento del P. Candina, quien recibió canónica instalación de su Parroquia, llamada también del Calvario, el 25 de julio de 1820¹⁷, siendo el párroco XXIIº

Hombre apostólico, hizo que la vida activa no entibiara su vida interior, y fue párroco modelo por su incansable trabajo, por su entrega al ministerio, por haber sabido —a impulso de un profundo amor de Patria— acuerpar con ánimo entero y esforzado el movimiento político que fermentaba en el Reino y que debía, el año siguiente, florecer con la proclamación de la independencia.

Emancipado el reino de Nueva España; adheridos al Plan de Iguala los municipios de Comitán y Tuxtla y en feliz disposición el pueblo de San Salvador, según puede constatarse por el cabildo celebrado el 14 de septiembre de 1821, y generalizado en todos los partidos el afán libertador, la mañana del 15 del propio mes de septiembre, reunióse en Guatemala una Junta de Notables, sin duda alguna la más respetable y famosa de cuantas registra la Historia de la Patria, habiendo sido integrada, en el Salón del Real Acuerdo del Palacio del Gobernador, por el núcleo más culto y representativo del reino.

Integráronla: el Presidente Interino, Gainza; el Arzobispo, Casás; los individuos de la Diputación Provincial, la Real Audiencia, ambos Cabildos, los Jefes Militares, el Claustro de Doctores, el Consulado de Comercio, Magistrados, Patricios, Prelados de las Ordenes Religiosas, y párrocos de la capital, en cuyo concepto, Angel María Candina, asistió a la reunión.

15—Certificaciones de Ordenes Sagradas, Libro 2º, fls. 21, 82, 146, 211 y 212. Archivo de la Curia: Guatemala.

16—Archivo General del Gobierno: Guatemala. Al. 3-10-12690-1906.

17—Nota del libro 1º de Actas de la Parroquia de los Remedios: Guatemala.

Desde las 8 de la mañana hasta casi el mediodía duró la discusión de la situación política del reino, siendo la inmensa mayoría de opinión que se imponía el trascendental paso de independizarse del gobierno español.

Resuelto el punto crucial, nunca bastante ponderado, redactóse acto continuo el Acta de Emancipación, que debiera haber sellado la felicidad de nuestro pueblo, consignándose en ella la voluntad del reino de ser libre; convocándose un Congreso que debía reunirse el 1º de marzo de 1822, para decidir sobre la forma de gobierno que debía adoptarse; resolviéndose, entre otras cosas, que quedara al frente de la administración pública el Presidente interino Gaínza, asistido por la Diputación Provincial, que con el nombre de Junta Consultiva, constituyó el primer gobierno propio que tuvo nuestra Patria.

Angel María Candina que con singular y elocuente vigor había defendido el principio de independencia, encontróse inesperadamente investido con una honra y responsabilidad que no soñara y que los individuos de la Junta pusieron en sus hombros, pues al disponerse que la Diputación tomase funciones de consejo y de gobierno, acordóse que el Cura del Calvario ingresara a su seno, como representante de la Alcaldía Mayor de Sonsonate, en cuyo territorio había vivido años fructíferos, dedicado a la cura de almas.

“La sola designación del P. Candina—dice el historiador Jerez— en el documento más importante de nuestra vida política, indica el alto aprecio que de su patriotismo y de su saber, tenían los otros próceres de la independencia”¹⁸

Constituido el Gobierno, con fecha 21 de septiembre (en que San Salvador juró su independencia) fueron designados Candina y el Marqués de Aycinena para que pasaran al Arzobispado a dejar en manos del señor Casás la respuesta que la Junta daba a su oficio de la propia fecha, por medio de la cual el Prelado

había remitido certificación de haber jurado la independencia en manos del Prebendado don Mariano García Reyes, siendo el propio Candina de opinión (sesión de 27 de septiembre) de que los funcionarios y empleados españoles que no quisieran jurar la emancipación, recibieran sueldo “hasta el día en que hayan dicho que no juraban”.

En observancia de lo dispuesto en el acta de Independencia, el Gobierno, Alcaldes, Regidores y Síndicos de Guatemala juraron en solemne ceremonia el día 16, disponiendo don Angel María Candina, como Párroco de los Remedios, que sus feligreses hicieran lo propio el día 24.

En la tarde de la fecha indicada, los vecinos de los barrios del Calvario y Guadalupe, se congregaron dentro de sus respectivas iglesias, protestando en manos de su párroco fidelidad a la Patria, a la independencia y a las autoridades.

Henchida el alma de emoción y el fogoso corazón de gozo, Candina dio cuenta del acto al Presidente Gaínza, en oficio que dice:

“Excmo. señor:— En contestación al Oficio de V. E. de 19 del corriente, son adjuntas las certificaciones de haberse jurado la Independencia en esta Iglesia Parroquial, y en la de la villa de Guadalupe, de la comprensión de este Curato.— Dios guarde a V.E.ms. años.—Parroquia de Ntra. Señora de los Remedios de esta capital.—Septiembre 24 de 1821. Primero de Ntra. Libertad. —Excmo. señor.— (f) Angel Ma. Candina.— Excmo. señor Jefe Político Superior, don Gabino Gaínza”.¹⁹

Mientras la Nación Centroamericana daba sus primeros pasos en el camino de su nueva vida, el Ejército Mexicano, a las órdenes del Libertador don Agustín de Iturbide, entraba triunfalmente a la ciudad de México, estableciéndose una Regencia para ejercer provisionalmente el gobierno.

18—Jerez: ob. cit., pág. 74.

19—Boletín del Archivo General del Gobierno: Guat., To. IV, Nº 2, pág. 232.

El pueblo, el clero y la nobleza, y hasta muchos de los antiguos revolucionarios de Hidalgo y Morelos, agrupados alrededor de la Bandera Trigarante, reconocían la forma monárquica de gobierno, la religión católica como religión del estado y la unión e igualdad entre criollos y peninsulares.

La opinión pública en el reino de Guatemala mostró desde el primer momento su simpatía por la nueva vida institucional de México, y multitud de lugares y aun provincias enteras, separándose de su antigua metrópoli, se unieron al Imperio.

Chiapas, como vimos, rompió la marcha; San Salvador juró la independencia con expresa adhesión “a la Monarquía Americana”; Comayagua unióse a México aun antes de que en Guatemala se proclamara la independencia; Quezaltenango, Sololá y muchos otros municipios y hasta la Provincia de Nicaragua, hicieron lo propio. No fue, pues, festinada ni antipatriótica la resolución tomada por la Junta, al recibir invitación de la Regencia de México, para que todo el Reino de Guatemala se uniera al Imperio.

Los pueblos, por medio de cabildos abiertos habían proclamado su independencia; muchos, en la misma forma, se habían adherido al Imperio. Lo natural era que, por el mismo órgano, los pueblos todos expresaran su voluntad.

Celebróse el plebiscito en todos los municipios de la comprensión del gobierno y la mayoría resolvió.

De 237 ayuntamientos que todavía dependían de la Junta, 104 aceptaron incondicionalmente la unión; 11, más, con ciertas restricciones; 32 comprometieron su voto a lo que pareciera bien a la Junta; 21 remitieron el asunto al Congreso que el Acta de Independencia convocaba; 67 no respondieron a su tiempo y solamente dos (San Salvador y San Vicente) la rechazaron.

Llevóse a cabo en la capital el escrutinio el 5 de enero de 1822, suscribiendo la Junta el mismo día el decreto de unión, que en su parte conducente, dice:

“Traído a la vista el estado impreso de la población del Reino, hecho por cálculo aproximado, sobre los censos existentes para la elección de diputados (a Cortes), que se circuló en noviembre próximo anterior, se halló: QUE LA VOLUNTAD MANIFESTADA LLANAMENTE POR LA UNION EXCEDE DE LA MAYORIA ABSOLUTA DE LA POBLACION REUNIDA A ESTE GOBIERNO... Y computándose (la de algunas Intendencias y muchos pueblos) que en estos últimos días se han adherido por sí mismos a la unión: se encontró que LA VOLUNTAD GENERAL SUBIA DE LA SUMA CASI TOTAL.

“Y, teniendo presente la Junta, que su deber, en este caso, no es otro que trasladar al Gobierno de México LO QUE LOS PUEBLOS QUIEREN, Acordó: VERIFICARLO ASI...”

Como miembro de la Junta y conocedor del vivo y manifiesto deseo del pueblo de la Provincia que en el Gobierno representaba, Angel María Candina, firmó honestamente, democráticamente, patrióticamente si se quiere, el acta de unión.

Comprendió que el Pueblo había expresado su voluntad e intuyó, quizá, que no fue sólo un racional temor a los desmanes revolucionarios lo que le impulsó a votar por el Imperio, sino la seguridad colectiva, la paz doméstica, el principio de unidad y (¿por qué no decirlo?) el sentimiento monárquico.

No influyó poco en la unión a México —ha dicho muy profundamente UN PROFESOR DE HISTORIA— “la tendencia, el instinto monárquico, la secular costumbre ingénita en el pueblo de gobernarse en monarquía. Esto se ve claro”.

Candina había cumplido una misión, una altísima misión. Y la cumplió con dignidad y patriotismo.

Disuelto el primer Gobierno patrio, volvió a la vida privada, aureolado por el respeto colectivo y por la fama de su honesta conducta pública y privada.

Largos años, verdaderamente cruciales para la Nacionalidad recién emancipada, luchó con fe y con entereza por su causa. Y cuando derrocado el Imperio y proclamada la República, las pasiones y los intereses convirtieron a Centro América en un campo de Agramante, levantó con brío el estandarte del orden, predicando la paz y la concordia.

No sustrajo el cuerpo a la lucha. Y cuando se lanzó a la contienda fue siempre guiado por una alta espiritualidad.

Y sería vencido, sería a la postre escarnecido y martirizado, perdería en el duro camino afectos y amistades, pero tendría conciencia de haber cumplido un duro, un espinoso deber.

Presentada ante la Nación la erección civil de la diócesis de San Salvador y designado por el Congreso el P. don Matías Delgado primer Obispo de la Provincia, la opinión general le fue adversa, pero no dejó de tener defensores el ilustre Cura aun entre cierto sector del clero centroamericano.

Amonestado Delgado por el Arzobispo (luego sería dos veces excomulgado por la Silla Apostólica), las autoridades de la Provincia Salvadoreña tomaron como punto de honor su defensa. Inicióse una batalla a muerte entre éstas y la Jerarquía, y pronto, el aspecto religioso no fue sino una fase del político.

Don José Simeón Cañas, eminente y patricio sacerdote que había logrado la libertad de los esclavos, lanzóse al ataque, defendiendo, con todo el peso de su ciencia y de su fama, la actitud del Congreso Salvadoreño.

Dos opúsculos, denominados *Advertencias Patrióticas* dio a la estampa en los nublados días del año 24, y en ellos, no sólo justifica la actuación de las autoridades civiles de San Salvador, sino que pretende comprobar la falsedad de dos Breves (reimpresos en Guatemala por aquellas fechas) por medio de los cuales Pío VII indicaba al clero de Francia la enorme falta que constituía para la Potestad Civil inmiscuirse en los asuntos disciplinarios de la Iglesia, principalmen-

te en lo que respecta a erigir Iglesias y designar Obispos.

Impresionado por la forma vigorosa con que Cañas defendía la posición del Gobierno Salvadoreño, en unión de los Presbíteros don Fernando Antonio Dávila y don Antonio González Batres, dio Candina a luz pública, editada en la Imprenta de Beteta, una brillante refutación al primer opúsculo de Cañas y que se intituló: *A la Advertencia Patriótica del Dr. José Simeón Cañas: Contestación*.

Fecha en 6 de noviembre de 1824, punto por punto van sus autores desmenuzando el contenido del folleto de Cañas y después de apoyar su tesis en citas canónicas y teológicas, exclaman: “No podemos menos sino expresar nuestra admiración, al ver que un sugeto del carácter y circunstancia que distinguen al Dr. Cañas, se arroje a estampar proposiciones erróneas, de las cuales se pueden inferir peores consecuencias y provenir funestos resultados”.

Después de defender la vulnerada autoridad del Arzobispo, afirman:

“¡El Congreso de San Salvador, sucesor natural del rey de España en la soberanía de aquel Estado! ¡Santo Dios!”; porque en tan peregrina concepción se fundaba Cañas para sostener que, en virtud de esa soberanía, el Congreso, haciendo uso del antiguo Patronato, había legítimamente erigido la diócesis y nombrado Obispo a Delgado.

Aunque una estrecha y cordial amistad había unido a Candina con Delgado y con Cañas, éstos no le perdonaron que hubiera tomado posiciones en el campo enemigo. Una amistad de años, fiel, constante, había sido rota para siempre.

La revolución demagógica, no tardó en rugir terrible, ciega y destructora, y la guerra civil, con su fúnebre cortejo, pronto se enseñoreó del país.

El gran Don Manuel José Arce, como Presidente de la República, hízole frente con entereza y dignidad a la arremetida revolucionaria y al descubrirse la conspiración que en Guatemala preparaba el propio Jefe de Estado, Barrundia, de

acuerdo con los Gobiernos de Honduras y El Salvador, puso en prisión al culpable e hizo que el Vice Jefe, Flores, asumiera el Gobierno.

Disuelto el Senado Federal y la Asamblea, el Congreso de Guatemala, partícipe de la conspiración, huyó con Flores al pueblo de San Martín, pasando luego a Quezaltenango, en franca rebeldía contra la autoridad del Presidente.

Disolviéndose el Congreso en aquella ciudad, tumba de Flores, pues en su Iglesia encontró la muerte en manos del airado populacho, y alzados ya en franca rebeldía los Estados de Honduras y El Salvador, se encontró Guatemala sin autoridades.

El Presidente, con el objeto de terminar con aquella acefalía que la ley no contemplaba, impulsado por las especialísimas circunstancias del momento, vióse en la necesidad de convocar a elecciones y por el voto de sus conciudadanos ocupó la primera Magistratura de Guatemala don Mariano de Aycinena.

Don Angel María Candina fue electo diputado.

El convocar a elecciones sin que lo autorizara la Constitución, que por otra parte no contemplaba una situación semejante, fue el delito de "lesa patria" y "lesa libertad" que los exaltados no perdonaron jamás al prócer Arce.

La desatada contienda civil, continuó con intermitencias, sonriéndole ya a un bando ya a otro la voluble fortuna. Arce, abandonando la Presidencia en obsequio de la paz, se apartó de los públicos negocios, mientras el General Morazán, caudillo del movimiento revolucionario, al frente de un ejército que se hacía llamar "Protector de la Ley", puso sitio a la ciudad de Guatemala que sufrió los horrores de una toma sangrienta.

Durante las apreturas y angustias del cerco, Candina estuvo a la altura de su misión.

Olvidando diferencias políticas, fue el prócer, en aquellos momentos, ángel tutelar para los que caían en la trágica lucha. Amigos y enemigos; para él no

había distinciones. Todos eran hermanos que sufrían y necesitaban amparo. Y con heroísmo digno de las almas grandes, olvidó la política de los hombres, para cumplir hasta el sacrificio y el heroísmo la altísima política de Dios.

Pacifista de profundas convicciones, repugnaba de la guerra; aunque hubiera como gobernante y como teólogo, explicado y aconsejado el principio de legítima defensa.

Ahora, contemplando tanta sangre vertida, tanto sacrificio inútil, tanto estrago y tanta muerte, abominó del movimiento armado y sólo tuvo palabras de paz, de concordia, de armonía.

Los sitios de mayor peligro y donde había sido más crudo y recio el combate, eran los escogidos por el benemérito cura del Calvario para ejercer su apostolado benéfico. Despreciando la muerte, no había descansado ni de día ni de noche, dando socorro a los heridos, ayudando a los moribundos, enterrando a los muertos.

Rendida la ciudad el 12 de abril de 1829, el día siguiente fue ocupada por los vencedores.

La guerra civil, ciertamente, había terminado. Pero la revolución, al poner punto final a la "Era de los Próceres", a la hora heroica, brillante, patriótica, no hacía sino iniciar la hora burguesa, la de los políticos-comerciantes, la de los logreros, la de los ambiciosos.

Adueñado del poder supremo el Gral. Morazán, que tuvo al principio como marioneta política a Barrundia (hermano del depuesto Jefe de Guatemala) a quien luego sucedería en la Presidencia; el 19 de abril, en acto de cabal perfidia, puso presos a más de 60 de las personas principales de la capital.

Candina, quizá porque no asistió a la junta que sirvió de carnada para efectuar sobre seguro aquel acto despótico, quedó algunos días en libertad, contemplando con inmenso dolor no sólo la ruptura de la capitulación firmada el día 12, que fue

declarada nula el día 20, sino los extremos rigores de persecuciones y espionaje, de prisiones, de sequestraciones y rapiñas, del bando victorioso.

Hasta el 22 de mayo²⁰ Candina estuvo en libertad, aunque vigilado y espiado constantemente. Mas, a las primeras horas de ese día, el propio Coronel Nicolás Raoul, sicario del Comandante en Jefe del Ejército, efectuó su detención, con lujo de fuerza y precauciones.

Conducido al edificio de la Universidad y luego al Convento de Belén, asilos del saber y de la virtud convertidos en cárceles, llegó el momento de apurar el cáliz de las mayores anaguras.

Para sacar arbitrios que por ese medio se recaudaron cuantiosos, dispuso Morazán que todos los que hubieran servido a los Gobiernos de Arce y Aycinena, fuesen desterrados del país perpetuamente, no sin que antes se les exigiese a las víctimas un tercio de su fortuna para gasto de manutención y viaje.

A esa disposición incalificable, el sabio don José C. del Valle, a la zaga de los revolucionarios, dióle forma legal, al redactar el decreto famosísimo que se llamó Ley de Amnistía, y que el nuevo Congreso aprobó, con fecha 22 de agosto.

Los peritos (hay que llamarlos de algún modo) designados para valuar las fortunas de los presos, eleváronlas a sumas fabulosas, y como la tercera parte de las mismas correspondían al Estado, quedó casi el total de los bienes reales en manos de los opresores.

También "el sistema de boletas" fue usado con notoria ventaja.

Estas, por un número determinado de pesos, y a cuenta de los sueldos que los empleados públicos de la anterior administración habían recibido, se entregaban a cada quien. "Mas, como las contribuciones de la guerra, el saqueo de las tropas de Morazán, los quebrantos de la prisión y otras varias causas tuviesen a cuasi todos en estado de no poder exhibir

dinero tan pronto, hacían sus protestas o pedían plazo según la situación de cada uno. Las boletas tenían la condición de que si no se cubrían inmediatamente, pasaran los supuestos deudores del Convento de Belén a las cárceles públicas".²¹

El 26 de junio, es decir, después de un mes de reclusión, durante el cual no sólo se les prohibió a los eclesiásticos la celebración de la misa y la administración de sacramentos, sino hasta el más pequeño alivio en su penosa situación el doctor Candina, juntamente con don Antonio Cróquer, don Vicente Carranza, don Antonio González Batres y varios de los diputados y consejeros detenidos, fueron conducidos a eso de las tres de la tarde a la cárcel de corte.

"Todas eran personas condecoradas (dice Arce) . . . y no pudiendo estos sujetos reintegrar las asignaciones que se les exigían en el corto término de cuatro horas, los llevaron a la cárcel escoltados de un grueso piquete de tropa y los hicieron en la pequeña pieza que sirve de capilla para preparar al suplicio a los ajusticiados. Allí pasaron la noche sin camas, sin cena y entregados a los pensamientos más atormentadores: el día siguiente exhibieron el dinero los señores Carranza, Aguirre y Cróquer, y así salieron de aquel lugar y volvieron a Belén".

No pudiendo el Dr. Candina entregar la suma que se le exigía, resignóse a sufrir el nuevo ultraje.

Pasó el día y con las primeras sombras de la noche, llegaron para los presos nuevos sacrificios, pues, introducidos en la misma capilla unos doce reos, "sacados de los calabozos y escogidos entre los más criminales" por el propio Alcaide, fueron con llave encerrados juntos con los reos políticos de Belén.

No bien entraron los criminales "principiaron la función —dice Arce, a quien sigo en el relato —para que los habían preparado. Hablaban palabras y hacían ademanes obscenos; retozaban arrojándose encima de los presos de Belén, y se

²⁰—Libro 20º de Bautismos: folio 71. Arch. de la Parroquia de Los Remedios.

²¹—Arce: Memoria, México, 1830. Pág. 114.

tiraban latigazos que, algunos, tocaban a éstos”.

“Adelantada la noche... cuando uno de los asesinos descubrió con mucha reserva que estaban allí para matar a los que se decían reos del Estado, y al efecto, tenían armas ocultas.

“En tan apurado conflicto, ocurrió a los eclesiásticos rezar el rosario, y este acto de piedad calmó algo la borrasca... Finalmente, allá como a las tres de la noche lograron ganarlos... Entonces se aquietaron y empeñaron su palabra de que nada harían y declararon expresamente que los encerró el Alcaide para que asesinaran a los de Belén”.²²

A la mañana del día siguiente, corrió por todo Guatemala la noticia de lo sucedido y los familiares y amigos reunieron sin pérdida de momento las sumas que a los presos se les exigía para que pudieran salir de la cárcel.

Don Angel María Candina, no contaba en Guatemala con parientes ricos ni valedores influyentes, mas eran muchos los que le debían favores y servicios, y contra lo que esperaba, entre sus feligreses del Calvario y Guadalupe, reunieron la suma correspondiente “y le manifestaron que por dinero no lo llevarían otra vez a la cárcel”.²³

Nuevamente en Belén, no mejoró sin embargo su condición, sufriendo la crueldad de la incertidumbre, la vergüenza del espionaje, el ultraje de interrogatorios y amenazas, durante largos días.

La noche del 8 de julio, el Coronel José María Gutiérrez reunió en el claustro a los reos de Belén y los hizo pasar la noche en espera de algo... ¿La muerte? ¿El destierro? ¿Nuevamente la cárcel?

Hasta la madrugada dióles a conocer la tremenda noticia. Arce y Aycinena serían fusilados; los demás expatriados de por vida.

Amaneció por fin el día 9 y entre vejaciones, maltratos y atropellos, fueron amarrados los detenidos unos con otros y

sacados a la calle. Así se inició, a las 11 de la mañana, para aquellos mártires, el camino del destierro, escoltados por un cuerpo militar de 400 hombres. Todos iban desprovistos y ni siquiera a los ancianos se les permitió llevar abrigo.

A la grupa de los soldados algunos ancianos o enfermos y los más a pie, emprendieron bajo la lluvia aquella marcha tristísima, los desterrados. El camino fue duro, el calor sofocante, las penalidades sin cuento.

En Sonsonate, lugar donde fueron reconcentrados y donde los esperaban los reos de San Salvador, fueron puestos bajo la custodia del Coronel Rafael del Castillo, fraile apóstata con alma de sicario, que fue su verdugo y su castigo.²⁴

Allí tuvieron conocimiento que la noche del 11 del mismo julio habían sido extraídos de su casa y conventos el Arzobispo Casás y los religiosos de todas las Ordenes, y, crecido número de deportados hacia La Habana, muriendo 8 en la travesía y otros más al término del viaje.

Los que se encontraban en Sonsonate, tardaron aún más en apurar el cáliz tremendo, pues sólo hasta el 28 de agosto fueron embarcados por Acajutla, en el bergantín mexicano “Gral. Hidalgo” en cuya cala fueron hacinados como animales, sin el agua necesaria para navegar hasta Panamá, punto obligado de desembarque.

Los 61 reos introducidos en una embarcación con capacidad para 25 personas, lograron convencer al capitán del bergantín, de que los llevase hacia México y no hasta Panamá. Y aunque el marino convino en ello, no estuvo de su mano aliviar la suerte de los presos en aquella difícil navegación que duró 40 días, 30 de los cuales los desterrados tuvieron que recibir el agua racionada, por escasear la potable y ser poca la que de lluvia se recogía.

El 8 de septiembre arribaron los desterrados a Acapulco, recibiendo generosa

22—Arce: ob. cit., pág. 114.

23—Ib.

24—Montúfar: Memorias de Jalapa, pág. 205.

hospitalidad del Presidente General Guadalupe Victoria, quien, no obstante la insinuación del Gobierno Centroamericano, a raíz de una moción del P. Márquez hecha en el seno de la Asamblea, de que los reos políticos fuesen destinados a Alemania, Santo Domingo, etc., opúsose terminantemente, haciendo hincapié en que "México era asilo seguro para todos los ciudadanos del mundo" que quisieran vivir en su territorio, obedecer sus leyes y dedicarse al honrado trabajo.

Hasta el 7 de septiembre mandó el Ejecutivo hacer cumplir la Ley de Amnistía, dada el 22 de agosto y sancionada por el Senado el 5 del primer mes citado, que establecía la pena de destierro a los reos políticos. Es decir, que la disposición, fue antes cumplida que aprobada. ¡Y se decía vivir bajo el imperio de la ley!

En México, don Angel María Candina, que contaba con regular fortuna, fue paño de lágrimas, consuelo y socorro de sus compañeros de desgracia. Allí estrechó, aún más, su amistad con don Manuel José Arce, indultado con Aycinena después de haber sido condenados a muerte, pudiendo entonces aquilatar mejor el temple de aquella alma grandísima y hermosa.

Radicado algún tiempo en Michoacán, estableció luego Candina su domicilio en Guadalajara, en cuya comprensión administrativa y judicial se encontraba situado su "Rancho Río de los Vásquez", heredado de su padrino don Antonio Virto.

En Guadalajara, el 9 de octubre de 1834, ante los oficios del Escribano don Cayetano Jiménez de Gordo, firmó un poder de testar a favor de don Juan Gon-

zález de la Aguila, estableciendo por él como heredera universal de sus bienes a la Iglesia Parroquial de San Salvador, no sin legar algunas alhajas y ornamentos a la Iglesia Catedral de México, "a cuyo Cabildo en caridad recomendó los sufragios de su ánima".

Por albaceas testamentarios designó a don José Valdés, don Juan Montúfar y Coronado, y don Juan González de la Aguila, a quienes dejó en herencia su casa "de la calle del Perdón de la ciudad y corte de México".

Cuando hacia 1835 fincó en la capital, ya adolecía Candina de la parálisis que debía llevarlo a la tumba; pero vivió todavía 2 años.

Esperando poder volver a ver el cielo de su patria, llegó la hora del tremendo paso.

Un día del año de 1837, Candina, que contaba solamente 45 años, aunque su aspecto era el de un anciano, sintió que se acercaba al reino del silencio supremo.²⁵

Concientemente aceptó el fallo inapelable, dolorido de ver a su Patria sumida en el caos.

Dios no quiso que asistiera a la restauración nacional.

Sus últimas horas transcurrieron en la profunda calma de los grandes acontecimientos.

Silenciosamente Candina entró en la historia.

En un lugar anónimo y en tierra extraña yacen sus restos mortales, esperando el momento que su tierra los guarde.

25—No he podido encontrar la fecha exacta de la muerte del prócer Candina. Tomo el año de un estudio biográfico del prócer, escrito por el Dr. don Víctor Jerez y publicado en la obra *San Salvador y sus Hombres*. Ac. Salv. de la Hist., S. Salv., Imprenta Nac., 1940.

FACTORES SOCIOLOGICOS DE LA CONDUCTA HUMANA

Por MARTIN RODRIGUEZ VIVANCO

Después de considerar los factores biológicos y psicológicos en el desarrollo de la conducta humana para comprender bien la naturaleza integral de la personalidad es necesario referirse al ambiente externo del individuo. Hemos visto hasta aquí cómo el individuo posee un fundamento biológico de la naturaleza humana representado por las potencialidades que han de ser desarrolladas. A fin de que tal proceso tenga lugar y para que las características humanas encuentren posibilidades de realización se hace indispensable la presencia de un medio adecuado, la herencia social de la raza. De modo que el individuo viene al mundo con dos tipos de herencia, representados por su pasado biológico y por su pasado social. La personalidad no encuentra cabal desarrollo hasta que esos dos tipos de herencia se pongan en interacción. Diremos más aún, a la luz de las consideraciones hechas con relación a las condiciones del desarrollo tanto biológico como del proceso de maduración, es absolutamente imposible que

el individuo adquiera las características propiamente humanas sin el concurso del medio social.

Actuamos como seres humanos porque las dos herencias interactúan y determinan los rasgos distintivos del hombre. Conviene consignar el hecho de que el niño recién nacido no posee herencia social alguna y tampoco es capaz de utilizar y desarrollar por sí solo la base orgánica indefinida de su naturaleza humana. Las actividades impulsivas de su organismo tienen que ser canalizadas y definidas como patrones de conducta mediante la experiencia. También la herencia social tiene que ser adquirida por medio de la experiencia y como la formación de un mundo personal en el cual vivir. Diríamos propiamente que las mismas experiencias que van desarrollando en el individuo pautas de conducta y lo dotan de mecanismos de reacción característicamente humanos le dan posesión de la herencia social. La interacción entre el proceso orgánico de formación del in-

dividuo y el proceso social es lo que en definitiva determina la naturaleza humana, pues ambos son aspectos inseparables de una situación total.

I.—ELEMENTOS QUE INTEGRAN EL MEDIO AMBIENTE

Por lo que se ha dicho anteriormente podemos estar seguros de la gran importancia del medio como factor que coopera con los factores herenciales para la integración de las formas de conducta en el proceso del desarrollo. Ahora nos corresponde precisar con claridad lo que se entiende por medio ambiente, al que casi siempre se alude de manera vaga, y cuáles son los elementos que lo integran.

Como muy bien dice el profesor L. L. Bernard, generalmente se habla del medio en singular, cuando se trata en realidad de un conjunto de fenómenos muy complejo, que no funciona como un todo y su aparente unidad es más conceptual que objetiva y sensible. Podemos suponer que dos personas de la misma familia o que viven en la misma calle se encuentran bajo las mismas condiciones ambientales, y sin embargo, lo más probable es que se hallen sometidas a tipos de medios muy diferentes, si tenemos en cuenta los factores subjetivos que acentúan las diferencias individuales de carácter, temperamento, experiencia, educación, intereses, etc. Cuando más se puede hacer referencia a medios físicos y biológicos relativamente constantes; pero siempre habrá que distinguir en los aspectos del control subjetivo de las reacciones las diferentes clases de medios creados por elementos psíquicos y sociales. Por ejemplo, dos personas en la misma habitación se entregan a la lectura, pero mientras la una lee un libro científico, la otra lee una novela. El observador superficial puede suponer que ambas tienen medios ambientes idénticos y, no obstante, la mente de cada una reacciona de modo muy diferente bajo la influencia de las ideas contenidas en el libro leído. Esas mismas personas acuden a reuniones so-

ciales de acuerdo con sus gustos particulares. Una va a congresos científicos y conferencias culturales y la otra asiste a recepciones y actos festivos. No pueden ser más disímiles los ambientes relacionados con cada caso.

Sucede con el término “medio ambiente” lo que con otras palabras aceptadas en el vocabulario científico sin la estricta precisión o definición de su contenido, como ha sucedido con la palabra “herencia”, utilizada para expresar conceptos tan disímiles que no es extraño llegar a conclusiones diametralmente opuestas. Lo mismo podemos afirmar respecto de la palabra “instinto”, utilizada para indicar vagamente los impulsos, fuerzas internas, tendencias, necesidades, intereses, etc., del individuo.

La vaguedad en el uso del término “ambiente” o “medio ambiente” puede ser debido al hecho de que numerosas ciencias en proceso de formación han emprendido su estudio desde distintos puntos de vista. Tanto las ciencias biológicas como las ciencias sociales en sus distintas ramas o subdivisiones han hecho del medio un tema obligado de sus consideraciones. Podemos decir que no hay disciplina científica o filosófica relacionada con el hombre que no preste atención al estudio del medio, y al mismo tiempo nos lleva a la concepción general de su contenido, es decir, al concepto genérico de contorno exterior al individuo y campo de interacción vital.

Pueden ser tan diversas, sin embargo, nuestras ideas acerca del medio que alcanzan desde el término ecológico “habitat” o área esencial de vida para cualquier organismo hasta el sistema planetario en conjunto, considerado como gran ambiente cósmico.

La clasificación y estudio de los elementos que integran el ambiente no puede ser más difícil e impracticable, examinado el asunto así en términos de la mayor amplitud. Quizás no queda otro camino que contentarnos con el aporte brindado o por el esfuerzo particular de cada ciencia especializada hasta que llegue el mo-

mento de la elaboración unificada del concepto con todos los elementos disponibles.

Desde el punto de vista de nuestro estudio, debemos tomar en consideración las distintas modalidades del medio natural bajo la acción social para referirnos al medio social propiamente, que es donde tiene lugar el proceso de interacción determinante de la personalidad. En tal sentido puede ser valioso el aporte de la psicología social en su esfuerzo por explicarnos la naturaleza y clasificación del medio como fundamento básico de la conducta humana individual y sus respuestas a situaciones colectivas.

Podemos concebir el medio en su forma más simple como el lugar, habitación o región donde el hombre desarrolla sus actividades de adaptación para sobrevivir. Estará constituido por los elementos de las fuerzas naturales y sus productos o resultados inorgánicos y orgánicos, aparte de toda intervención humana. Pero ello implica una abstracción porque desde el primer instante el hombre realiza acciones transformadoras de ese medio y comienza a acumular experiencia, creando así los medios culturales sucesivamente modificados, en los que el hombre mismo y sus formas de conducta vienen a constituir parte del medio social, con sus implicaciones institucionales y psico-culturales. De modo que sobre los medios naturales, inorgánicos y orgánicos, se producen los medios culturales que por acción del hombre sobre la materia inorgánica vienen a ser medios físico-culturales, por la acción sobre plantas y animales se transforman en bio-culturales, y en función del lenguaje surgen los medios psico-culturales o simbólicos.

1. MEDIOS NATURALES.—De acuerdo con el profesor L. L. Bernard los medios a que el hombre está sometido en el desarrollo de su naturaleza humana pueden clasificarse en términos generales en medios naturales y medios culturales. Los medios naturales son producto únicamente de las fuerzas naturales sin la intervención humana o de la cultura. Se

dividen en inorgánicos y orgánicos. Los medios naturales inorgánicos están constituidos por las fuerzas y condiciones cósmicas, el clima, los procesos físico-geográficos, el suelo, los metales y minerales, los agentes físicos naturales y los procesos mecánicos naturales. Los medios naturales orgánicos están representados por la fauna y la flora naturales, es decir, por los animales salvajes de todas clases, incluyendo los insectos, los parásitos y los microorganismos; y por las plantas silvestres en plena naturaleza. Se incluye en los medios naturales orgánicos las relaciones ecológicas y simbióticas de las plantas y de los animales que actúan indirectamente en el hombre y en su cultura, los efectos perjudiciales de las plantas y de los animales grandes, el medio prenatal del hombre y los procesos biológicos naturales.

La influencia de los medios naturales sobre el hombre es tanto directa como indirecta. En el primer caso podemos citar los efectos del calor del sol, la humedad de la atmósfera, el frío, las lluvias, la acción de los vientos, etc., produciendo un impacto sobre la organización protoplásmica del individuo. La influencia indirecta de los medios naturales es más importante y determina las adaptaciones colectivas del hombre a la naturaleza. En este caso podemos considerar la multitud de factores geográficos, como el clima, las estaciones, la temperatura, la abundancia de plantas y animales que condiciona la producción de provisiones, los elementos inorgánicos utilizables para propósitos industriales, etc., como elementos determinantes de las condiciones bajo las cuales es posible vivir en grupos humanos organizados y adaptarse con eficacia a los medios naturales y a los artificiales creados por la acción del hombre.

Los medios inorgánicos o físicos y los orgánicos o biológicos ofrecen al hombre el escenario de la naturaleza virgen, casi sin modificaciones; pero constituyen los fundamentos básicos para el desarrollo de las sociedades, sus organizaciones po-

líticas, sus características étnicas, y sus modalidades culturales. En ellos se encuentran la raíces extendidas, como en un terreno fértil, para tomar las energías naturales que se transformarán en fuerzas sociales para dar vida a los grupos y a las comunidades.

2. MEDIOS CULTURALES.—Los medios culturales son el resultado acumulado de la transformación de los materiales de los medios naturales en los esfuerzos del hombre para adaptarse a la naturaleza y subsistir. Pueden considerarse divididos en físico-sociales, bio-sociales, psico-sociales y de control derivado o compuesto.

Los medios físicos-sociales se formaron por la acción del hombre sobre los medios inorgánicos o físicos. Es decir, que en su lucha incesante por el dominio de las condiciones naturales del ambiente el hombre se sirvió de los recursos materiales que encontró a su alcance y desarrolló una técnica de adaptación, inventando herramientas, instrumentos, armas, adornos, vestidos, útiles diversos, equipos, máquinas, mobiliarios. etc. El hombre transforma la naturaleza y construye su habitación artificial, convertida en ciudades, organiza sistemas de transporte y comunicación, y crea una extraordinaria variedad de artículos con los elementos encontrados en el medio físico. La capacidad de invención hace posible la maravilla increíble de las grandes conquistas de la física y la química, llenando el mundo de máquinas y aparatos modernos de todas clases.

Los medios bio-sociales surgieron como resultado de la transformación de los medios orgánicos o biológicos realizada por el hombre. Las primeras fases están representadas por la domesticación de los animales y el cultivo de las plantas, a la que debemos agregar todas las transformaciones de los medios orgánicos por la aplicación de los conocimientos científicos al cuidado y mejoramiento de las especies, sobre bases análogas a las que determinaron la transformación del medio físico.

Hay un aspecto en los medios bio-so-

ciales que debe ser destacado de manera particular. Nos referimos al medio bio-social humano, en el cual el hombre es al mismo tiempo sujeto y objeto de la acción transformadora, estableciendo costumbres y normas de conducta que van a formar parte de la vida institucional de la sociedad. Las técnicas establecidas para su acción transformadora del medio bio-social en la forma de cultivo de plantas y domesticación de animales le conducen al adiestramiento de sí mismo y a la adquisición de habilidades y destrezas necesarias para el éxito. Al mismo tiempo, la experiencia acumulada reclama adecuadas formas de transmisión mediante el uso del lenguaje. Las dos facultades o capacidades esencialmente humanas o características del hombre, la de inventar y fabricar instrumentos, unida al uso del lenguaje, le permiten adquirir experiencia, conservarla y transmitirla. Es decir, aprender, enseñar o dirigir el aprendizaje.

Los medios físico-sociales y bio-sociales son fundamentalmente ambientes de invento y aprendizaje, como afirma el profesor Bernard. Como tales, contienen los elementos generadores del medio psico-social. Los inventos y el aprendizaje actúan sobre la conducta de los hombres como conductores de contenido psico-social y contribuyen a la eficacia de este medio para el control de la conducta humana.

Los medios psico-sociales son de conducta interna y están constituidos por las ideas, las cuales no pueden ser conocidas a menos de darles expresión adecuada mediante los símbolos, como el lenguaje, el arte pictórico, la escultura, etc. Sirven de vehículos conductores del medio psico-social las actividades lingüísticas de los individuos, utilizando los elementos de los medios físico-social y bio-social. Sabemos cómo piensan los demás por lo que dicen o por lo que hacen y esas formas de conducta se traducen en usos, costumbres, modas, opiniones, convenciones, creencias, que aceptamos como abstracciones y las captamos conceptualmente, ofreciéndonos el material imper-

ceptible de que se compone el medio psico-social. Es decir, que se trata de un ambiente de conducta psíquica objetivada o exteriorizada en el cual interactuamos y reaccionamos ante los estímulos de las ideas con la misma precisión que reaccionaríamos ante los estímulos del individuo. Por ejemplo, puede citarse en nuestra compleja civilización el aspecto del medio psico-social simbólicamente exteriorizado de los periódicos en la expresión cabal de la opinión pública. Ellos captan, unifican y fijan nuestras reacciones individuales y colectivas y son portadores de contenido psico-social abstracto.

La importancia del medio psico-social ha sido extraordinaria para la transformación de la naturaleza, hecha por el hombre en los medios derivados físico-social y bio-social. Los progresos científicos, sin duda los elementos más significativos del medio psico-social, han sido de la mayor utilidad en ese proceso no terminado de incesante transformación de los medios naturales. Pero el medio psico-social donde encontramos las fuerzas modeladoras de la naturaleza humana y donde el hombre se hace hombre, alcanzando la etapa de desarrollo espiritual que lo sitúa a la altura de la civilización.

Las formas exteriorizadas del medio psico-social han alcanzado un volumen tan considerable que hoy, como nunca, es indispensable conducir al individuo y auxiliarle de manera experta en la selección y adquisición de sus pautas de conducta individual y colectiva. El refinamiento y la alta diferenciación del contenido del medio psico-social, llegando a la esfera de los valores morales y religiosos, exige la dirección más segura y responsable de los individuos en proceso de crecimiento para que alcancen la plenitud de vida espiritual. Esa noble y difícil tarea corresponde a la educación.

Los medios de control compuesto o derivado están integrados por la combinación de todos los demás, con predominio del medio psico-social. Este es el tipo de medio que encontramos realmente en cualquier lugar de nuestra organización

social. Cada uno de los otros medios, considerados en esta clasificación del Dr. Bernard, vienen a ser como elementos separables en abstracciones hechas para el estudio, pero nunca se encuentran aislados. Por eso generalmente se habla del medio como un todo o conjunto muy complejo de factores indefinidos y vagos. Creemos que la exposición analítica hecha al presentar esta clasificación nos permitirá comprender mejor la naturaleza del medio ambiente y su función en la formación de la naturaleza humana.

II.—EL HOMBRE EN EL MEDIO NATURAL SEPARADO DE LA ASOCIACION HUMANA

La trascendencia que se atribuye al ambiente cultural en la formación de la personalidad sería mejor aquilatada si fuera posible establecer comparaciones entre individuos carentes de esa influencia y otros sometidos a su acción. Pocos problemas de investigación son tan desconcertantes, sin embargo, como la tentativa para determinar qué sería de los individuos si se divorciaran totalmente de su ambiente cultural.

En el caso de experimentos con plantas y con animales para determinar los resultados de las diferentes condiciones ambientales sobre su desarrollo, es fácil situar ejemplares de distintas especies bajo condiciones controladas. Pero el estudio de tales hechos en el caso de los seres humanos es imposible por las dificultades de aislarlos del medio social en que habitualmente se desenvuelven. Los sociólogos han tenido que contentarse con la observación limitada de los casos extraordinarios que se han presentado de cuando en cuando y fuera de control.

La Mitología hace referencia a dos niños separados del medio social humano, a los cuales la leyenda atribuye la fundación de Roma: Romulus y Remus. Pero vamos a escoger otros casos más recientes por el valor que sobre la leyenda pueda tener el testimonio de nuestros contemporáneos.

1. LAS NIÑAS-LOBAS AMALA Y KAMALA.—Amala y Kamala son conocidas como las “niñas lobas”, porque cuando fueron vistas por primera vez por los nativos vivían en una guarida de lobos. En octubre 17 de 1920 fueron trasladadas de la guarida y en noviembre 4 fueron llevadas a casa del Rev. Singh y señora, quienes les pusieron los nombres de Amala y Kamala. La menor, Amala, tenía aproximadamente dos años cuando fue encontrada y murió el 21 de septiembre de 1921. Kamala tenía ocho años de edad, y vivió nueve años más antes de morir de uremia en noviembre de 1929. Durante esos años se recogieron informes relativos a su desarrollo.

Se sabe muy poco acerca del origen de estas niñas y de la manera como vivían mientras permanecieron en la caverna, como no sea que aparentemente habían sido privadas totalmente de asociación humana desde su más temprana infancia. Cuando fueron encontradas ellas temían a las personas. Las dos caminaban en cuatro pies, usando manos y rodillas, y si corrían usaban las manos y los pies. Sus ojos estaban adaptados a la obscuridad más bien que a la luz. Permanecían despiertas después de la medianoche y se movían alrededor libremente sin temor a la obscuridad. Durante el día permanecían dentro, dormían largo tiempo y evitaban la luz cuanto podían. Ellas comían carne cruda y se regocijaban si podían roer un hueso grande en el suelo. Su sentido del olfato era excesivamente agudo, especialmente para la carne, y a semejanza de los animales su oído era más fino que el de los niños normales de la misma edad. Ellas no hablaban, pero usaban gruñidos en lugar de palabras, emitiendo sonidos por la noche que no eran de animales ni humanos y que tenían gran semejanza con los aullidos del lobo. Aparentemente insensibles al frío o al calor, rehusaban usar vestidos y Kamala se los quitaba ella misma y a Amala. Cuando les daban leche o agua para beber, solamente la tomaban en vasijas propias para lamer, de las cuales

tomaban lamiendo igual que un perro o un lobo.

Son interesantes los cambios que ocurren en la conducta de Kamala durante los nueve años en el asilo para niños. Amala no hizo cambios apreciables en los pocos meses que vivió en asociación humana y al tiempo de su muerte Kamala rechazó comida y bebida por varios días y se movía de un sitio para otro, oliendo donde Amala había estado. Sólo gradualmente recuperó su conducta habitual.

Después de un año y medio fue que Kamala adquirió habilidad para sostener un plato con ambas manos y pasó mucho tiempo antes que aprendieran a comer en otra forma que no fuera lamiendo. Demoró un año y medio para sostenerse en pie y unos meses más para aprender a caminar. El desarrollo del lenguaje fue muy lento y nunca completo. En diciembre de 1926 ella hablaba unas cuarenta palabras inteligentemente y podía combinarlas en dos o tres series o secuencias. A los 17 años había adquirido la habilidad del lenguaje propio de una niña de cinco o seis años. Gradualmente aprendió no sólo a usar vestidos, sino a tener cuidado de su apariencia personal; ella estaba turbada con referencia a su conducta anterior. Sus hábitos de alimentación también cambiaron y llegó a regocijarse con la carne cocida y los vegetales, desagrándole la carne cruda.

En el desarrollo social los cambios de Kamala fueron aun más pronunciados. Pasaron diez meses antes que ella aceptara alimentos de la mano de la Sra. Singh, y más aun para que se sentara con los otros niños en el asilo mientras comía. El miedo a los humanos le hacía proceder muy lentamente en sus relaciones con los demás. Gradualmente Kamala fue comprendiendo su rol social, la actitud de los demás hacia ella, y se hizo cargo de las responsabilidades en las tareas más elementales del hogar, aun relativas al bienestar de los demás. Poco a poco fue adquiriendo las características de la naturaleza humana.

2. EL NIÑO-LOBO DE MIAWANA.—

Una información publicada en el *New York Times* en abril 6 de 1927 da cuenta del hallazgo de un niño indio, como de diez años de edad, encontrado en una guarida de lobos, en el lugar conocido por *Herdsmen* cerca de *Miawana*, India Británica. Por las señales que aparecieron en la caverna era evidente que el niño había estado viviendo allí. Entre sus características más destacadas se mencionan las siguientes: era incapaz de hablar y en lugar de caminar como las personas lo hacía en cuatro pies, lamía el agua y comía hierba. Por las noches ladraba y mordía a las personas, por lo que fue necesario mantenerlo atado. Estaba muy enflaquecido, pero sus miembros se encontraban bien formados. Tenía una horrible cicatriz en un lado de la cara, como si hubiera sido atacado por algún animal. Sus rodillas estaban encallecidas lo mismo que las palmas de las manos.

El niño-lobo tenía todas las características físicas y mentales de los seres humanos y el hecho de haber sobrevivido hasta el momento en que fue hallado demuestra su dominio de las dificultades que se le presentaron para subsistir. De lo que carecía al retornar a la sociedad humana era de lo que llamamos "cultura". No tenía facilidad para hablar, ni "maneras", ni conocimiento o entendimiento de las normas o costumbres de las personas con quienes ahora estaba obligado a vivir. Pera llegar a ser realmente humano, no sólo en su apariencia externa, tenía que someterse al proceso de "culturización", esto es, tenía que ser "socializado". El niño-lobo a los diez años de edad tenía mayores dificultades para ese proceso, puesto que ya lo había realizado entre los lobos y todo su progreso y desarrollo en la fase animal en que había vivido era un grave inconveniente para encontrar oportunidades de nuevo desarrollo en la fase humana, como una persona.

3. ANNA, LA NIÑA DE PENNSYLVANIA.—El caso de Anna fue relatado por la prensa en febrero de 1938. Desde la edad de seis meses hasta los cinco años de edad Anna estuvo recluida en una ha-

bitación de los altos de una casa de campo en *Pensylvania*. Ella recibió la más escasa atención personal posible y no había tenido asociación normal con adultos o niños. Cuando fue trasladada a un hogar de crianza se siguió un plan de observación de sus actitudes y conducta, anotando cuidadosamente los resultados. Sus condiciones físicas respondieron rápidamente a los masajes y dietas normales. Aprendió a caminar en seis meses y más tarde recuperó su coordinación neuromuscular. Al igual que los niños-lobos el desarrollo de su lenguaje fue muy lento y aun después de un año no había aprendido a hablar. Su desarrollo más significativo fue en términos de sus relaciones sociales, pues fue interesándose gradualmente en las otras personas y aprendió a jugar con los niños normales.

Otros casos conocidos también pueden ser citados para ilustrar nuestro estudio acerca del desarrollo del hombre en un medio natural, completamente separado de toda asociación humana. De cuando en cuando se tiene noticias de niños abandonados por los adultos y protegidos por los animales, que han vivido en la selva en forma salvaje, o de niños encerrados por la crueldad o la estupidez de sus padres y privados de todo contacto social. En ambos casos al encontrarlos han exteriorizado los caracteres físicos de los seres humanos, pero carentes de toda naturaleza social, en lugar de la cual se han manifestado portando las características del comportamiento de los animales salvajes, o la apariencia de idiotas.

Desde luego que algunos de esos niños salvajes eran sin duda anormales desde su nacimiento y no era posible esperar que sus deficiencias mentales fueran eliminadas por el adiestramiento y la educación. Pero otros han sido normales desde el punto de vista de la herencia biológica y su dificultad ha consistido en el aislamiento y la carencia de todo contacto social, que les han privado de oportunidades para adquirir la herencia cultural de la raza.

Estos casos ilustran de manera gráfica la necesidad que tiene el hombre de su ambiente social y cultural para que alcance el desarrollo de su naturaleza humana, donde únicamente puede adquirirla. También es oportuno observar la estrecha relación de dependencia entre el individuo y el medio en las etapas del desarrollo. Los niños-lobos, privados de asociación humana y teniendo interacción solamente con animales, tomaron de la naturaleza animal lo mejor de su capacidad. El desarrollo que ocurre posteriormente en los casos de Kamala y de Anna demuestra la adaptabilidad de la naturaleza original del hombre a las circunstancias externas de la cultura. Todo parece indicar que tanto Kamala como el niño-lobo de Miawana habían logrado la formación de ciertas pautas de conducta de lobos. Aullaban, caminaban en cuatro pies, comían carne cruda, bebían lamiendo, gustaban de roer los huesos, veían en la obscuridad, atacaban a mordidas o huían temerosos de las personas. En una palabra, habían adquirido una "cultura" de lobos y se comportaban como tales. Con toda seguridad seguirían viviendo así hasta el fin de sus vidas, sin desarrollar ninguna pauta de conducta propiamente humana. Para ello necesitaban un ambiente bio-social y psico-social adecuado, como el que encuentran cuando son llevados al asilo de niños.

Para distinguir el gran poder de la cultura y de la educación en la formación de las características humanas podemos examinar las grandes diferencias entre el niño normal de nuestra sociedad moderna rodeado de un ambiente cultural y el niño salvaje, que ha crecido en un medio carente por completo de cultura. También se puede ilustrar por la comparación entre niños sometidos a diferentes tipos de culturas.

4. EL NIÑO SOMETIDO A CULTURAS DIFERENTES.—El proceso de socialización, conjuntamente con el de culturización o transculturación, hacen de un niño cubano un hombre típicamente cubano, de un niño chino un chino, de un

niño africano un africano, y de un niño esquimal un esquimal. Claro que esto ocurre en situaciones normales en que cada niño se quede en su respectivo país en compañía de sus padres y en su ambiente cultural propio. Pero pensemos en el caso contrario, es decir, en un intercambio después del nacimiento que lleve al niño cubano a vivir en el país del chino, al niño chino al país del africano, al niño africano al país del esquimal, y al niño esquimal al país del cubano. Probablemente los resultados no serían muy diferentes, excepto la falta de semejanza física de los jóvenes con sus padres de crianza. El niño cubano aprendería a hablar chino y todas sus costumbres serían las del pueblo chino, desde la manera de vestir hasta sus creencias religiosas, sus diversiones favoritas y sus ideas filosóficas y políticas. El niño chino aprendería el dialecto y las costumbres típicas del pueblo africano. El niño africano aprendería a hablar y a comportarse como un verdadero esquimal. Y el niño esquimal aprendería el español y adquiriría las costumbres y modalidades típicas del carácter cubano. Si a los veinte años de edad cada uno va de visita a su propio país de nacimiento y a casa de sus verdaderos padres sería en todos sentidos un extranjero, con las mismas dificultades que tiene cualquiera de nosotros para un viaje de esa clase.

Supongamos otra posibilidad: que los cuatro niños vinieran a vivir juntos con la familia del cubano y crecieran desde la cuna hasta los veinte años sometidos al mismo ambiente cultural. No hay duda que los cuatro hablarían nuestro idioma, adquirirían las mismas costumbres y mantendrían semejantes normas de conducta con las diferencias naturales que siempre existen entre nosotros. A primera vista pudiera parecer exagerado el ejemplo que consideramos, pero no lo es desde el momento que eso mismo está ocurriendo con los hijos de los extranjeros que nacen aquí, con la diferencia que sus padres suelen hablar la lengua de origen y conservan las costumbres y tradiciones

nacionales, cosa que dificulta a veces la rápida socialización de sus hijos.

Todo esto quiere decir que venimos al mundo con un equipo biológico que funcionará en condiciones adecuadas. Nacemos con una vasta serie de posibilidades que nos permite adaptarnos a diferentes tipos de cultura o permanecer salvajes en la ausencia de toda cultura.

La selección del mundo en el cual vamos a vivir se hace mucho antes de que tengamos una idea de la diferencia entre una cultura y otra. Mediante los contactos con otros que han crecido en la misma heredad social antes que nosotros, llegamos a culturizarnos y, como dicen los psicólogos sociales: dejamos de ser simplemente individuos para llegar a ser personas, con hábitos de pensamiento y acción que emergen de la atmósfera cultural particular que nos rodea.

Advertimos claramente en los ejemplos considerados que los niños salvajes no alcanzaron la naturaleza humana en el medio físico y biológico, habitando en la caverna entre los lobos, y que más tarde cuando se les incorpora a la sociedad civilizada hacen muy lentos progresos y con grandes dificultades. Eso indica que su desarrollo quedó interrumpido y no se realizó por completo a su debido tiempo, a falta de un ambiente social adecuado.

III. LA NATURALEZA HUMANA COMO RESULTADO DE LA ASOCIACION

Es en la convivencia social por medio de la interacción con las otras personas que el individuo va desarrollando su naturaleza humana y modelando su personalidad. Por eso el Dr. John Dewey considera la educación como proceso de crecimiento y destaca la función del medio social como factor educativo, formando la disposición mental y emocional de la conducta de los individuos, llevándoles a actividades que despiertan y fortalecen ciertos impulsos, que tienen ciertos propósitos y provocan ciertas consecuencias. Ese desarrollo no debe quedar

abandonado al azar de las circunstancias. Para Dewey es papel esencial de la educación proporcionar el ambiente purificado y organizado que sea capaz de dar dirección o guía, mediante la cooperación, a las capacidades naturales de los individuos. Brindándoles la ayuda guiadora que necesitan. Son condiciones esenciales del crecimiento, de acuerdo con Dewey, la inmadurez, la dependencia y la plasticidad. La primera debe interpretarse como "habilidad para desenvolverse", "poder de crecimiento". Es decir, que el niño tiene potencialidades que van a encontrar culminación a medida que vaya creciendo. La dependencia implica que el niño está indefenso en relación con el mundo físico, faltándole al nacer y durante mucho tiempo después, el poder de abrirse su camino físicamente y de formarse su propia vida, lo cual sugiere un elemento de compensación representado por su gran capacidad social, pues "la observación muestra que los niños están dotados con un equipo de primer orden para el intercambio social". Diríamos que al depender de los demás el niño depende de la eficacia de ese equipo, esto es, de su capacidad de interacción social. La plasticidad consiste en "la habilidad para aprender de la experiencia, el poder para retener de la experiencia algo que sea eficaz para afrontar las dificultades de una situación ulterior". Como agrega Dewey, el ser humano "aprende a aprender" en la multitud de tentativas de reacciones al variar los factores de un acto y hacer de ellos combinaciones diversas, según cambien las circunstancias abriéndose la posibilidad de progreso continuo.

1. ELEMENTOS GENERALES DE LA NATURALEZA HUMANA.—Nos hemos referido a la naturaleza humana sin determinar la esencia de su contenido y significación. Bueno es que hagamos alguna aclaración en tal sentido, fijándonos en los elementos que la integran.

El diccionario de Sociología de Fairchild la define como "el producto de modificaciones culturales acumulativas

de los instintos, capacidades e impulsos básicos biológicos”.

Esas modificaciones culturales acumulativas son adquisiciones o formaciones del hombre en su medio social y pueden ser reconocidas como características distintivas y esencialmente humanas. No es posible llegar a poseerlas y desarrollarlas sin los contactos inter-humanos.

El profesor Robert M. Baer reduce los elementos generales de la naturaleza humana a cuatro: conciencia de sí mismo, conducta inteligente, ciertas actitudes y formas de sentimientos, y ciertos hábitos sociales.

El niño al nacer no tiene conciencia de su “yo”. Anteriormente hemos dicho que va adquiriendo la noción de sí mismo en contacto con otras personas, por la distinción entre el “yo” y el “no-yo”. Al principio únicamente hará distinción vagamente entre las sensaciones de lo que ocurre en su organismo y las sensaciones producidas por contacto con las cosas exteriores; pero sin tener conciencia de su “yo”. Después ya en contacto con otras personas y en interacción con ellas se dará cuenta que él mismo es objeto de atención y de interés de los demás y reacciona adoptando cierta actitud emocional y formándose la idea de que los otros “yos”, con los cuales se encuentra en contraste.

La conducta inteligente es otra condición o característica general de la naturaleza humana. Se desarrolla como consecuencia de la comunicación con otras personas, que obliga al uso del pensamiento simbólico, la imaginación, la reflexión y la anticipación de las consecuencias o propósitos. El sujeto se detiene en una situación dada y se decide por una forma de conducta entre varias conocidas o ensaya una nueva, elaborada con los elementos de la experiencia. Sabida es la trascendencia de las pautas de conducta en el proceso mental y bien conocida es la importancia del lenguaje en relación con este aspecto, lo mismo para la vida del grupo social como para el desarrollo del individuo. La existencia de

un medio psico-social o simbólico es indispensable para el desarrollo de esta característica distintiva de la naturaleza humana. La posibilidad del desarrollo del intelecto y del cultivo de la mente, esto es, la educabilidad de los seres humanos, es condición vinculada a la conducta inteligente que debemos subrayar aquí a reserva de volver sobre el asunto. La formación de ideas, planes, proyectos, ideales, que permiten al hombre vivir en un mundo espiritual, lo caracterizan como generador dinámico de la cultura.

Los sentimientos y las actitudes emocionales hacia los demás, que también es característica general de la naturaleza humana, se desarrollan igualmente en asociación con otras personas. La simpatía, el afecto, el amor, la lealtad, la aprobación, etc., aparecen en los seres humanos de diferentes grupos sociales, aunque sean distintas las situaciones que los motiven y los objetos hacia los cuales vayan dirigidos. Y es natural porque el hombre no puede vivir sin el desarrollo de la parte afectiva o emocional de su existencia. El niño pequeño necesita el cariño de la madre, tanto como puede necesitar el alimento, y el ser humano ha de sentirse rodeado de una atmósfera de solidaridad en sus penas y alegrías. Reír y llorar con otros es condición característica de la naturaleza humana. Para hacerlo con cierta elegancia y con el fin de darle salida a sus sentimientos estéticos por vía de la sublimación, encuentra refugio en las manifestaciones de las bellas artes, creando un mundo fantástico que transforma o sustituye el de la realidad, o se eleva por encima de las condiciones circundantes en su anhelo de hallarle concreción a su sentido de eternidad, en alas del sentimiento religioso.

Otra característica primordial de la naturaleza humana es la formación de hábitos sociales, costumbres, tradiciones, prácticas institucionales y experiencia acumulada, que permiten al hombre vivir en un medio cultural dinámico, en constantes manifestaciones de progreso y variación. Nos caracterizamos como seres

esencialmente humanos por la adquisición de pautas culturales que nos inician en las prácticas de la vida colectiva. Es decir, que aprendemos a conducirnos como los demás. Comemos, dormimos, jugamos, trabajamos, viajamos, etc., como lo hacen las personas y nos sometemos a esas pautas culturales, que vienen a formar parte de nuestra naturaleza. Los usos y costumbres nos hacen a nosotros, aunque no es menos cierto que nosotros hacemos los usos y costumbres para nosotros mismos y para los que vengan después.

Esos cuatro elementos generales de la naturaleza humana requieren el ambiente social como factor indispensable para su desarrollo. Por eso decimos que la naturaleza humana es un resultado de la asociación. Y cuando se afirma que el hombre es social por naturaleza y se destaca la génesis social de la personalidad, estamos aludiendo al hecho de integrarse como unidad organizada con estos elementos esenciales humanos.

Las observaciones hechas sobre seres humanos desarrollados fuera del ambiente social, como en el caso de los niños-lobos, muestran que únicamente son capaces de una existencia vegetativa, de reacciones automáticas, inconscientes del "yo", inhábiles para aprender el uso del lenguaje, carentes de emociones sociales y sentimientos, y del todo indiferentes al compañerismo humano. Es decir, que la naturaleza humana sólo se desarrolla en compañía de otras personas.

La necesidad de asociación, como advierte el profesor Robert M. Bear, no es menor al llegar a la madurez, pues los criminales condenados a completo aislamiento durante largo tiempo sufren de desintegración de la mentalidad y de la personalidad. También se ha comprobado que los adultos que trabajan reunidos son más eficientes que los que trabajan solos.

Todo cuanto se afirma en relación con el desarrollo de las características humanas generales también es cierto tratándose de los caracteres de la personalidad

individual. Requieren igualmente la asociación humana como condición indispensable para su desarrollo.

2. MECANISMOS DE INTERACCION SOCIAL EN EL DESARROLLO DE LA NATURALEZA HUMANA.—Hemos considerado la asociación como requisito indispensable para el desarrollo de la naturaleza humana, puesto que ella proporciona el concurso de la herencia social como factor imprescindible; pero hay algo más que destacar en el proceso de interacción social, que viene a ser como el mecanismo en virtud del cual se va modelando la personalidad. Nos referimos a los contactos estimulantes, la comunicación y los métodos de intercambio social empleados para la distribución de la influencia psíquica.

Los estímulos ofrecidos por los contactos sociales presentan la primera forma de mecanismo de interacción para el desarrollo de la naturaleza humana. Lo mismo que el organismo físico se desarrolla con los alimentos que ingiere, la naturaleza humana se desarrolla por medio de la experiencia que asimila. El Prof. Walter Robinson Smith dice que el único alimento con el cual puede crecer la personalidad es la experiencia, y que la base de esa experiencia son los contactos estimulantes.

Esos contactos sociales, que adquieren importancia especial y significación extraordinaria entre el recién nacido y la madre, entre el niño pequeñito y los demás miembros de la familia, y en general con cada individuo y los demás que componen su ambiente social, ofrecen estímulos mutuos que brindan una corriente de influencia recíproca, muy similar al proceso fisiológico conocido por ósmosis. El profesor E. C. Hayes, haciendo esa comparación, dice que las corrientes de conciencia pasan del grupo al individuo y de éste a aquél, en ósmosis social continua como perenne intercambio de influencias entre el individuo y su medio, en que al mismo tiempo da y recibe.

De modo que según hemos dicho en la

Introducción a la Sociología Pedagógica, en un medio social cualquiera el individuo está sometido a la presión de la tradición, los hábitos de conducta, los sentimientos, la cultura, de cuantos le rodean; pero no se somete en forma pasiva a tales influencias, sino que reacciona y transmite sus sentimientos y experiencias propias, estableciéndose un verdadero intercambio que alcanza el equilibrio al organismo la personalidad.

La comunicación viene a ser el proceso básico de ese intercambio de estímulos. Y de la misma forma que los contactos son directos o indirectos, también la comunicación y sus agencias pueden ser clasificadas correspondientemente. En la comunicación directa las expresiones de la cara y los gestos, las actitudes y el tono de la voz, la mímica, etc., desempeñan el papel principal. Las formas de comunicación indirecta son mucho más numerosas y variadas, saltando por encima de las limitaciones de tiempo y espacio y poniendo al individuo en relación con un mundo siempre ensanchándose. La escritura, los impresos de todas clases, los fotograbados, la música, el drama, la arquitectura, las insituciones, las costumbres, son ejemplos de comunicación indirecta.

Los psicólogos atribuyen el desarrollo mental al principio de estímulo y respuesta. Es decir, que la mente del individuo en contacto con su medio recibe una serie continua de estímulos a los cuales dará ineludiblemente respuestas más o menos efectivas. La repetición de esos estímulos y las respuestas, transformados en impresiones y expresiones, es lo que constituye el proceso de comunicación. Para John Dewey "la sociedad existe como un proceso de transmisión enteramente igual que la vida biológica, y esta transmisión ocurre mediante la comunicación, sin la cual la vida social no puede sobrevivir". Y agrega que "la comunicación es un proceso para compartir la experiencia hasta que se convierte en una posesión común" y "en esto consiste primordialmente la educación, en la trans-

misión mediante la comunicación". De modo que la función de la educación será la socialización o ajuste del individuo al orden social y del orden social a las necesidades del individuo.

3. METODOS DE INTERCAMBIO SOCIAL.—Los métodos empleados para la producción de estímulos y respuestas característicos del proceso de socialización, por el cual la influencia psíquica se distribuye y se adapta a las distintas fases de la vida, son tres, según el profesor Walter Robinson Smith, correspondientes a las formas en que la vida misma se manifiesta en la sociedad y en los individuos. Esas tres formas de manifestación de la vida son: las ideas, los sentimientos y los actos. Las ideas son transmitidas de una persona a otra por la sugestión. Los sentimientos pasarán de un individuo a otro por radiación simpática. Los actos o las prácticas se transmiten por medio de la imitación. Estos tres elementos se encuentran tan estrechamente relacionados que todo contacto social los incluye, pero la clasificación nos ayuda a comprender e interpretar los hechos.

1). **SUGESTION.**—La sugestión es el proceso que lleva al individuo a la aceptación involuntaria e inconsciente de las ideas, las creencias, las opiniones y otros elementos de la cultura inmaterial de las personas con quienes se asocia.

El carácter inconsciente del proceso se debe a la ausencia de estímulos opuestos o de ideas en conflicto. Los niños y las personas con escasa experiencia o información deficiente se encuentran en mejor disposición para aceptar las ideas de los otros. Uno de los medios más generalmente empleados para hacer efectiva la sugestión es la discusión, ya sea en la conversación personal o en la conferencia de grupo. Las agencias modernas encargadas de canalizar la difusión de las ideas y de practicar la sugestión como método de transmisión e intercambio social son numerosas. La propaganda comercial, política o de otro tipo, las organizaciones vocacionales, las sociedades científicas y una gran variedad de clubs se sirven de

la sugestión para la difusión de sus ideas. La escuela hace uso sistemático y deliberado de la sugestión para estimular el pensamiento, pudiendo considerarse toda enseñanza como un proceso primordialmente de sugestión.

2). **RADIACION SIMPATICA.**—La difusión de los sentimientos se realiza por radiación simpática y es más rápido y más inconsciente que la transmisión de las ideas. Depende menos del lenguaje y su medio típico es la expresión facial, los gestos y el tono de la voz, los rituales y ceremonias, los slogans, las banderas, los cartones, las maneras, etc. Los gritos de guerra o gritos peculiares de los grupos estudiantiles, los cantos congresionales e himnos de combate y las conmemoraciones se emplean deliberadamente para fomentar la solidaridad emocional.

El patriotismo, el fervor religioso, los sentimientos morales, los prejuicios raciales, la lealtad al partido, son perpetuados por radiación simpática. La escuela puede contribuir de manera enfática al desarrollo de un programa de educación emocional, en que se atienda la más elevada aspiración espiritual de los grupos sociales. Ciertos aspectos del carácter del ciudadano reclaman ambiente de vida y ejemplaridad, más bien que explicaciones teóricas.

3). **IMITACION.**—La transmisión de los actos por medio de la imitación implica mucho más que la mera copia de la acción que una persona desarrolla en presencia de otra. La mayoría de las pautas de conducta adquiridas por el individuo, que tanta trascendencia tienen en el desarrollo de la naturaleza humana, son alcanzadas con el auxilio de la imitación. Para Gabriel Tarde el intercambio social adquiere significación y posibilidad de realización en virtud de las leyes de la imitación.

Debemos distinguir entre las formas conscientes o racionales y las inconscientes, que puede revestir la imitación. Una u otra forma caracterizan las prácticas en los negocios, las actividades manuales, las modas, las ceremonias y etiquetas. Las

personalidades más robustas y desarrolladas ofrecen modelos o pautas que son seguidos por los demás. Los niños adoptan con frecuencia conducta imitativa y gran parte de la educación informal o espontánea que se imparte en el hogar y en el medio social se logra por medio del ejemplo y la repetición de los actos. También en determinados aspectos de la educación formal en las instituciones docentes, los métodos de enseñanza suelen hacer uso de la imitación.

IV.—LA NATURALEZA HUMANA CONDICIONADA POR LA CULTURA

Si la naturaleza humana es el resultado de la asociación, puesto que en el aislamiento es imposible alcanzar el desarrollo de las potencialidades del individuo, tenemos que reconocer su estrecha dependencia de las otras personas que constituyen el medio social, es decir, sus costumbres, hábitos, creencias, organizaciones sociales, instituciones y formas de vida. En parte quedó demostrada esta afirmación cuando nos referimos en este mismo capítulo al niño sometido a distintos tipos de cultura. El asunto reclama consideración más detenida, especialmente como punto de partida para destacar la importancia de la cultura y sus relaciones con la educación. Por lo cual, a reserva de extendernos en otro capítulo sobre tema tan sugestivo e interesante, debemos fijar nuestra atención ahora en dos puntos sobresalientes: la relatividad de la naturaleza humana, y su relación con el cambio social.

1. **RELATIVIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA.**—Numerosas observaciones prueban que la naturaleza humana se encuentra condicionada por la cultura y que sus características guardan relación con los distintos medios culturales. Bastaría mencionar el caso del estudiante extranjero en marcado contraste con el ambiente social o con las normas de conducta de otros compañeros. Igual resultado lograríamos por el estudio com-

parativo de las diferentes formas de comportamiento en casos similares, en distintos países o tipos de cultura.

Para ilustrar el último caso tomemos el ejemplo citado por el profesor George Payne en *The Journal of Applied Sociology*, en artículo de Chiang Liu sobre el contraste entre el código social chino y el norteamericano. La etiqueta de la mesa ofrece muy marcadas diferencias. En China la invitación para el banquete es roja; en Norteamérica es blanca. En China el anfitrión no espera respuesta a su invitación: él puede contar con el asentimiento del invitado, que le enviará sus regalos bien sea que asista o no; en Norteamérica es una descortesía descuidar la respuesta a una invitación, dejando que el anfitrión haga su preparación inútilmente. En China uno come escasamente, permitiendo al anfitrión su insistencia continua para que coma; pero en Norteamérica si uno no se sirve un plato que le ofrecen no hay compromiso ni el anfitrión hace insinuación alguna. En China usted debe dar gracias al anfitrión inmediatamente después de sentarse a la mesa y es cortés levantarse antes de que termine el banquete o comida, demostrando así lo satisfecho que está antes de llegar al final; en Norteamérica uno se levanta solamente a una señal del anfitrión, y da las gracias después de terminar o cuando esté próximo a salir de la casa.

Si tomamos en consideración las formas de saludo, los contrastes no son menos marcados. Los chinos usan ambas manos para saludar a sus amigos, significando entera devoción a ellos. Los norteamericanos, desconociendo la significación de este gesto, dicen que los chinos se estrechan sus propias manos. Entre los chinos se considera una cortesía preguntarse la edad, mientras que los norteamericanos son remisos a revelarla. Los chinos se quitan los lentes al encontrarse con otras personas en lugares públicos; los norteamericanos se quitan el sombrero. Los chinos son muy reservados y no acostumbran presentar ni preguntar por

la novia, la esposa ni los hijos; los norteamericanos lo consideran muy natural y enseñan sus fotografías a todo el mundo.

En China una mujer que exhiba cualquier parte del cuerpo, con excepción de las manos y la cara, es considerada como una frívola y puede ser tan severamente criticada que aun se le condene como una prostituta. En Norteamérica las señoras usan mangas cortas, faldas cortas, blusas sin cuello, amplios escotes, vestidos mostrando los hombros y no son mal consideradas aun teniendo la costumbre de empolvarse la cara en público.

En China los sexos están separados en todos los actos sociales. El baile se considera propio del teatro y como algo tradicional o supervivencia del barbarismo. Sólo se encuentra en las aldeas atrasadas y es mencionado en la historia al describir las costumbres de tiempos remotos. Los hombres comen generalmente en una mesa y las mujeres en otra. No se emplean mujeres como camareras, por considerarse indecoroso. En Norteamérica los sexos se mezclan constantemente. Los hombres y las mujeres alternan los puestos que ocupan en las mesas de los banquetes. Los bailes son actos sociales permitidos con la participación de ambos sexos. Las mujeres trabajan como camareras o sirvientas. Los muchachos y las muchachas juegan juntos.

Los chinos profesan mucho más respeto a sus maestros, que son considerados como padres adoptivos. El estudiante hace reverencia a su maestro antes de recibir sus enseñanzas. Cada vez que el maestro entra en el aula todos los estudiantes se ponen de pie. Pero los estudiantes norteamericanos permanecen sentados cuando su maestro entra en el aula. El maestro puede aun tener la cortesía, como demostración de caballerosidad, de abrir la puerta y dejar que una alumna salga antes que él.

Si examinamos otros aspectos de las costumbres y de la organización social encontramos igualmente marcado contraste en las formas del lenguaje, en el

arte, la religión, la organización de la familia, etc., entre China y Norteamérica. Lo mismo sucede si comparamos otras dos culturas, pues los etnólogos y los sociólogos en sus investigaciones han demostrado como la naturaleza humana varía de un país a otro, encontrándose en estrecha dependencia con el contenido geográfico-histórico-cultural.

No existe, por lo tanto la naturaleza humana de carácter universal. Siempre estará condicionada por los factores culturales que le imprimirán el sello distintivo de sus más destacadas características.

2. LA NATURALEZA HUMANA Y EL CAMBIO SOCIAL.—Los grupos sociales, sin embargo, están sometidos a las fuerzas transformadoras de los tiempos, que los hacen cambiar constantemente. La evolución de la cultura es un hecho que condiciona también la naturaleza humana.

En relación con este asunto podemos plantear una serie de cuestiones muy interesantes. ¿Por qué el hombre de la época neolítica era tan primitivo comparado con nosotros? ¿A qué se debe la diferencia? ¿En qué sentido es superior el hombre actual al hombre neolítico? El profesor Bear pregunta ¿cuál sería el resultado si por un milagro un niño de aquellos remotos tiempos pudiera ser traído a una familia contemporánea? La respuesta categórica ha sido dada en términos científicos por biólogos y sociólogos. En representación de los primeros el Dr. H. S. Jennings dice:

“Las diferencias tan grandes que separan a los hombres del siglo XX de nuestra era de los antepasados del vigésimo siglo A. C., hasta donde puede juzgarse, no se deben exclusivamente a la constitución genética, pues no existe indicación de que se haya operado un cambio significativo en la constitución genética de las razas humanas durante ese período. Ya sea para bien o para mal, las diversidades entre la civilización actual y la barbarie ancestral de hace diez mil años es una cuestión de ambiente y no de constitución genética. Actualmente existen diferencias tan grandes como esas en regiones distintas del

planeta y pueden asimismo asimilarse a causas derivadas de la acción del medio susceptibles de alterarse sin que por ello se modifique la constitución genética de la raza”. (Jennings, *Bases Biológicas de la Naturaleza Humana*, pág. 188).

De acuerdo con esta opinión si alguna superioridad hay en el hombre de nuestros días sobre el hombre de la época neolítica se debe a los adelantos de la cultura. Es decir que si un niño de la raza Cro-Magnon de los tiempos pre-históricos en Francia —como dicen Davis y Barnes en cita del Prof. Bear— hubiera podido ser incubado y después permitir su desarrollo a partir del año 1900 en New York, se supone que habría estado listo para entrar en cualquier universidad americana en el año 1920. Y se da, desde luego, por aceptado que al entrar en la universidad ofrecería las mismas características de la naturaleza humana que sus compañeros de primer año.

A primera vista parece sorprendente que el hombre de las cavernas se coloque al lado del hombre actual y se considere capaz de desarrollar la misma naturaleza humana. Nuestra sorpresa se debe a que generalmente se piensa que la evolución social es causada por la evolución orgánica y atribuimos todos nuestros progresos a cambios substanciales en la naturaleza biológica del hombre. Pero al estudiar separadamente el factor biológico del factor cultural para luego establecer las correlaciones entre ambos, como hace el profesor William Fielding Ogburn, se observa que mientras el equipo orgánico del hombre ha permanecido inalterable o con variaciones insignificantes no comprobadas durante veinte o treinta mil años, los cambios en la cultura han sido extraordinariamente grandes. Aun admitiendo las variaciones en la naturaleza humana atribuidas a las mutaciones, el doctor Ogburn afirma que son muy pocos los cambios orgánicos experimentados por el hombre durante muchos siglos, aclarando que “probablemente hubo cambios en la naturaleza humana precediendo la era glacial, pero no

ha sido probado que haya habido algún cambio desde entonces”. “Lo que ha cambiado visiblemente y en alto grado es la expresión cultural de la naturaleza humana. Pero esto es debido muy probablemente a los cambios en la cultura y no en la naturaleza biológica del hombre”. (Ogburn, *Social Change*, p. 134).

La naturaleza acumulativa de la cultura ha producido el milagro extraordinario de nuestro progreso social. Por eso, como observa el profesor Ogburn, si los europeos modernos por un cataclismo retornaran a la era glacial sin su cultura ni los conocimientos adquiridos, sería muy dudoso que al comenzar de nuevo su desarrollo cultural fuera más rápido de lo que ha sido.

Los cambios sociales de las últimas centurias, bajo la influencia de los adelantos científicos y tecnológicos, han alcanzado una proporción tal que sobrepasa todo límite de comparación con otros tiempos. Sin embargo, la naturaleza biológica del hombre permanece inalterable. Por lo menos no se advierte correlación con los cambios en la cultura.

Las consecuencias de este hecho son de gran significación para la educación y establecen nuevas bases de acción social. Podemos pensar que si el hombre de nuestros tiempos, con el mismo equipo de la naturaleza original que tuvo el hombre de hace veinte mil años, es capaz de tanto progreso en virtud del

aporte de la cultura, que desarrolla durante su vida una naturaleza humana superior, estamos obligados a darles participación a todos los pueblos y razas del mundo de ese rico patrimonio de la herencia social que llamamos cultura.

Si la única diferencia que existe entre el hombre ancestral de las cavernas y el moderno consiste en la educación y la cultura y sus derivaciones consiguientes, entonces la escuela es la institución encargada de tan importante transformación. Y no pensamos en la acción que pudo desarrollarse con el hombre anterior a los tiempos neolíticos, sino en los numerosos grupos sociales que hoy están necesitados de los beneficios de la cultura para alcanzar progreso y felicidad.

Mientras la naturaleza biológica del hombre no ha cambiado durante largas centurias, la naturaleza humana, que es social y adquirida en contacto con las personas y bajo la dirección educativa, sí ha cambiado extraordinariamente. Se encuentra condicionada por la cultura y es susceptible de un desarrollo a plenitud. Precisamente aquí es donde radica la distancia enormemente el hombre ancestral y el moderno; pues mientras el primero nunca alcanzó pleno desarrollo, el segundo se ha aproximado bastante a su máxima capacidad.

De *Monografías de Sociología Pedagógica*, de La Habana, Cuba.

CAPITULOS DE BARBASCO

Nueva Novela de González Montalvo

En el 2º Certamen Nacional de Cultura, fue premiada la novela "Barbasco" de Ramón González Montalvo, de la cual ofrecemos ahora dos capítulos.

El viejo conacaste que cobijaba los ranchos de la nanita Nicolasa, se sintió triste. El sol que espío el valle encaramándose en las puntas de los árboles de la cresta de la montaña, se tendió con suave caricia sobre los pastos mojados.

El árbol sacudía sus ramas nudosas, tatuadas de parásitos manchones. Ni el consuelo de abrigar pájaros le era dable esperar: ya era demasiado viejo y las aves, por instinto huían de sus ramas. Sabían que la lucha titánica que de siglos sostenía contra la tempestad no amenguaba, que la tormenta, con nuevos y renovados bríos, volvía a presentar combate y que el gigante, día a día, se debilitaba, que no tardaría en rendir el supremo tributo a la tierra que estrangulaban sus raíces.

Y aquella mañanita alegre, el conacaste lloró sus amarguras; tembló el aire sutil con la cortina de hojitas verdes que se desprendían, enfermas, de las ramas. Eran lágrimas del anciano

ante su gran dolor, ante el dolor inmenso del que se va quedando solo en el mundo.

Recordaba, oh!, hacía una punta de años... Cuántos? Quién lo sabe, muchos!, muchos! cuando entre el espeso chamizal, entre la tierra negra y nueva, brotó un tallito de tímido verdor, un tallito insignificante, lastimoso, que se llevó, en su afán de subir, pegados a sus hojitas, el caparazón y los cotiledones maternos. Largos años de nutrición paciente y logró por fin dominar el panorama. Entonces vio que no estaba solo. Otros compañeros de la misma edad y aun mayores, moraban en las cercanías y si se empinaba más, divisaba todo un ejército de gigantes que se batían, potentes y retadores, contra las tempestades, haciendo tremar de pavor y asombro sus ramajes jóvenes, inexpertos todavía.

Pero el huracán no los alcanzaba a ellos. Parecía despedazado entre los brazos de sus hermanos mayores.

Ante el entusiasmo loco de su juventud, fueron cayendo los que le prestaron protección y cariño. Entonces fueron ellos los que tuvieron que luchar, pero ya para ese tiempo eran inmensamente fuertes y dominaban el arte de capear. Ante la descampada sabana por donde correteaba furibundo el ancho viento de la fronda, el grupo se vio aislado.

Tres conacastes negros, dos ceibas y un amate. Por el espacio azul tendieron los ramajes afanosos de tocarse. Las yemas reventaban en una eclosión perenne. Vivían felices. Cantaban todo el día y bajo las lunas de los veranos tranquilos añoraban la inquietud de las noches de invierno. Los machos contemplaban orondos las coqueterías de las ceibas vestidas de mantos rosicler, pobladas de pericos parlanchines.

Aparecieron los hombres. El hacha del colono picó el corazón de la arboleda y ante el dolor impotente del grupo, se fue alejando, cada día más, la pestaña de montaña y quedándose solos ante el bostezo verde de la pradera donde se encajonaba la tormenta para precipitarse en el valle.

El huracán, entonces, los creyó presa fácil.

Arreció contra ellos todo el empuje de su furia, pero los árboles se hacían fuertes y los años, lentamente, se escurrían por sus ásperas cortezas; las ramas se tendían y la tierra se abría fecunda y pródiga ante el empuje seguro de las raíces amarradoras.

A su vera, buscando la grata sombra de sus copazones, surgieron los ranchos, bravos, picudos, rebeldes para luchar también contra el tiempo y la intemperie. Se coronaron de humo azul y pusieron chales en los brazos rollizos de las ceibas coquetas... los conacastes sonaban alegres las castañuelas de sus frutos y en el aire hubo suaves cadencias de rumba.

Entonces la misión de los gigantes se duplicó. Ya tenía un ideal su lucha. No podrían defraudar la confianza que el matrimonio montuvio puso en ellos

y ya no se entregaron por placer a la lucha, ahora el sentimiento del deber los hacía cautos, cuidadosos. Sintieron miedo y se lo comunicaron en el lento abanicar de sus ramas, en la tarde gris y triste. Encadenada a otras vino una noche de terrible prueba. El huracán llegó furioso. Los árboles le salieron al encuentro y se trabó el combate. Silbaba, acuchillado, desgarrándose en dolorosos alaridos entre las ramas y las puntas y las hojas se las llevaba veloz... Cual veteranos aguerridos que eran, los troncos resistían la batalla. A la luz feroz de los relámpagos, las copas se veían lívidas, emocionadas, apretar sus múltiples brazos y oponer una resistencia desesperada a la fuerza brutal. Bajo los techos de paja los hombres temblaban y de pronto un estrépito inmenso puso angustia mortal en la tierra y un gran claro quedó en el cielo para que retozaran, triunfadores, los relámpagos. Una de las grandes ceibas se dejó arrimar malamente el viento y la tumbó con saña.

Varios años pasó el tallo tendido sobre el pasto, sintiendo lentamente, la infinita destrucción... sobre sus ramas rompedoras de neblinas, borrachas en un tiempo de luz y alegría, la faz cada- vérica de la muerte puso su sello triunfal.

Fue el primer gran dolor del grupo, ante su primera derrota en aquella lucha de siglos.

Y ahora, ya viejos, cansados, tristes, cuando el cielo se pone negro y el ambiente se carga del olor pesado que precede a los combates, los árboles se tienden las ramas en un adiós desesperado.

En los ranchos que buscaron cobijo bajo su sombra, pasaron también, en el lento transcurso de los años, muchas tormentas de dolor... Un tiempo hubo en que ellos fueron jaula de pájaros humanos, locos de alegría. Ellos vieron también cómo sus pájaros ya grandes, abrieron las alas y se fueron por el mundo. Algunos tornaron, rotas las ilusiones, marchitas las esperanzas, al

rincón amable y para siempre se fue la luz de sus pupilas arrullados por la música maternal de las ramas que mecieron la hamaca en que se acunó su infancia... la numerosa familia de la nanita Nicolasa se fue desgranando como mazorca tostada por la continuada caricia del humo, en el terronal tristoso en que se iba convirtiendo el vallecito de otrora... No Lupe, ya cuico y viejo, se fue un verano tibiecito y soleado. Quedó la nanita arrastrando la cadena de sus múltiples miserias... El viento cruel y las tormentas bravas desflecaron los techos de la rústica vivienda. La nanita se iba consolando.

—Pa qué componerlos... cuando esos palos se vayan me iré yo también.

—Pero nanita, si esos palos son eternos. No los ve usted tan potentes, con semejantes raíces? Pa que los tumbe la tormenta tiene que alimentarse.

—Eso te crés vos hijo, pero quién sabe!

Ella quería a sus árboles con un amor entrañable, con todo el cariño que era capaz de abrigar su almita blanca, les hablaba, los mimaba, los regañaba.

La gente del valle decía que la nanita Nicolasa "yestaba otra vuelta siendo inocente". Ella se reía, mansita y compasiva.

—Les falta mucho que andar a ustedes —les decía.

El viejo conacaste cada día aumentaba su melancolía. Era el que estaba más cerca del rancho en que la nanita sufría, y renegaba de sus enormes raíces que lo tenían enteramente prisionero no dejándolo cambiar de sitio. La nanita estaba muy enferma y nadie le prestaba consuelo. La tristeza del árbol se comunicó a todo el grupo y las hojas verdes empezaron a morirse, lenta, pero irremisiblemente. Una espesa cortina de amarillentas motas, como leves escamas de oro, descendía de las altas ramas y alfombró el suelo disparejo en pocas horas.

Nadie en el valle sabía de la enfermedad de la nanita, hasta que un día

Chico Paco acertó a pasar por el lindel del conacastal y se llegó hasta el rancho.

La viejita era un montón de huesos friolentos en el tapexco duro.

—Idiay nanita, qué le pasa?

—Esperando la muerte, hijo.

—Y eso? Se siente mal, qué tiene?

—Como tener, especialmente, nada, pero está cercano el día, ya los palos me lo dijeron: "Ite preparando Nicolasa, esto se acaba". Un rato de estos, cualquiera, el menos pensado, nos vamos. Ese conacaste será mi enterrador.

—A buen, déjese de sonseras nanita, levántese y vuelva a su vida que la cama come, tuye al cristiano.

—Ah hijo tan descreído. Te vas a acordar de mis palabras.

Chico Paco sintió un vago recelo, una opresión extraña y se apresuró a responder:

—Bueno mañana vengo por usted; la llevaré a la casa, es necesario que haga ejercicio pa que se le vaya el reuma.

—Aver si es tiempo, hijo.

En la noche, el muchacho contó en casa de Sabino la entrevista con la nanita, cuyas extrañas palabras no se borraban de su mente.

—Son chocheras de la edad, no hay que hacerle caso —comentó Sabino, pero la Cumicha, compadecida, prometió:

—Mañana voy a ir a verla y a llevarle un caldo. Cómo estará haciendo la pobrecita.

—Está bueno eso, hay que ayudar al necesitado —corroboró el viejo.

No se habló más del asunto, pero en las altas horas de la noche, un estruendo espantoso conmovió profundamente el valle. En todos los ranchos hubo luz y las gentes salieron a los patios. La curiosidad los fue juntando:

—Qué sería oyó?

—Saber que. Travelazo madre.

—Como si todo el monte se viera venido al suelo.

Chico Paco despertó sobresaltado y la idea fija chisporroteó en su mente:

—Los conacastes... se han caído los conacastes y aplastaron a la nanita.

Echó a correr rumbo al rancho. Sabino y los muchachos lo siguieron. En el camino se les fueron agregando los otros hombres del caserío.

Cuando embocaron al claro comprobaron que no se había equivocado. Faltaban, en el horizonte lechoso de la noche, las grandes sombras de los cinco árboles. Tendidas por los suelos se veían en revueltos montones, las espesas ramazones.

Del rancho de la nanita no había ni señas. Todo había desaparecido bajo el maderamen inmenso de los árboles.

Sobrecogidos de un temor extraño, los hombres quedaron sin movimientos y sin palabras, espantados. Por fin, en suaves murmullos comentaron con religiosa unción:

—Lo que siempre estaba contando, que junto con los palos se iba ella.

—Vean qué cosas...

—Por eso quizás los llamaba sus hermanos...

Por fin, casi amanecido el radiante día, dieron modo de emplear los machetes y las hachas para sacar el cuerpo de la viejecita. Trabajaron con ardor. El sol los encontró en la tarea, descombrando ramazones y cuando por fin pudieron traspasar la maraña se convencieron que era casi imposible lograr su intento. El propio tronco había caído sobre el rancho, en el preciso sitio en que estaba sembrado el tapexco de la nanita y fue tal la fuerza de atracción que se enterró profundamente llevándose el pobre cuerpo esqueletado.

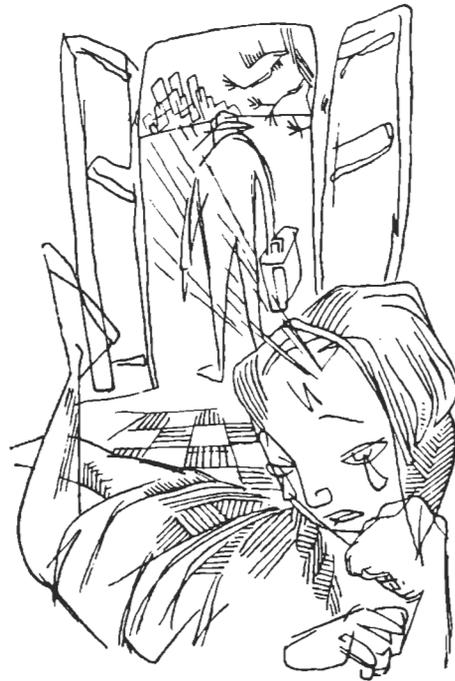
—Para qué luchar, contra los destinos de lo alto es demás todo: ya está bajo tierra que es lo principal; que descanse pues, en la Gloria del Tatita.

Todos aprobaron las palabras de Sabino y sobre la áspera corteza del tronco, los filos de las hachas labraron, piadosamente, una gran cruz de bordes sangrientos y corazón blanco.

* * *

Un grupo de amigos le echaba una manita a los mozos que con muchas

dificultades había logrado conseguir nanita Nicolasa, para que le hicieran la obligación. Ajustando con la venta de algunas gallinitas los pocos centavos que durante largos años venía ahorrando con la ilusión de comprarse una caja que prestara el último abrigo a su pobre cuerpo que casi siempre carecía de él, logró reunir algo con qué pagar a los mozos que le sembraran la caña que quería el patrón. Por fortuna que era poco el terreno que tenía para sembrar su milpa, así fue que solo le tocó media manzana de plantilla. La milpita la sembraba ella, ella propia, con sus pobres manos sarmentosas, tembelequeantes de reuma. Poco a poco iba desmontando el terreno, después convidaría a algunos vecinos de buen corazón para que le ayudaran a la quema; la semilla ya la iría echando grano por grano, en los hoyitos abiertos con paciencia... Pero los arados eran demasiado pesados para sus fuerzas; como la ley era pareja, porque según decía don Jacinto si no era asina no era ley, tuvo



que firmar, poniendo su dedo arrugado, empapado en tinta, sobre la hoja amarillenta, cuajadita de letras negras.

—Ave Mariya purísima, envejecer pa esto, pa estar sufriendo tanto, yo que cuasi hei mirado cómo nacía esta tierra... — murmuraba, cándidamente escandalizada, la nanita, entre el continuo muequear de su boca sin dientes, surcada de resquebrajadas arrugas.

—Es la vida que cambeya, nanita... hoy son otros tiempos.

—Cuando mi difunto Lupe paró la casa entre el conacastal, esto era bien solitario. Medio día de volar pata se necesitaba pa llegar al rancho más cercano. Todito esto eran montañas y nosotros vivíamos como si fuéramos dueños; teníamos vacas, bestias y terrenos pa trabajar sin que los costara un centavo... Los patrones denantes, sí que eran buenos, unos verdaderos padres pa toditos los necesitados... ahora qué esperanza, exprimen al disgraciado sin importarles todo el dolor de la miseria, pa ellos todo lo bueno, pa los otros todo lo triste.

Limpiaban el último montón de caña, oyendo las palabras resentidas de la nanita, que se apucuyaba sobre el surco recién cerrado. Comentaban entre bromas y risas las frases llenas de nostalgia, empapadas de cosas viejas, evocadoras de tiempos mejores, idos, sin remedio para nunca más volver.

El negro Rosendo Navarro, el más hombrón de los presentes, cesó de pronto en su labor y prestó oídos a un ruidito extraño que salía del montón de caña. Se inclinó, apartó unos tallos y momentos después se enderezaba exclamando con timbre fiestero:

—Miren muchás qué chula soguilla pa una prieta fea.

Agitándose furiosa, una víbora cascabel se le escurría por los brazos.

—No sea bruto entrador, suelte esa babosada ¿no ve que lo puede amolar?

—No hace nada, si es mera mansita, ¿verdá preciosa?

Rosendo reía, acariciando el cuerpo inquieto, liso de la alimaña, poniendo-

sela alrededor del cuello, cosquillándole los brillantes anillos reptadores.

—No la toriés hijo, eso nunca es bueno. Los animales son meros vengativos, te lo dice la voz de la experiencia. Asina le pasó a mi dijunto; era gusto del pobre agarrar las culebras, quizás porque yo les tenía tanto miedo, pa andarme asustando, hasta que un tamagaz le quitó la gana. Cuico quedó pa toda su vida...

La víbora estaba rabiosa. Sacaba la lengua bifurca que flameaba, pálida de cólera; sonaba ronco el cascabel siniestro, en curvas vibrátiles, inútiles, fatigaba su cuerpo.

Los dedos fuertes del hombre le atezaban el tronco de la nuca, impidiéndole doblarse y utilizar sus curvos colmillos vengando la burla. Llameaban los ojillos inyectados de sangre.

—Mate esa carajada, no hay que jugar con el peligro por puro gusto.

—Pero si no hace nada; la voy a soltar pa que se coma los ratones y nuagan perjuicio al patrón, pobrecito el hombre, que no pierda sus cañitas que le cuestan tanto.

Diciendo y haciendo, Rosendo sopló el humo de su puro sobre la cabeza del reptil y estirándolo largo a largo, lo dejó sobre el camellón. La víbora se quedó quieta, adormecida. Después lentamente comenzó a moverse:

—Cuando yo quiera la vuelvo a agarrar. Ya la tengo amarrada.

—Achís, hoy no la agarrás porque te trava.

—Vos no me conocés, ¿querés ver que te la tire encima?

De dos saltos alcanzó el bicho que ya se movía con soltura sobre la tierra sembrada. Lo detuvo apoyándolo con la vuelta de su cuma. Quedó quieto, esperando. Fue la mano firme y lo levantó triunfante.

El compañero que había tirado la china, temiendo que el negro cumpliera su amenaza, iba ya a media planada, huyendo.

—No sea miedoso, compañero, ¿no le dije que es mi amiga?, venga hom-

bre —reía Rosendo, acariciando con la palma áspera de su mano, el cuerpo elástico.

Un ligero descuido, una fracción de segundo de demasiada confianza, y el ofidio sintiendo débil la presión de los dedos dobla rápido la cabeza y ensarta los dientes en la carnosidad del pulgar.

Se cayeron las cumas de las manos. Con un salto doloroso, la nanita se puso en pie.

El negro Rosendo, pálido, murmuró con voz apagada:

—Ya me jodió esta gran puta!

La tiró en el surco y con el cubo del azadón le desmostoló la cabeza triangular. Quedó el cuerpo zumbando, enrollándose y desenrollándose con espasmos mortales.

Se agruparon los compañeros al rededor de Rosendo, que demacrado, tembloroso, se comprimía la mano herida. Sobre el dedo que empezaba a hincharse, se veían cuatro puntitos morados.

Nadie hacía nada, no pensaban. Los ojos clavados, dolorosamente en el miembro herido, en la mano sin sangre por la presión, sembrada de callosidades lívidas.

A la bulla vino Sabino, y ordenó presto:

—Amárrenle el brazo pa que no se corra el veneno. Tal vez seya tiempo en tuavía, aspérense.

Deshojó su cortaplumas y con pulso firme, cortó, honda y en cruz la parte mordida. Escupió la magaya, se limpió los labios y los aplicó con fuerza a la herida. Chupó, se veía la presión sobre la carne medrosa. Se le hundían las mejillas entre las mandíbulas firmes. Por fin escupió unas pocas gotas negruzcas.

Hizo un gesto de vago desconsuelo, murmurando:

—Antes hubiera sido... siquiera tuviéramos pólvora, pa quemarlo.

Pero nadie tenía revólver y mientras calentaban la punta de un machete para cauterizar, aplicó el tabaco de la magaya. Ya roja la punta del hierro, lo

arrimó a la carne que chirrió pestilente. Una mueca de intenso dolor contrajo el rostro curtido del hombre.

—Ojalá te valga de algo... no pude sacar el veneno, yestaba muy dentro, sólo la pólvora lo hubiera alcanzado.

Le puso otra vez el tabaco, y lo vendó con su pañuelo.

—Andate sombrando y tené cuidado. Es mejor que te vayas al pueblo.

Arriba del codo apretaba la ligadura. El brazo se hinchaba, la mano se ponía monstruosa. Cuando volvieron a las casas, Rosendo rugía de dolor. Apenas se distinguía la línea profunda entre las carnes tumefactas.

A la tarde llegó a verlo Alfonso Rivas. Llevaba algunas medicinas, lo que buenamente pudo conseguir: yodo, algodón, un poco de alcohol. Cuando vio el estado del hombre, le habló serio:

—Debías de ir al pueblo pa que te hagás remedio en serio, o si no mejor es que te escurrás hasta el hospital. Aquí es por demás, no te curás. Esas cataplasmas y unturas son puras babosadas, las raíces tampoco la destraban. Conseguite una bestia y madrugá pa que no te coja el sol y se te ponga más pior.

—En un derrepente tiene razón don Alfonso, pero yo creyo, primero Dios, que ya guá seguir mejor.

—No es cuestión de andar creyendo, vos lo que le tenés es miedo al hospital. No seas papo, allí no se comen a nadie, todo lo que cuentan son puras guaishticas, ayá, siuno tiene de alentarse se alienta y si de morirse, pues se muere como en cualquierita otra parte.

—Dicen que lo primerito que van a hacer es aserrucharme el brazo.

—¿Y pa qué diablos lo vas a tener si no te va servir de nada?

Terció la mujer:

—Es que vea don, a la verdá es que a yo no me cuadra que se vaya, allá se mueren y ni los vela uno siquiera, ni el consuelo de ponerle flores en su tumba le queda a uno...

—Pero se los repito, aquí no se alienta y ese brazo no hay más remedio que cortarlo.

—Si solo fuera eso...

—¿Qué decís grandísimo bruto? Dejá de estar pensando brutalidades, vos.

Pasó la mañana del siguiente día y no había trazas de alivio. La fiebre hacía estragos en la mente de Rosendo y una idea fija papaloteaba incesante. Odiaba su brazo monstruoso, aquel brazo que le pesaba tanto que no lo podía mover... qué feliz sería viéndolo rodar por el suelo disparejo del rancho, que se fuera llenando de lodo hasta el molendero, que viniera el marrano que roncaba en el caidizo y se lo llevara en la trompa, gruñendo, con el pelo áspero de la nuca formando cresta agresiva... el brazo le pesaba, mucho, muchísimo, le dominaba el cuerpo, lo inclinaba, lo hundía, ya no podía con él, palpitaba horriblemente, le dolía más que a su vida, y no podía resistirlo. La cuerda con que se lo ataron en la arada le había roto la piel y sangraba, escurriendo un líquido pegajoso, espeso.

Estaba solo. La mujer se fue a la quebrada a lavar el puño de nixtamal. Oía sus pasos, alejándose sobre el tablón. Después volvió a sumirse en el algodonar sonoro de la fiebre. El comen-jén que barrenaba en las vigas del rancho, lo sentía horadar su propio cerebro, los quejidos del chuchó que lo acompañaba en todo tiempo, tenían intensidad de ladridos, no resistía el roncar del marrano, hubiera querido estrangular a los gallos cantadores, y a su corte de gallinas locas...

—No hace nada nanita, si es mi amiga ¿verdá que es chula como pa ponerla en la garganta de una prieta linda?

—Achís, vos no me conocés, ya te la voy a tirar pa que no seas miedoso...

La culebra se retorció en su brazo, y él no se podía mover... el compañero iba delante, burlándose de su mandriedad... ¿y, qué tenía? Ah, sí, el brazo, qué brazo más grande, y cómo pesa... pero ah ¡caramba! si él no lo había visto, no lo sabía, su brazo no es de carne, es una loma de tierra negra, fecunda, enorme, donde ellos solitos, al empuje de arados invisibles, se van

abriendo surcos profundos... sólo falta la semilla, ¿dónde está su churumba de sembrar? Dónde está el maíz que tenía apartado desde la cosecha pasada, frente al humo de la hornilla? ya están abiertos los surcos y le han robado su maíz; y, entonces pesa sobre su alma un infinito desconuelo que se traduce en lágrimas tibias, silenciosas, que le empanan la cara amoratada y se consumen rápidamente con la temperatura en que tiemblan las carnes. Pero el tiempo pasa y no será propicio para la siembra, los surcos están abiertos esperando la semilla; se dirige a todos los ranchos, para pedir unos granos, pero los ranchos huyen de sus pasos y anda y anda por sendas desconocidas, bajo el sol que jamás se pone, sobre la tierra que vierte fuego... tiene sed y no hay agua, sólo tierra pelada, polvo y sol; el sol, intenso, inclemente; el sol, el sol... la garganta se le seca y en un supremo esfuerzo grita:

—Agua!, quiero agua!

Se despierta. El brazo enfermo le causa un dolor agudo y de su boca brota un gemido. Sus ojos ansiosos, codiciadores, buscan el cántaro de barro rojo, rebosante de agua fresca, y no lo ve. Está solo el yagual donde reposa siempre. Lo sigue buscando obstinado y como no lo encuentra en el suelo levanta la vista, bramando de desesperación y de pena. Los ojos desorbitados se clavan en el calabozo recién despalmado, cuyo filo relumbra tentador esperando el brazo fuerte de su dueño, ensartado el pico en la carne dura del horcón de membre. El dolor del brazo se le hace intolerable. El hierro filoso atrae sus ojos. La idea se abre paso en su cerebro, y con una fulguración demente aleteando en su mirar extraviado, salta del tapezco, destraba el instrumento, lo esgrime probando la potencia de su brazo sano y apoyando el enfermo en la horqueta del molendero, descarga, tremendo y certero el golpe.

Cuando la mujer se acercaba al rancho, vio salir, gruñendo pendenciero, al marrano canilludo y desgachado, que

arrastraba, prendido del hocico, el brazo tumefacto.

El cuerpo de Rosendo estaba frío, junto al molendero ensangrentado, con

el brazo entero tendido en dirección del yagual donde siempre estuvo, rebosando agua fresca, el cántaro de barro rojo.

El Último Amor de Juan Pérez

Por ALBERTO RIVAS BONILLA

Diez y ocho años hacen un largo tiempo, sin duda alguna. Después de diez y ocho años sin vernos le quise hacer una visita de sorpresa; pero no fue precisamente Juan Pérez el más sorprendido.

Más o menos las dos de la tarde serían cuando llegué frente a la casa y llamé con tres discretos aldabonazos.

Tras corta espera se oyó en el interior un ligero taconeo femenino y la puerta se abrió. Yo habría creído que me tenía que recibir un criado, y en cambio estaba ahí una mujer joven pulcramente vestida de blanco, toda atención en los ojos, en espera de que yo le indicara el motivo de mi llamada. Por un momento temí haber tomado una puerta por otra; pero no. La

duda no era posible. Pregunté, todavía con algún titubeo:

—¿Vive aquí el señor Juan Pérez?

—Sí, señor, pase Ud.

Dijo, y se hizo a un lado para franquearme la entrada.

El patio, árido y desnudo en otro tiempo, se había convertido en un hermoso jardín con profusión de rosales floridos y una fuente circular en el centro. En los corredores, que formaban un ángulo recto, había numerosas macetas con begonias, con geranios, con palmeras enanas. . .

Los pilares estaban revestidos de enredaderas.

Todo aquello daba una deliciosa sensación de acogedora frescura.

La mujer me condujo a la sala y me hizo tomar asiento.

—Espere Ud. un minuto —dijo —Voy a avisar al señor.

¿Un minuto? Esto no era el lenguaje propio de una criada. Una criada hubiera dicho, por ejemplo “Aguárdese tantito”. Sin embargo, aquel vestido blanco ¿no sería un distintivo de servidumbre, algo así como una librea pueblerina?

¿Qué clase de mujer sería aquélla?

La sala era la misma de antaño, de paredes encaladas; pero también aquí había un cambio favorable. Colgaban de las paredes algunos cuadros y en la mesa del centro exhalaba su fragancia un florero con rosas.

Sí. La casa era la misma; ¡pero qué diferente! ¿Habría ocurrido, sin yo saberlo, algún suceso trascendental en la vida de Juan Pérez?

—¡Francisco! ¿Eres tú?

Me volví rápidamente hacia donde sonaba la voz. Mi amigo Juan Pérez —hombros cargados, cabello blanco— venía hacia mí con los brazos abiertos. Salté hacia él y nos confundimos en un abrazo formidable.

—¡Qué sorpresa, hombre, qué sorpresa! Pero ven, siéntate, sentémonos y cuenta qué es de tu vida...

* * *

Después de separación tan prolongada, los temas de conversación no escasearon. Fumando y charlan-

do se nos fue casi toda la tarde. Por ahora sólo me propongo recordar lo que Juan Pérez dijo sobre lo que él llama su último amor.

Aprovechando un momento en que la mujer vestida de blanco trajo otro florero con rosas a cambio del que estaba sobre la mesa, rogó, que no ordenó:

—Casilda, hija mía, haz el favor de traernos algo para refrescar.

Asintió ella con un movimiento de cabeza y poco después regresaba trayendo un azafate con una jarra de limonada y dos vasos de fino cristal.

La tal Casilda, sin ser una belleza, tampoco era fea, y lo que no logró en perfecciones físicas lo superaba con largueza en simpatía. Tenía hermosos ojos pardos, voz cristalina, sonrisa fácil y una gracia natural en sus actitudes y movimientos que la hacían en extremo atractiva.

Notando que yo la miraba más de la cuenta, mi amigo se creyó obligado a explicar una vez que estuvimos solos:

—Ella es quien ahora gobierna la casa.

—La gobierna y la embellece —apunté yo, aludiendo no sólo a su afición por la floricultura, sino también —y principalmente— a su presencia misma.

—Ah! —dijo Juan Pérez sin alcanzar del todo mi intención— La pobre Amelia jamás pudo ocuparse en cosas superfluas. Todo su tiempo se le iba —y se le hacía corto— en lo necesario y esencial. Con todo, fue una buena esposa

que me dio muchos años de vida tranquila. Fue algo así como un interregno entre mis dos amores imposibles.

Yo, que ya estaba pensando mal del amigo, no entendí mucho aquello de los dos amores imposibles; mas él continuaba:

—El primero, ya tú lo conoces. Fue mi amor de niño por mi maestra de escuela allá en mi lejano pueblo nativo. El último, que conocerás ahora, por mi segunda María Teresa. . .

—¿Se llama también María Teresa? —interrumpí.

—No. En realidad, tenía un nombre bíblico. Se *llamaba* —recalcó— Raquel. A veces tenía yo el capricho de darle el nombre de la otra por la manifiesta similitud que descubrí entre ambos caracteres. Y éste fue, tal vez, uno de los muchos motivos que tuve para amarla tan intensamente como la amé.

Al enviudar sin que mi mujer me hubiera dado hijos quedé solo en el mundo y, para aliviar mi pena, dispuse volver al ejercicio de mi profesión, casi en abandono por entonces.

Cabalmente para atender asuntos profesionales, cinco o seis años después de la muerte de Amelia, tuve necesidad de ir, por un lapso de tres meses y medio, a una población de tercer orden en el oriente de la República. Allá corrí la suerte de todo forastero en las localidades pequeñas donde el hotel no existe, y conseguí alojamiento en el domicilio de una familia compuesta de tres mujeres, madre e hijas.

La pequeña, Raquel —mi segunda María Teresa—, diez y siete años a lo sumo; Lía, la mayor, con sus treinta bien repicados, y la madre, Ester.

Mi amor por Raquel no fue, ni con mucho, el consabido flechazo. Muy por el contrario, nació —como había nacido el primero— sin yo sentirlo, y fue aumentando de día en día por la convivencia con aquella criatura angelical, convivencia que me hacía descubrir a cada paso nuevos motivos de adoración, hasta embargar todas mis facultades. Era fatal que así sucediera porque, con las palabras de un poeta paisano mío, *todo en ella encantaba, todo en ella atraía, su mirada, su gesto, su sonrisa, su andar. . .*

Cualquiera descripción que intentara hacerte de ella resultaría una imagen descolorida, incapaz de darte una idea de cómo era en verdad aquella niña privilegiada. Era fina y grácil como una orquídea; toda ella de una euritmia perfecta, la armonía hecha mujer. Por la elástica facilidad de su paso daba la sensación de ser ingrávida. De temperamento apacible e ingenuo, había en la expresión habitual de su rostro cierto dejo de melancolía tal vez aparente que me hacía recordar a María Teresa y darle su nombre. Tenía una sonrisa luminosa. Todo su rostro parecía irradiar cuando sonreía, y la mirada de sus grandes ojos glaucos era como una caricia.

Mi convicción de estar total e irremediabilmente enamorado de Raquel me anonadó como si hu-

biera sido un golpe físico, porque yo no había perdido el sentido de las proporciones y comprendía que mi pasión por un imposible, alimentada en secreto, era un desvarío; y de manifestarse en cualquier forma voluntaria o involuntaria, rayaría en lo ridículo.

Aquel amor, considerado desde un ángulo puramente egoísta, era el amor con todos sus desasosiegos y sus congojas, y sin sus alegrías ni sus deleites ni sus deliquios. Yo lo había dejado crecer conscientemente, casi deliberadamente, y ahora me encontraba en la necesidad de reprimirlo de cualquier modo, por doloroso que fuera.

¿A qué medios acudir? No había más que uno: la fuga. Huir, y cuanto más pronto, mejor, de aquella casa y de mi dulce tormento.

Oculté a los ojos de todo el mundo la tempestad que fustigaba mi corazón desgarrado y adelanté la fecha de mi partida.

El día señalado para ello, estaba yo en mi cuarto alistando mi equipaje. Tenía sobre la cama la valija abierta y estaba agachado sobre ella metiendo cosas como cayeran, cuando una sombra en la puerta me indicó que alguien acababa de entrar sin ruido.

Era Raquel.

En repetidas ocasiones había hecho lo mismo, obligada por los cuidados de mi hospedaje. Y siempre lo hizo con tan pueril simplicidad, que a las claras traslucía su total desconocimiento de la maldad de los hombres.

Aquel día inolvidable comenzó

por reír de mi torpeza en el arreglo. Luego, medio en serio, medio en broma, me hizo apartar a un lado, sacó sobre la cama todo lo que yo había metido y procedió a reacondicionarlo en debida forma.

—¿Ya ve? —me dijo sonriendo— Tal como Ud. lo hacía, la mitad se hubiera quedado afuera.

Y así terminamos la operación, pasándole yo mis efectos y acomodándolos ella con natural habilidad.

Durante la faena, más de una vez nuestros dedos se rozaron sin intención, y el fugaz contacto me producía un deleite inefable. Mi espíritu estaba tenso como un arco pronto a disparar, y algo se alzó dentro de mí más fuerte que mi voluntad. Tomé entre las mías una de sus manos, que ella abandonó sin resistencia y con naturalidad.

—Se tiene por cierto —dije con apagada voz— que la felicidad no es posible sobre la tierra. ¡Cuán engañados están los que tal piensan! La felicidad existe. Lo sé, lo siento, porque la he tenido a mi lado. ¡Con veinte años menos en mi vida, yo la habría sabido retener!

El asombro que se pintó en su mirada se fue acentuando a medida que yo hablaba. Sus ojos adolorados se fueron llenando de lágrimas, y cuando la primera estuvo a punto de rodar sobre sus pestañas, agachó súbitamente la cabeza, libertó su mano de un tirón y escapó casi corriendo.

Si para ella fue el asombro, para mí fue el estupor, porque aquella

inesperada actitud de mi segunda María Teresa, sólo tenía una explicación posible.

Brilló dentro de mí una luz tan viva que casi llegó al ofuscamiento al producir un amago de lucha interior. El corazón clamaba por sus derechos, tentándome con el señuelo de venturosos espejismos; pero la cabeza se impuso con la cruda voz de la realidad. El estado emocional, afectivo, de Raquel, por halagador que fuera, ya para mí carecía de sentido. Y entonces, más que nunca, comprendí la necesidad en que estaba de alejarme de aquel ambiente.

Con el alma en lágrimas ultimé los preparativos de mi marcha. Poco después, fingiendo serenidad a duras penas y pugnando por no traicionarme en el último instante, me despedía de su madre y de su hermana. De ella se me dijo que estaba indispuesta y que no podía salir de su alcoba.

Al mozo que cabalgaba a mi lado llevando mi equipaje, le debe haber chocado mi aire taciturno y mi obstinado mutismo en todo el trayecto hasta la estación más próxima del ferrocarril.

Ya instalado en el vagón me bajé el sombrero sobre los ojos y aparenté dormir. Así quise ir, a solas con mi dolor.

Así terminó, querido Francisco, mi último amor... ¡Mas no! que el amor vive todavía... y todavía me duele...

* * *

Terminado que hubo su relato, Juan Pérez guardó silencio. Yo intenté hacer algún comentario; pero lo único que se me ocurrió decir, me pareció un tanto rebuscado y preferí callar a mi vez, dando por terminada mi visita.

Yendo por el corredor hacia la puerta de calle vimos a Casilda inclinada sobre una maceta de geranios. A nuestro paso se irguió con juvenil gallardía y, apartando las manos terrosas de su vestido blanco, me despidió con leve sonrisa subrayada por la blancura de los dientes, a la cual correspondí con otra muy significativa.

Me alejé bajo el embrujo de la última impresión recibida; la de aquella enigmática mujer que sonreía...

Acaso por eso, con un dejo que si no era envidia se le parecía mucho, iba yo pensando a trompicones por las mal empedradas calles del pueblo:

—¡Que me aspen si el último amor de Juan Pérez no se llama Casilda!

UNAMUNO Y LA POESIA HISPANOAMERICANA

Por ELEANOR PAUCKER

I

UNAMUNO E HISPANOAMERICA

El interés de Unamuno en la literatura hispanoamericana, aparte de sus causas personales, era parte de una tendencia de acercamiento entre España y sus antiguas colonias, la cual llegó a su cumbre a fines del siglo pasado. Este acercamiento en su momento más fuerte coincidió con la pérdida de las colonias en 1898. Encerrados en la Península por la primera vez en cuatrocientos años, los españoles necesariamente tenían que mirar a otras fronteras. Los de esta generación eran los primeros a quienes los hispanoamericanos otorgaron una genuina simpatía; entre éstos se destacan Ricardo Rojas, Darío, Pedro Emilio Coll. Muchos poetas hispanoamericanos pasaban temporadas más o menos largas en España (Darío, Gómez Carrillo, Neruo), y de esto surgió un interés y respeto mutuos. Además había un renacimiento literario aquende

y allende el mar, y todos sentían verdadero orgullo de las obras de sus hermanos. Desde el punto de vista material, a los españoles les faltaban los mercados de Hispanoamérica para poder aumentar su fama y extender la influencia de sus ideas. Casi todos los escritores de este período trataron a los del Nuevo Mundo con afecto y entendimiento. La mayoría escribió para las revistas de Sudamérica. Las revistas españolas publicaron artículos que subrayaron la necesidad de unidad. Valle-Inclán, Ganivet, Maeztu, Ortega, Blasco-Ibáñez,¹ aunque mostraron

1.—Entre las obras de estos autores que tratan o mencionan Hispanoamérica desde el punto de vista literario o político, figuran: Valle-Inclán, "La niña Chole" en *Femeninas* (1894), *Sonata de estío* (1903), *Tirano Banderas* (1926); Angel Ganivet, *El porvenir de España*; Ramiro de Maeztu, *La defensa de la hispanidad*; Blasco Ibáñez, *El préstamo de la diájunta* (1924), *Los cuatro jinetes del Apocalipsis* (1916), *Los Argonautas* (1916), *La tierra de todos* (1921), *La reina Calafia* (1923), *Lu Argentina y sus grandezas*.

distintas actitudes, tenían en común un interés en la cultura hispanoamericana y en la unión de los países de habla española. Tal vez el único escritor de esta generación que despreció a los americanos fue Pío Baroja.

Puede verse que Unamuno era parte de un movimiento que llegó a su apoteosis durante su madurez. Fue durante esos años cuando publicó la mayoría de sus artículos sobre Hispanoamérica. Estos empezaron en 1894, con un estudio de *Martín Fierro*² y desde 1900 hasta 1906 reseñó con regularidad libros hispanoamericanos para *La Lectura*.

Algunas de las razones por las cuales a Unamuno le interesaban los autores hispanoamericanos han sido mencionadas en un estudio mío sobre Unamuno como crítico literario (*Primeras Jornadas de Lengua y Literatura Hispanoamericana*, Salamanca, 1956, vol. II, págs. 241-243). Puede añadirse que, siendo discípulo de Menéndez y Pelayo, el interés de éste puede haberle inspirado. Además, había tenido contacto con las cosas de allá en casa de su padre, que pasó su juventud en México y había llevado algunos libros a España. Y, sobre todo, el deseo de fama y de influencia le habría hecho a Unamuno buscar un público más grande del que le ofrecía España. No le interesaban los aspectos político-económicos del panhispanismo. Su trasfondo lingüístico se ve muy claramente, puesto que para él no había necesidad de hablar de hermandad entre los de la misma lengua, pues efectivamente eran hermanos y aun sentía orgullo del heroísmo de los americanos de las guerras de la Independencia.

Crejó, como antes creían Valera y Menéndez y Pelayo, que la literatura hispanoamericana era parte de la española. Sin embargo, estaba más dispuesto a considerar ciertas actitudes mentales como americanas. No empezó suponiendo que, por que España era la madre patria, toda la

literatura americana era española, sino que creía que cuando la literatura de cada república se desarrollara según su propio carácter, se acercaría al fin de la española. Todavía "americanidad" era indefinible, pero existía, y Unamuno prefería "los que más del país son, los más castizos, los más propios, los menos traducidos y menos traducibles."³ Afirmaba esta individualidad en cuestiones lingüísticas y hablaba en contra de los que creían en la superioridad y derechos de imponerse del castellano.

Siguió escribiendo sobre la cultura hispanoamericana hasta 1924, aunque la mayoría de sus reseñas fueron escritas antes de 1912.

El trabajo que sigue trata de su crítica de varios poetas hispanoamericanos. Unamuno cultivó mucho la crítica sobre libros hispanoamericanos, pero no siempre sobre literatura. Pueden agruparse los sesenta artículos que tratan de libros de Hispanoamérica en tres grupos: unos quince poetas hispanoamericanos, unos nueve de novelistas, y unos treinta y cinco sobre libros de crónicas, discursos, cartas, ensayos, crítica, letras, historia, sociología y política.

Unamuno se ocupó poco de la novela. Una de las razones es que él escribió su crítica novelesca en una época en que la novela sudamericana no había producido obras sobresalientes, época que había de llegar después que Unamuno dejó de ser crítico para *La Lectura*. Puede verse que la mayoría de las reseñas unamunianas no tratan de géneros puramente literarios. Esto se puede explicar por varias razones. Tratando de la literatura americana, Unamuno prefería lo que él llamaba "la literatura de ideas", y en esta categoría incluía política, religión, sociología y todos los aspectos de la vida. La prefería para poder conocer mejor al pueblo sud-

2.—"El gaucho Martín Fierro", *Revista Española* (5 de marzo de 1894), págs. 5-22.

3.—"Sobre la argentinidad", *Ensayos*, M. Aguilar (Madrid, 1945), II, página 1069.

americano y porque los americanos producían mejor esta clase de libros que los de literatura pura. Además afirmaba que sólo cuando había una abundancia de literatura científica podría tener valor la literatura pura, y que la cultura de un país dependía del equilibrio que se mantenía entre los libros de ciencia y filosofía y los puramente literarios. Lamentaba la escasez de aquéllos en Hispanoamérica. Tal vez Unamuno se ocupó tanto de obras de esta clase para llevar más público a sus autores. No nos ocuparemos de estos artículos por no tratar ellos de asuntos literarios.

Trataremos aquí la poesía, porque estas reseñas y prólogos muestran mejor que nada la capacidad de Unamuno de escribir buena crítica, y porque en ellas se encuentran reunidos todos los criterios literarios de Unamuno, y, además, todas las preocupaciones que tenía. Aquí su crítica es mucho más personal, y tratándose de un género en el que él mismo quería sobresalir (“Al morir quisiera, ya que tengo alguna ambición, que dijese de mí: ¡Fue todo un poeta!”), hay un acercamiento de crítico y creador y de entendimiento estético y emocional que faltan en las otras reseñas.

II

LA LITERATURA GAUCHESCA

Y de cada país me interesan los que más del país son, los más castizos, los más propios, los menos traducidos y menos traducibles.

Buscando lo universal en el hombre, Unamuno buscaba esta misma cualidad en la literatura. La falta de universalidad en los literatos de su época, la inhabilidad o falta de deseo que mostraban para expresar los anhelos universales del alma—todo esto contrariaba a Unamuno—. Aunque de cuando en cuando podía dejar de lado esta preocupación y alabar a ciertos escritores y juzgar sus creaciones más o menos objetivamente, sin embargo, la mayoría de las veces, esta preocupación se mostró en su crítica. En un solo movimiento literario americano encontró cumplida esta cualidad, verbigracia, en la poesía gauchesca de Argentina.

Aunque el primer contacto de Unamuno con Hispanoamérica ocurrió cuando leyó la literatura mexicana que encontró en la biblioteca de su padre, su primera obra de crítica literaria trató la poesía gauchesca. Parecía como si el gaucho cumpliera una idea preconcebida de cómo era la vida americana en una tierra que Unamuno nunca había visto. Este primer contacto resultó en un acercamiento inmediato entre él y los poetas que escri-

bían sobre el gaucho, y era tal vez una de las razones por las cuales aceptó el puesto de crítico de literatura hispanoamericana. Tal vez debido a este entusiasmo primero y parcialidad hacia este tipo de literatura se desilusionó tanto de las otras escuelas literarias de Hispanoamérica, verbigracia, la escuela modernista. El entusiasmo por la poesía gauchesca nunca disminuyó, y encontramos muchas referencias a ella en artículos más tardíos.

No sólo eran las cualidades americanas del gaucho, sino también su relación espiritual con sus antecesores españoles lo que le atraía a Unamuno. En cuanto a la primera, Unamuno siempre prefería lo propio de América y criticaba a los que trataban de hacer una obra universal sin la ayuda de la patria, con el resultado que producían una obra sin vida y sin emoción. Además, la lucha del gaucho contra el indio era comparable a la lucha del castellano contra el moro. Esta relación y la significación implícita en la palabra “lucha” sugiere otra causa del interés unamuniano. En la lucha se encuentra el alma del hombre porque llegan

a la superficie las cualidades más primitivas y humanas; además, la lucha para Unamuno era la esencia de la vida. Unamuno siempre se sintió alejado de la *joie de vivre* de los parisienses, y tal vez a su rudez y fuerza vasca les disgustaba el refinamiento parisiense con su falta de intensidad y de pasión. Unamuno también sentía una simpatía para el amor a la libertad del gaucho y su sobriedad. Aun el elemento de resignación en el carácter del gaucho le atraía, aunque no compartía con él esta característica. Además de la unidad espiritual del gaucho y los hombres de la Reconquista —los dos “rebeldes a toda ley”—, Unamuno también encontraba semejantes la pampa y las llanuras de Castilla; en las dos sentía “la tristeza de la estepa”⁴, y aquí se manifiesta su amor a la naturaleza. Unamuno no era el único en percibir la comunidad de espíritu que existía entre el gaucho y el español. Menéndez y Pelayo también había escrito que el gaucho era “ni más ni menos... el campesino andaluz o extremeño adaptado a distinto ambiente”⁵. Unamuno había encontrado una semejanza entre el andaluz y el gaucho en la tristeza casi inherente a ellos.

Unamuno llamó al gaucho un tipo “homéricamente poético”⁶. Aunque no definía esta cualidad homérica, era tal vez la simplicidad primitiva del gaucho y de su vida lo que lo acercaba al hombre griego. Esto era para él el verdadero paganismo, y no el de los modernistas. Más de una vez Unamuno se refirió a esta cualidad primitiva del gaucho, su fuerza, y siempre tuvo para ella palabras de alabanza. Puesto que en este tipo sentía Unamuno que se encarna el alma humana, en él cada uno de nosotros podía encontrarse a sí mismo. Unamuno yuxtaponía la sencillez del gaucho y “los complicados, los raros”, que no eran más que “entes de moda, cuanto más complejo sea un compuesto,

tanto más inestable es; y cuanto más diferenciado, menos universal”⁷.

Tratando la literatura inspirada en el gaucho y escrita sobre él, Unamuno afirmaba una idea que iba a repetir al tratar el teatro español, vebigracia, el arte tiene que tener su inspiración en el pueblo, y el autor y la sociedad son inextricables. Lamentaba el hecho de que tantos autores americanos habían alejado los ojos de su propia patria, que hubiera podido ser una fuente rica en inspiración. Estos poetas que cantaban sobre el gaucho no eran gauchos ellos mismos, y, sin embargo, podían crear obras de arte que, según el juicio de Unamuno, estaban entre las mejores que se habían producido en Hispanoamérica, porque se habían inspirado en su propio pueblo.

Mientras que condenaba a los que querían hallar en la literatura gauchesca una lengua nacional argentina, insistiendo en que se hablaba la misma lengua en España, alababa esta lengua. Siempre apreciaba lo espontáneo y detestaba la lengua demasiado pulida; la lengua de estos poetas brotaba directamente del corazón. Podían asimilar y hacer propia una lengua no suya, y de esta asimilación artística de la lengua gauchesca provenía su espontaneidad.

Se puede ver que la poesía gauchesca cumplía todos los criterios de Unamuno y que no había ni barrera estética ni barrera emocional que existiera entre él y esta literatura. De aquí que *Martín Fierro*, “flor de la literatura gauchesca”⁸, sólo encontraría elogios. Dos años antes de escribir su primer artículo sobre la literatura gauchesca,⁹ que dedicaba a Juan Valera, escribía encomios exuberantes de *Martín Fierro* en una carta a un amigo:

¿Has oído hablar de Martín Fierro...?
Si tengo el gusto de verte te lo prestaré.
Es cosa muy grande. Está escrito en gaucho, con décimas para ser cantadas a

4.—Unamuno, “La Literatura gauchesca”, *La ilustración española y americana* (22 de julio de 1899), pág. 46.

5.—Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de la poesía hispanoamericana*, Librería General de Victoriano Suárez (Madrid, 1911), pág. 102.

6.—Unamuno, “La literatura gauchesca”, op. cit., pág. 46.

7.—Loc. cit.

8.—*El gaucho Martín Fierro*, op. cit., pág. 8.

9.—*Ibid.*, págs. 5-22.

la guitarra. Ha tenido 58.000 ejemplares en Buenos Aires. Es el primer poeta en lengua castellana (o parecida) que vive hoy, a mi gusto. Del empujo de los primitivos, asombroso.¹⁰

Y este mismo entusiasmo no disminuía porque encontramos referencias al poema como el ejemplo más alto del ideal artístico unamuniano, y encontramos también el contraste en el *Martín Fierro* y "Composiciones de que llaman rima rica, y llenas de garambainas artificiosas".¹¹

A los otros poetas gauchescos los trata muy someramente en su artículo sobre la literatura gauchesca.¹² Quedan estos escritores a la sombra del gigante y los considera como precursores. Cuando caracteriza al gaucho, generalmente recuev-

da Unamuno a Martín Fierro más que a los personajes de Ascásubi o del Campo. Sin embargo, al *Nastasio* de Soto y Calvo le concedió muchos altos encomios. Tal vez el descuido de los otros escritores se debe al aspecto a veces cómico de su trabajo.

La atracción de Unamuno hacia los poetas que cantaban al gaucho fue basada en dos consideraciones: estéticamente, su espontaneidad, su inspiración popular, agitando con vida, y emocionalmente, lo que consideraba la semejanza del gaucho con el español del Romancero y del *Cid*, tanto como la semejanza entre los versos del poema de Hernández y los de los romances viejos, un lazo espiritual que se fortalecía con la semejanza topográfica entre la Argentina y Castilla.

III

LEOPOLDO DIAZ

En el inmenso coro del universo hay sitio para todos, con tal de que cada cual dé su nota nativa, la que le es propia. Lo malo es que el ruiseñor pretenda rugir o gorjear el león.

Carta a Darío, 1900.

En la crítica de Unamuno se repite la idea de que la influencia francesa sobre la literatura hispanoamericana era muy dañosa. Esta influencia la encontró tan difundida que su suavidad hacia algunos autores que la evitaron a veces parece estar basada en la falta de esta influencia. Unamuno con frecuencia admitía su "galofobia", pero a veces añadía que esta influencia también traía resultados buenos. Sin embargo, en su reseña a *Las sombras de Hellas*, de Leopoldo Díaz,¹³ menciona muy brevemente estos resultados, y en realidad este artículo contiene una de las condenaciones más fuertes de Francia y su influencia cultural.

Mientras reconoce el talento de Díaz,

mantiene que Rémy de Gourmont, que escribió el prólogo de esta colección de poesía, le había desviado. Imitando a Heredia, tienen las poesías de Díaz la misma frialdad e impassibilidad, "les falta calor de humanidad",¹⁴ rasgo que le chocó a Unamuno, y no lo podía perdonar. Con frecuencia Unamuno caracterizó la mayoría de la literatura francesa con palabras parecidas. Además, la inspiración de Díaz no era directa, sino de segunda mano, pues su contacto con los clásicos era por medio de las traducciones francesas. Este hecho hubiera bastado para causar frigidéz, pero además, proveniente de una fuente francesa, los garantizaba, según Unamuno. Para Unamuno era obvio que un francés no podía reaccionar ante los antiguos de la misma manera que un español o hispanoameri-

10—Unamuno, "Cartas a don Juan Arzadón", *Sur*, (septiembre de 1944).

11—Unamuno, "Prosa aceptada", *Ensayos*, II, pág. 1201.

12—*La literatura gauchesca*, loc. cit.

13—Unamuno, "Literatura Hispanoamericana", *La Lectura* (diciembre de 1903), págs. 535-537.

14—*Ibid.*, pág. 535.

cano, y, por consiguiente, Díaz estaba en conflicto con la fuente de inspiración y vencido por ella. Todos estos obstáculos no podían menos de causar esta frialdad que helaba el corazón de nuestro crítico y que se aumentó aún más por el énfasis puesto sobre la técnica, con la consiguiente pérdida de naturalidad.

Es curioso que Unamuno le trate a Díaz algo así como a un niño a quien le había desviado una persona mayor de malas intenciones. Esta era Rémy de Gourmont, y Unamuno concentró su ataque y furia en él. Gourmont creía que la literatura hispanoamericana era europea en su orientación y nada debía a España, con la excepción de su lenguaje. Para Unamuno esto era un disparate: primero, porque el lenguaje forma las ideas, y segundo, porque la América hispana debía más a España de lo que sus detractores le querían conceder. A Gourmont, "el pontífice del mercurialismo francés"¹⁵ le aconsejó volver a los campos que mejor conocía y no "meterse a escribir a tontas y a locas de lo que demuestra conocer muy poco y muy mal".¹⁶ Unamuno y Gourmont se parecían en muchos de sus intereses: los dos habían estudiado filosofía, a los dos les interesaba la literatura hispanoamericana. Gourmont, uno de los fundadores del *Mercur de France*, sin duda conocía a muchos de los autores hispanoamericanos que visitaban a París. Tanto Unamuno como Gourmont escribían sobre y en contra de los literatos de París, éste en *Les chevaux de Diomède*. Sin embargo, Gourmont no sólo había afirmado una idea que Unamuno creía falsa, sino que esta idea de una falta de intercambio cultural entre España e Hispanoamérica hería sus sentimientos patrióticos, sobre todo porque un francés la había declarado.

Tal vez pensaba Unamuno en Díaz cuando comparaba las contorsiones rítmicas de sus contemporáneos con la poesía de su predecesor, Obligado. Después de

leer algunas poesías hispanoamericanas modernas a un amigo, "cogí un tomo de poesías de Rafael Obligado y empecé a leerle aquellas cosas apacibles, discretas, sosegadas, caseras... Mi amigo respiró y yo con él. Parecía que salimos de una pavorosa caverna, húmeda y fría, a un verde vallecito, tibio por los rayos de un sol naciente".¹⁷ Aunque le faltaba a Obligado "grandeza y poderosa originalidad", él y sus contemporáneos espirituales conseguían cumplir el criterio más deseado de Unamuno, sinceridad, y Unamuno parece sacrificar otra característica que le agrada tanto, la de lucha, para poder alabar a Obligado. Uno se siente inclinado a meditar sobre la actitud posible de Unamuno hacia poetas como Obligado si nuestro crítico hubiera vivido en una época en la cual la mayoría de la poesía hubiera sido de este tipo. Es más que posible que hubiera gritado en contra de ellos también, porque su papel era el de inquietador; quería hacer pensar a sus lectores. Agitó para dar ideas nuevas, y cuando estaba ahito de estas ideas nuevas y ya eran viejas, entonces sentía la necesidad de exclamar en contra de ellas. Esto no quiere decir que no tenía ciertos prejuicios que le llevaban a hacerse partidario de este u otro partido, pero tal vez sea justo decir que muchas veces era una combinación de prejuicios y preocupación para el futuro del poeta, lo cual le hacía condenar ciertas tendencias.

La reacción muy emocional de Unamuno hacia la influencia francesa le hizo dedicar la mayor parte del artículo a contestar el prólogo a *Las sombras de Hellas*, y no a las poesías mismas. Sin embargo, nunca era un crítico convencional, y uno siente muchas veces que escribió estas reseñas sin plan, así que algunos terminan donde debían haber empezado. Este hecho da a los artículos una frescura que sorprende en una reseña, y un contacto íntimo se establece entre el

15—Ibid., pág. 537.

16—Loc. cit.

17—Unamuno, *Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana*, Colección Austral (Buenos Aires, 1947), pág. 76.

crítico y el lector. Porque Unamuno sentía lo que pensaba y podía transmitir este

sentimiento a través de la frialdad de la página impresa.

IV

JOSE SANTOS CHOCANO

Siendo seca, muy seca, puede ser mucho más imaginación que la mojada, que la hojarasca. Seca y ardiente es la imaginación robusta... La poesía seca, escueta, sobria, concentrada, exige mayor esfuerzo de imaginación que no la húmeda, ampulosa y exuberante.

En la poesía de José Santos Chocano encontraba Unamuno una contrabalanza a la influencia francesa que no podía menos de agradarle, porque aquí tenía un poeta que pertenecía a la "tendencia que podemos llamar española".¹⁸ Sin embargo, este hecho no bastaba para hacerle elogiar demasiado la obra de Chocano. Había otras cualidades en este poeta que le atraían a Unamuno, siendo una de las más importantes el hecho de que Chocano no era un poeta que vivía en una torre de marfil, sino que prefería cantar los ideales y sentimientos de su pueblo. Este mismo deseo por parte de Chocano de hallar nuevos medios de expresión en los ideales tradicionales mostraba que tenía aspiraciones más altas que las de los "torremarfilistas". La elocuencia y cualidad sonora de *El fin de Satán y otros poemas* eran apreciados por Unamuno. Sin embargo, había algo de estilo sentencioso y difusión que le ofendían, pues prefería lo que llamaba "la imaginación seca y sobria". Como frecuentemente ocurría a los poetas que se dejaban influir por la escuela quintanesca, Chocano parecía ser seducido por el sonido de las palabras, o tal vez por el sonido de su propia voz, lo cual resultó en "más entonación que suavidad, más brillantez que delicadeza".¹⁹

A pesar de la extensión de las poesías de Chocano, a Unamuno le gustó leerlas, porque le parecían sinceras. Que Unamu-

no notaba la falta de delicadeza lo podemos notar en otra mención que hace de Chocano dos años más tarde, cuando le llama "recio e impetuoso... el poeta revolucionario, poco accesible a las ternuras del amor".²⁰

En 1906 volvía a reseñar otra obra de Chocano, *Alma América*,²¹ reseña en forma de prólogo al libro. Unamuno otra vez subrayó las cualidades americanas y españolas de la poesía y volvió a tratar otra idea —la tendencia del poeta hacia la elocuencia—. Le perturbaba el hecho de que aun en las poesías religiosas de Chocano éste no llegó a tocar el hombre interior. Se dejó llevar por la "corriente armónica". Chocano había dicho que se podía encontrar la vida en su obra, pero esta vida para Unamuno era "demasiado arrogante, demasiado heroica".²² Temía que la poesía verdaderamente religiosa no se produjera en América, un temor que se iba a repetir muchas veces. Sin embargo, no se lo reprochó a Chocano; al contrario, "es que ante este hombre de otro temple, de otra visión, de otro mundo... siento la necesidad de afirmarme en mi temple, de recogerme en la visión de mi mundo, de vivir mi vida. Y tal vez es el mayor triunfo que sobre mí puede haber logrado".²³ Esta actitud es típicamente unamuniana, porque siempre volvía a autores con quienes podía dis-

18—Unamuno, *Literatura hispanoamericana*, op. cit. (diciembre de 1901), pág. 914.

19—*Ibid.*, pág. 915.

20—*Ibid.* (junio de 1903), pág. 197.

21—Unamuno, Prólogo a *Alma América*, de José Santos Chocano, Librería General de Victoriano Suárez (Madrid, 1906), págs. XI-XIX.

22—*Ibid.*, pág. XII.

23—*Ibid.*, pág. XIV.

cutir. Por todo el prólogo subrayó las diferencias entre sí mismo y el poeta, y creyó que el encomio más alto que le pudo conceder era que “me lo ha adentrado”, porque un verdadero poeta, “cuando da lo suyo, acrecienta lo nuestro”.²⁴ Le agradeció el mundo que le había mostrado y apreció la tarea inmensa que Chocano había emprendido en su deseo de ser el Poeta de América: “la grandeza de un genio se mide, ante todo y sobre todo, por la grandeza de sus propósitos”.²⁵ Para Unamuno, la ambición era el camino de la gloria.

Pero a pesar de su elogio de la obra de Chocano, su actitud es bastante fría y negativa cuando la comparamos con el sentimiento que experimentaba al leer la poesía de José Martí; Amado Nervo también recibió los elogios más entusiastas. Por este último sentía una apreciación cada vez más fuerte, lo cual no ocurrió en las reseñas de Chocano, porque parecía como si nada nuevo pudiera encontrar en él; no podía encontrar ningún crecimiento espiritual. Al lado de su Alabanza de Martí, su actitud hacia Chocano es bastante superficial.

V

JOSE ASUNCION SILVA

...sólo conservando una niñez eterna en el lecho del alma, sobre la cual se precipita y brama el torrente de las impresiones fugitivas, es como se alcanza la verdadera libertad y se puede mirar cara a cara el misterio de la vida.

Recuerdos de niñez, 1908.

Unamuno era gran admirador de la literatura colombiana, en parte por ser ésta castiza y por no mostrar influencia francesa. Sin embargo, sólo dedicó dos estudios a la poesía colombiana, y en los dos trató un solo poeta: José Asunción Silva. La intimidad literaria con España que mantenía la literatura colombiana le agradó, pero cuando discutió la poesía de Silva²⁶ la encontró muy poco castiza, y no muy representativa de su tierra. Sin embargo, representaba el poeta colombiano la influencia que algunos poetas hispanoamericanos de aquel tiempo ejercían sobre la poesía española.

Sin duda le atraían a nuestro crítico algunas de las cualidades que encontró en Silva. Unamuno había expresado muchas veces la idea de que el poeta debía tener cierta cualidad infantil, cierta “naïveté” más que la falta de simplicidad que con-

ducía a frialdad y refreno de las emociones. En Silva seguramente encontró este infantilismo, y en realidad prefería estos poetas que describieron la vida con frescura de niño, y con espontaneidad. El hambre de eternidad, “la obsesión del más allá de la tumba”,²⁷ que se encuentran en Silva se parecían a sus propios sentimientos de la inmortalidad. Sin embargo, Unamuno no repitió sus propias ideas sobre este asunto, y en este respecto es interesante comparar su artículo sobre Nervo, porque tratando al poeta mexicano, penetró los sentimientos de éste, dando sus propias reacciones. Es probable que esto se deba al hecho de que Unamuno reaccionó más emocionalmente a la obra de Nervo, y también al hecho de que los dos artistas se conocían. Además, había una diferencia entre la preocupación de Unamuno y la de Silva por la muerte, pues en Silva no fue resultado de un

24—*Ibid.*, pág. XVI.

25—*Ibid.*, pág. XIX.

26—Unamuno, “José Asunción Silva”, *Ensayos*, II, págs. 1033-1039.

27—*Ibid.*, pág. 1035.

desaliento filosófico, sino más bien una actitud instintiva. El acercamiento de Unamuno al problema era filosófico, o empezó con intuición que buscó el apoyo de la razón. Tal vez a causa de estos puntos de contacto, Unamuno, aunque reconocía que Silva “nos trajo las gallinas”²⁸ del modernismo, no condenó las preocupaciones estilísticas de Silva, sino que, al contrario, reconoció cuánto le debían muchos poetas. El hecho de que otros artistas tomaran tanto de Silva no siempre traía beneficios, puesto que en el tono y en el estilo le creyó inimitable. El tono frío, como el de uno que se mantuvo aparte, cosa que no ocurrió mucho en la crítica unamuniana, tal vez se debía al hecho de que Silva sentía cierta obligación a los franceses, y una gran admiración a Baudelaire. Unamuno no le ocultó el no conocer ni admirar a los ingleses, italianos y alemanes, dado el ambiente en que se había encontrado, pero sentía la oportunidad que Silva había perdido al no conocer la poesía lírica inglesa del siglo XIX, que, según Unamuno, era muy superior a la francesa. Pero aun en su tratamiento de la influencia francesa Unamuno mostró cierto refreno. Sólo en las últimas líneas mostró alguna compasión para Silva, pero uno no está seguro si esta simpatía la mostraba por el efecto malo que sobre él ejercía Baudelaire o por la tristeza de la vida del poeta.

Es probable que la reseña mencionada arriba fuera escrita en 1908, el año en que se publicaron las *Poesías* de Silva. Era éste el mismo año en que Unamuno escribió el prólogo de una edición de la poesía de Silva,²⁹ y el tono del prólogo es mucho más entusiasta y está escrito con más entendimiento que el primer artículo. En este prólogo el énfasis fue puesto sobre la cualidad musical, una de las cualidades que le fue más difícil de describir. Subrayó los pensamientos puros de la poesía silviana, pensamiento que

eran parte de la música interna. Encontró en los pensamientos un apoyo para los sentimientos de Silva, y prefirió que los pensamientos quedaran escondidos o menos claros, pues Silva era un poeta que sentía más que pensaba. La originalidad del poeta colombiano ni estaba en la forma ni en el contenido de la poesía. Nuestro crítico la encontraba en “algo más sutil y a la vez más íntimo que una y otra, en algo que lo une y acorda, en una armonía que informa el fondo y ahonda la forma, en el tono, si queréis, en el ritmo interior”.³⁰ Unamuno de nuevo subrayó el “corazón de niño” y la preocupación por la muerte, y reconcilió las dos cualidades, pues el volver a la niñez o infancia y al nacimiento implicó un interés tan grande en el misterio como la preocupación por la muerte. Este era el misterio que encontró en la poesía de Silva y que le atraía y que era la esencia de ella. Silva era un soñador y un poeta puro, no el hombre de acción tan admirado por Unamuno; no obstante, era capaz de entenderle y apreciarle.

Además de su hambre de eternidad le atraía a Unamuno la cualidad no erótica de la poesía del colombiano. Pues Unamuno creía que no había gran poeta que escribiera poesía erótica. El amor de Silva era sólo el medio de alimentar otros sentimientos, y en el amor buscaba “la respuesta de la Esfinge”.³¹ El amor, pues, era sólo un medio para llegar a un entendimiento más alto, y la sensualidad que Unamuno tanto antagonizaba no podía formar parte del pensamiento silviano.

Unamuno procuró entender las causas del suicidio de Silva. Razonó que Silva ya no podía ser un niño, que “le ahogaba el verdor” de la madurez, y que por eso “se despojó por propia mano de la carga del vivir”. Unamuno en este prólogo dió una descripción detallada de la vida del poeta colombiano y el ambiente de Bogotá, que era español y a la vez tan distinto a causa de la igualdad de los días

28—*Ibid.*, pág. 1034.

29—Unamuno, Prólogo a las *Poesías* de José Asunción Silva, Casa Editorial Maucci (Barcelona, 1908), págs. 5-22.

30—*Ibid.*, pág. 7.

31—*Ibid.*, pág. 13.

y las noches. En el ritmo pendular de las poesías hay una tristeza monótona que se encuentra también en el ambiente bogotano: “¿Hay, acaso, a la larga, nada más triste que la eterna e imperturbable sonrisa de la tierra? ¿Hay nada más enigmático, nada más esfíngico?”³²

Pero esta monotonía, este ritmo pendular de los días y las noches, trae consigo una eterna primavera, una apacibilidad constante. ¿No se brizan y duermen en ella las eternas inquietudes? Y

cuando se despiertan, ¿no lo hacen, acaso, con cierto sobresalto, en la apacible y monótona procesión de los días y los meses?³³

Y cuando Silva se despertó de su sueño de niñez, se mató.

La tristeza, el misterio, sentimientos muy parecidos a los de Unamuno, esto es lo que encontró en Silva y que describió en uno de los artículos más hondamente emocionales que había escrito.

VI

JOSE MARTI

Estos señores han dado a la palabra estilo una significación completamente arbitraria... Para ellos es estilo una cierta quisicosa puramente formal y técnica que se trabaja a fuerza de escoplo, regla, papel de lija... Y resulta que con todas sus recetas no llegan a tener estilo, y que lo tiene... aquel otro hombre, no literato tan sólo, que jamás se cuidó de que en un párrafo suyo hubiera o no asonancia...

Los *Versos libres* de José Martí³⁴ le emocionaron a Unamuno tanto como las poesías de Silva. Después de leerlos, tenía que esperar un rato antes de poder escribir sobre ellos, tan grande era la emoción que había experimentado. Las palabras que emplea Unamuno para describir esta emoción eran fortísimas. Nos dice que le vibró el espíritu a causa de la cualidad salvaje de la poesía que resonó en su alma. Porque a Unamuno le disgustó lo que él llamó “o! vaho cargado de perfumes afeminados”.³⁵ El hecho de que esta poesía muy raramente cantaba las emociones más profundas, las que le preocupaban a nuestro crítico, le bastaba para detestarla.

Estas poesías salían del alma de Martí y no podían tolerar una forma rígida. Era este artículo uno de los pocos en el cual Unamuno trató la forma poética. Creía

que el endecasílabo libre de Martí era la única forma en que se podía expresar una emoción profunda. Pues era la forma que mejor se adaptaba a la improvisación. Tenía la necesidad de expresar algo que resultaría sujeto a un molde asonántico normal, pues “no hacía él sus versos, sino que le hacían ellos”.³⁶ Esta poesía convulsiva de Martí, que tenía sus raíces en la tristeza, le indicó a Unamuno el hecho de que los cubanos eran capaces de algo más que de la poesía dulce, y de nuevo afirmó su aversión hacia las “coplas dulzarronas, de pura guayaba, de un sonsonete adormecedor”,³⁷ puesto que la poesía, que refleja la vida, no puede existir sin algún sentido de conflicto, el conflicto tan querido a Unamuno.

El enlace de Unamuno con la poesía de Martí era muy fuerte, pues sentía la pena que el poeta tenía que haber sufrido; le quería también porque creía que el poeta

32—*Ibid.*, pág. 20.

33—*Ibid.*, pág. 19.

34—Unamuno, “Sobre los versos de Martí”, *Obras completas de Martí* (Habana, 1919), XVI, págs. 27-31.

35—*Ibid.*, pág. 27.

36—Loc. cit.

37—*Ibid.*, pág. 31.

debía ser hombre de acción, y Martí era poeta y patriota y su poesía era la de un escultor que moldeaba la conciencia de un pueblo. Unamuno siempre se sentía

más unido a los que sufrían que a los que se regocijaban, o al menos puede decirse que sentía más emoción cuando trató a los que habían padecido .

VII

AMADO NERVO

Aún más fuerte que su elogio a Martí y su comunión espiritual con él eran los sentimientos que tenía para el mexicano Amado Nervo. Tal vez era debido a la relación personal tan fuertemente frente a esta poesía. Pero era una relación basada casi exclusivamente en correspondencia. Sin embargo, mientras Nervo era Secretario de la Legación Mexicana en Madrid (1903-1918), Unamuno le encontró en noviembre de 1909. El lazo entre ellos era obvio en las palabras que Unamuno escribió después de esta reunión y las que escribió después de la muerte del mexicano en 1919. Antes del primer encuentro, tan temprano como 1901, a Unamuno le interesó la obra de Nervo, en parte porque era mexicano, como le escribió a Darío: "Me interesa, porque la literatura que menos conozco es la de México, y eso que mi padre pasó allí su juventud".³⁸ Su padre había pasado su juventud en la misma ciudad en que Nervo había nacido, Tepic. Este motivo superficial que tenía para leer la poesía de Nervo poco a poco disminuyó, y en 1903 dedicó una de sus reseñas a *El éxodo y las flores del camino*.³⁹ Aunque le gustaban muchas de las poesías, dedicó muchas líneas a atacar la influencia francesa en el mexicano. Mientras Nervo "da a la forma todo el valor que debe dársele",⁴⁰ Unamuno encontró que, a pesar de que Nervo tenía un oído sensitivo, parecía escribir versos de vista y no de oído. Tratando de reformar el verso castellano cayó en el mismo error que cometían muchos hispanoamericanos, pues

procuró hacerlo por medio de la lengua francesa. Para Unamuno, que creía que la personalidad española era fundamentalmente opuesta a la francesa, y también que la lógica y el pensamiento franceses tenían efectos dañosos cuando se aplicaban a los españoles, este esfuerzo era una falta grave. Con frecuencia Unamuno afirmó su posición en contra del purismo lingüístico, pero estaba convencido de que el ensanchamiento del lenguaje y de la forma métrica para que el castellano pudiera seguir sirviendo de vehículo adecuado de expresión para todos los que lo empleaban, habría que hacerlo de dentro y no de fuera, y sobre todo no por medio del idioma francés. Esta actitud conservadora de Unamuno iba a cambiar, porque al final admitió el valor de las novedades lingüísticas de Darío, aunque nunca admitió que algunas de ellas provenían de su familiaridad con la poesía francesa.

No sólo atacó la obsesión lingüística de Nervo, sino también su obsesión cultural por Francia. Las "flores" que había recogido en los Estados Unidos y en Inglaterra no le parecían tan bellas a Nervo, y además, no era muy justo con estos países porque los juzgaba con ojos franceses. La mayoría de los autores que citó Nervo eran franceses, o habían sido traducidos y aprobados por los franceses. Pero, a pesar del cariño de Nervo, sus retratos literarios revelaron el carácter verdadero de los hombres de letras franceses: "De Groux resulta un *poseur*, y Moréas... es sencillamente un fatuo insoportable e hinchado".⁴¹ A los franceses, "animales condecorados", había que mostrarles que

38—Alberto Ghirardo, *Archivo de Rubén Darío*, Editorial Losada (Buenos Aires, 1943), pág. 41.

39—Unamuno, "El libro del mes", *La Lectura* (septiembre de 1903), pág. 96-101.

40—Ibid., pág. 97.

41—Ibid., pág. 98.

existen otras costumbres, y que la gente vivía tan bien con éstas como los franceses con las suyas, que si México era un "accidente geográfico", un accidente geográfico es también París".⁴² Mientras que Nervo estaba en Francia aprendía su *métier*, pero Unamuno creía que esta experiencia no debe ahogar su impulso natural.

Encontramos en esta reseña uno de los encomios más apasionados del amor a la patria. Recomendó su vuelta a México, porque sólo allí podría escribir la poesía poderosa de que era capaz: "El sol de México le calentará y le quitará el frío y le dará inspiración, el sol de la patria... Ya está Nervo en el convento, en la patria; entréguese a ella desde luego, sin esperar a mañana; asómese a la ventana y vea cómo le llama la patria, que es la consagración más santa y a la larga la única duradera"...⁴³ Nervo tendría que completar sus lecturas con obras que no estaban de moda en Francia, y sólo entonces podría aprovecharse de su experiencia, "porque es cuando se dejan los andadores cuando mejor se reconoce su valor".⁴⁴ Esperaba fervorosamente que Nervo sirviera a su país, el país de "Acosta, de Díaz Mirón, de Gutiérrez Nájera, de todo lo que hay de delicado, de cordial, de íntimo en el *Exodo*".⁴⁵ Su propio amor a la patria habló en estas líneas. Su propia falta de fe en el cosmopolitismo y su creencia de que los verdaderos patriotas pueden entender el sentimiento patriótico en otros corroboraron la idea de que por medio de lo específico se puede llegar a lo universal, porque para Unamuno el patriotismo era una emoción básica humana que tenía el poder del amor y que podía ser entendido por los pueblos de todas partes.

Debía haber existido una comunidad profunda de espíritu entre Unamuno y Nervo, y por eso Unamuno pudo expresarse sobre la falta que a Nervo le hacía

la patria. Unamuno vuelve a Nervo en 1909, probablemente después de una reunión con él en Madrid, porque todavía llevó esta reunión impresa en el alma. Unamuno era capaz de acercarse a dos estados de la poesía y apreciar ambos. En José Martí, la cualidad casi salvaje con que éste expresaba su tristeza le atraía a Unamuno. En el tomo de poesías de Nervo que llevó el título de *En voz baja*⁴⁶ era la intensidad tranquila lo que le llamó la atención, aunque su emoción era mucho más fuerte que la implicada por esta expresión débil, pues "en voz baja (es) como nos habla el alma".⁴⁷ También "en voz baja" Unamuno y Nervo leyeron juntos algunas de estas poesías y hablaron de la muerte. Unamuno antes había exhortado a Nervo a que se consagrara a su patria, pero Unamuno llegó a darse cuenta de que Nervo era un poeta intencionalmente personal, para quien la historia no existía, con la excepción de la historia del alma. No era capaz de ser un patriota en el sentido normal de esta palabra, y Unamuno no volvía al tema del patriotismo. Tal vez ya se le había dado la bendición de su patria en una manera muy sutil porque Nervo había dejado la superficialidad de su obra anterior, y su intensidad emocional había crecido tal vez debido al contacto con su tierra nativa. Sea lo que fuere la razón por la cual Unamuno había cambiado en su apreciación, debió haber sentido un gran cambio en el mexicano, pues no trató ya los asuntos externos de las poesías, sino que se ocupó sólo de las emociones de la poesía. A pesar de su creencia de que el poeta debe "bajar a la plaza pública" más que encerrarse en una torre de marfil, nunca creyó que el artista debe prostituirse para hacerse popular, y Unamuno afirmó que Nervo "tendrá siempre lo máspreciado, y es la sucesión de fieles minorías".⁴⁸ Este mismo prólogo contiene un análisis de varias poesías, un método que

42—*Ibid.*, pág. 99.

43—*Ibid.*, pág. 101.

44—*Loc. cit.*

45—*Loc. cit.*

46—Unamuno, Prólogo en *En voz baja. Obras completas de Amado Nervo*, Biblioteca Nueva (Madrid, 1920), VII, pág. 9-23.

47—*Ibid.*, pág. 9.

48—*Ibid.*, pág. 11.

Unamuno no había seguido en su crítica de otros poetas, y de nuevo vemos la comunión espiritual entre Unamuno y Nervo: "...hablábamos de estas cosas, de estas ultratumberías, que a Nervo como a mí, le preocupan".⁴⁹ La intimidad y profundidad de la poesía de Nervo y su preocupación constante con la cualidad fugaz de la vida atravesaron el alma de Unamuno. Aun en el poema "Al viejo solar" encontramos este *rapport*; para Unamuno, cuya sed insaciable de conocimiento le hizo aprender el danés para poder leer a Kierkegaard, el viajar parecía haber sido una necesidad urgente. Sin embargo, no fue así, pues aunque anunció su intención de viajar a la América del Sur, nunca se realizó tal viaje. Aquí, al comentar este poema, escribió: "Sólo en mi casa, sólo en mi nido, puedo soñar. No ha llegado hasta mí la poesía de Childe Harold. Los viajes me son gratos; sí, muy gratos, muy fecundos; sí, muy fecundos; pero es para amar aún más mi hogar, donde está sentada y aguardándome siempre la quimera".⁵⁰ Y Unamuno afirmó esta comunión entre él y el mexicano: "Siento una profunda hermandad entre su espíritu y mi espíritu; siendo que es una misma la esfinge que nos reúne y ampara bajo sus alas aguileñas".⁵¹

Fue después de la muerte de Nervo, en 1919, cuando Unamuno escribió una continuación del artículo mencionado arriba, repitiendo lo que había escrito antes, con la excepción de un pensamiento impor-

tante. La intensidad tranquila de los sueños de Nervo como la expresa en sus poesías no significaba resignación; pero Unamuno no podía estar seguro a causa del misterio de la vida interior de Nervo, "un misterio de antiguas Indias occidentales".⁵² Lamentó el hecho de que tantos americanos se volvieron en contra de esta tradición. Se lo encontró en Darío tanto como en Nervo, puesto que los dos habían escuchado en su niñez el murmullo del Pacífico: "¿No es América, sobre todo su litoral del Pacífico... un oriente del Extremo Oriente asiático? ¿Y es que las almas de los primitivos de México y Nicaragua no tenían alguna hermandad con las de los asiáticos del Extremo Oriente?"⁵³ Esta última parte del artículo fue escrita en 1920, cuando Darío había muerto, y esta característica de una relación espiritual con el Oriente era un aspecto de Darío que Unamuno nunca había comentado, en parte porque Darío parecía separar al indio de cualquier mezcla con el Oriente. No era en el empleo sensual del Oriente por parte de Darío en lo que Unamuno encontró los "susurros apacibles del Pacífico",⁵⁴ sino más bien, tanto en Nervo como en Darío, en el hecho de que el sentimiento religioso en los dos era el de un dios muy distinto a Jehová, de un dios cuya voz no era el trueno, sino de uno que "los miró a la cara de ellos, ojos a ojos, y les habló al oído, en voz baja, en voz de silencio armonioso".⁵⁵

VIII

RUBEN DARÍO

El tratamiento unamuniano de la obra de Darío muestra un desarrollo algo paralelo al encontrado en su juicio de Nervo. La amistad entre el crítico y el poeta empezó cuando Darío se quejó de París,

que no reconocía como iguales a los escritores hispanoamericanos: "Besamos la orla de su manto... y no se nos recompensa ni se nos mira".⁵⁶ Unamuno co-

49—*Ibid.*, pág. 12.
50—*Ibid.*, pág. 16.
51—*Ibid.*, pág. 17.

52—*Ibid.*, pág. 22.

53—*Loc. cit.*

54—*Ibid.*, pág. 23.

55—*Loc. cit.*

56—Ghiraldo, *Archivo*, pág. 51.

le aplaudo sin debida tasa".⁶⁴ esta consideración nunca aparecía en sus juicios de la poesía de Neruo. No se saben las fechas de su correspondencia, y es posible que sus relaciones empezaron después de la reseña de *El Exodo*.

Es curioso que la única reseña de Unamuno a una obra de Darío tratara de un libro escrito en prosa, pero Unamuno no podía siempre escoger los libros que reseñaba, y además su opinión de la poesía modernista era muy conocida y no la podía expresar sin herir a Darío. Esta reseña de *España contemporánea*⁶⁵ no contiene crítica adversa. Aun la falta de consistencia en las ideas de Darío, que Unamuno había comentado antes, ahora le demuestra que Darío es "un espíritu sensible abierto a todos los vientos",⁶⁶ y había sabido sintetizar estas ideas y siempre llevaban la estampa de su personalidad. Negó que Darío escribiera un castellano afrancesado, pues "lo que hace es pensar en americano".⁶⁷ No se define esta manera de pensar. Unamuno halló el estilo vibrante, que le atraía. Las mismas palabras pueden describir el pensamiento rubendariano, pues las imágenes no formaban una cadena no interrumpida, "no nacen unas de otras... (parece) un espejo mosaico".⁶⁸ Darío había venido a España sin haber formado ideas definitivas acerca de ella, así que Unamuno creyó que la juzgó justamente, pues juzgó sin ninguna doctrina *a priori*, y sólo por su personalidad. Este tipo de tratamiento fue incompleto, porque Unamuno encontró en Darío el poeta esencialmente urbano que no había visto, o al menos no había sabido apreciar, el paisaje español. Unamuno, tan profundamente enamorado de este paisaje, le reprochó a Darío, "el enamorado de París y de Buenos Aires".⁶⁹

Además de esta reseña, relativamente corta, de la *España contemporánea*, en-

contramos sólo muy pocas referencias a Darío, y las que encontramos tratan su influencia en España y en Hispanoamérica, o la cuestión de su deuda a Francia. Unamuno sabía muy bien la diferencia de opinión que existía entre él y Darío respecto a la influencia francesa. Darío, en un prólogo a un libro por Manuel Ugarte, había escrito largamente refutando lo que Unamuno había dicho de lo dañoso que era la influencia francesa en un prólogo a un libro anterior de Ugarte. Unamuno reconoció las "razones de peso" que Darío había dado, pero prefería pasarlas por alto y esperar otra ocasión. Respecto a esta diferencia de opinión escribió: "En esto de la influencia francesa no podemos entendernos fácilmente él y yo".⁷⁰ En un pasaje posterior (1906),⁷¹ Unamuno mantenía que Darío era profundamente español, pues había vuelto al mester de clerecía para su reforma poética. En una de las cartas, Unamuno se refirió de nuevo al antagonismo que sentía hacia la torre de marfil y el "deshumanizarse" a que se arriesgó el poeta al encerrarse en ella. En este respecto, Darío, según Unamuno, había dañado a muchos artistas "sin quererlo ni proponérselo".⁷² Claro que éste era el Darío de *Azul* y de *Prosas Profanas*. Unamuno nunca reseñó *Cantos de vida y esperanza*, ni tampoco las obras posteriores de Darío, aunque, sin duda, sabía del cambio en la poesía dariana y la renuncia del nicaragüense, hasta cierto punto, a la torre de marfil, y su tratamiento en algunas poesías de los problemas eternos que tanto le preocupaban a Unamuno.

El mismo Darío sabía la diferencia que había entre su propia estética y la de Unamuno. Sin embargo, los dos artistas se entendían y se respetaban, aunque la verdadera apreciación de Unamuno se manifestó muy tarde, y en realidad lo dijo públicamente sólo después de la muerte de Darío. El retrato literario de Unamu-

64—*Loc. cit.*

65—*Ibid.*, págs. 118-119.

66—*Ibid.*, pág. 119.

67—*Loc. cit.*

68—*Loc. cit.*

69—*Loc. cit.*

70—*Ibid.*, (diciembre de 1902), Pág. 519.

71—Unamuno, *Algunas consideraciones*, pág. 99.

72—Unamuno, "Cartas", pág. 33.

no por Darío en sus *Semblanzas* es una de las apreciaciones más generosas y comprensivas que se hayan escrito, sobre todo por uno cuyas ideas eran tan distintas y un artista que había sufrido las indirectas críticas de Unamuno.

Esto no es renegar de mis viejas admiraciones ni cambiar el rumbo de mi personal estética... Todas las formas de belleza me interesan... las mandolinas no son toda la poesía.⁷³

Darío había escrito que los versos de Unamuno eran "demasiado cálidos",⁷⁴ y posiblemente en un momento de enfado Unamuno había contestado: "Prefiero esto a que sean demasiado gaseosos, a la americana".⁷⁵ Sin embargo, esto fue en 1901, y más tarde Darío empezó a apreciar la cualidad sólida de la poesía unamuniana. A pesar del hecho de que Darío se dio cuenta de que había sido víctima de algunas paradojas unamunianas, todavía podía dejar de lado cualquier resentimiento personal y llamarle a Unamuno "uno de los más nobles renovadores de ideas que haya hoy".⁷⁶ Para Darío, Unamuno era, sobre todo, el poeta, y en su poesía Darío apreciaba el desdén de lo superfluo, de lo frívolo y de la mera virtuosidad. Aun su técnica le agradaba, y sobre todo "sus efusiones, sus escapadas jaculatorias hacia lo sagrado de la eternidad".⁷⁷ Aunque algunos dirían que los versos del vasco eran demasiado pesados, Darío replicó que "también el hierro y el oro lo son".⁷⁸ Darío no le reprochó a Unamuno su antagonismo innato hacia los franceses, una actitud opuesta a los reproches de Unamuno; Darío entendía esta actitud, pues entendía el poema de Unamuno, que dice:

*Mira, amigo, cuando libres
al mundo tu pensamiento,
cuida que sea, ante todo,
denso, denso.*

73—Rubén Darío, *Semblanzas, Obras completas*, Biblioteca "Rubén Darío", (Avila, 1922), XV, pág. 32.

74—Unamuno, "Cartas", pág. 18.

75—*Loc. cit.*

76—Darío, *op. cit.*, pág. 25.

77—*Ibid.*, pág. 32.

78—*Loc. cit.*

Habíamos sugerido arriba que la apreciación de Unamuno por la poesía de Nervo y la de Darío seguían un desarrollo algo parecido. Al principio, en los dos había hallado faltas y en los dos se fijó en la influencia francesa, aunque en Darío creía que era más superficial que real. Unamuno encontró en ambos un sentimiento algo oriental, que creía ser una herencia verdaderamente americana. Unamuno no se sentía inhibido al escribir sobre Nervo aun después que se había establecido una relación personal. No tenemos ningún testimonio escrito por Unamuno del efecto de su reunión con Darío en 1909; sólo nos queda una nota de remordimiento: que ni Nervo ni Darío habían podido cumplir su promesa de visitarle en Salamanca. Se decía que su apreciación de Darío era tardía y, en realidad, sólo después de la muerte de éste se lo reprochó y le ofreció homenaje público. Sin embargo, en sus cartas a Darío muchas veces había expresado su admiración: "jamás se diría que no reconozco en usted a una de las fuerzas mentales que existen hoy, no en España, sino en el mundo".⁷⁹ Unamuno le había pedido a Darío, como se la había pedido a *Clarín*, "alguna palabra de benevolencia para mis esfuerzos de cultura", pues reconoció su influencia; también por la misma razón le rogó que "sea, pues, justo y bueno".⁸⁰ Se dio cuenta de que Darío tenía ideas nuevas que expresar y que había hecho más sutil nuestra comprensión poética. Llegó a apreciar el hecho de que Darío era un poeta que tenía que mirar por encima de las paredes que rodeaban su propia patria, como se había dado cuenta de que Nervo había tenido que mirar dentro de sí mismo más que a su tierra nativa. Esta apreciación de una estética cosmopolita, sin duda le era difícil, pero generalmente no rehusaba admiración cuando creía que los resultados merecían elogio. Apreciaba el hecho de que Darío había realizado uno de sus propios ideales, el ensanchamiento del

79—Chiraldó, *op. cit.*, pág. 30.

80—*Ibid.*, pág. 30.

castellano, y que nos había legado un horizonte nuevo, de naturaleza auditiva, que a su turno nos había enriquecido la vida.

Estas reseñas de Unamuno resumen sus ideas literarias, las cuales brotaban de su propia personalidad. Su propio "yo" le enseñó el valor del individuo en cada persona y el valor de lo propio de cada país. Por eso estaba en contra de toda clase de fórmula o "receta" literaria, pues prohibía el florecimiento del artista y el de una literatura nacional en un país. Estas consideraciones le hacían denunciar los modernistas con sus recetas y su prurito de universalización. Estaba en contra de la influencia francesa en la literatura hispanoamericana, porque no dejó crecer una verdadera literatura americana, y aunque servía de introductor al pensamiento europeo y dio confianza a los autores de estas repúblicas jóvenes, había que rechazarla al llegar a la madurez individual y nacional. En su actitud hacia la literatura francesa vemos otras razones por su desprecio. El racionalismo "frío" molestó la emoción de que Unamuno sentía necesidad. La sensualidad francesa era el opuesto de la pasión de los españoles; no era más que frialdad. Trató de entender el porqué del poder francés: la poca tradición americana que podía sostener a sus hijos, la transparencia de la literatura francesa, que ofrecía "papilla espiritual (que) no exige mucha masticación ni digestión laboriosa"; la alegría del vivir, su sensualidad, todo esto le atraía a los americanos, y por estas mismas razones nuestro crítico se sentía disgustado.

Todas estas actitudes ayudan a explicar su desprecio por los modernistas: las re-

cetas, las influencia francesa, el cosmopolitismo, el énfasis sobre la técnica. Y habría que añadir su paganismo. Para Unamuno, profesor de griego, la cultura helénica no tenía nada que ver con los faunos y sátiros modernistas: "Soy cristiano antipagano de corazón", escribió, y lo que le atraía de lo griego era exactamente lo que notaban los modernistas: la cualidad hondamente emocional, el hado, el poder casi primitivo de la literatura griega. Siempre Unamuno buscaba lo esencial, como lo había buscado en el cristianismo, y en ambos encontraba que los adornos, los rituales, eran lo superficial. Además, lamentaba la falta de preocupaciones religiosas en Sudamérica, una laguna que no podía llenar la poesía modernista.

Todo esto le impedía apreciar a los modernistas en general, y es aquí donde falla su criterio personal que le guiaba. Pero aun así, nos queda su crítica de modernistas individuales, que rivaliza con la de los críticos que se acercaban a ellos con criterios puramente estéticos. Como en las mejores obras de Unamuno, la emoción, lo personal, se conservan y hacen de algunas de estas reseñas verdaderas obras de literatura. *

* A la bibliografía citada en las notas de este trabajo, creo conveniente incorporar la de los que siguen. Todos ellos se refieren al tema tratado, y en su mayor parte son posteriores a la redacción del mismo: José Luis Cano: "Rubén y Unamuno", *Clavileño*, Madrid, núm. 23, abril 1953. Manuel García Blanco: "El escritor uruguayo Zorrilla de San Martín y Unamuno", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, núm. 58, octubre, 1954, págs. 39-57; "Rubén Darío y Unamuno", *Cultura Universitaria*, Caracas XLIII, mayo-junio, 1954, págs. 15 y 28; "La poesía gauchesca vista por don Miguel de Unamuno", *Primeras Jornadas de Lengua y Literatura Hispanoamericana*, Salamanca, *Acta Salamanticensis*, Filosofía y Letras, tomo X, 1956, págs. 177-193. Jerónimo Mallo: "Las relaciones personales y literarias entre Darío y Unamuno", *Revista Iberoamericana*, IX, 1945, págs. 61-72. José Luis Martín: "Unamuno y Darío", "Dos angustias en una", *Alma Latina*, San Juan de Puerto Rico, núm. 832, 1951, págs. 17-18; y Delfina Molina y Vedia de Bastianini: "Rubén Darío y Unamuno", *La Nación*, Buenos Aires. 11 de abril de 1948.

(De la revista *Bolivar*, de Bogotá, 1957)

JOSE SIMEON CAÑAS,

Libertador de los Esclavos en Centro América

Por ADOLFO RUBIO MELHADO

I

El 18 de febrero de 1767, vino al mundo en la ciudad de Zacatecoluca, uno de los más grandes hombres que han existido en la historia de la Humanidad: el Presbítero y Doctor don José Simeón Cañas y Villacorta, Libertador de los Esclavos en Centro América.

Fue el Padre Cañas, el tercer hijo varón del acaudalado matrimonio formado por los señores Don Pablo de Cañas y Doña Lucía de Villacorta, quienes invirtieron todos sus recursos económicos en la formación moral e intelectual de sus hijos, habiéndoles legado una educación y cultura sumamente esmeradas.

Como en aquella fecha lejana, no existían en Zacatecoluca escuelas, ni Insti-

tutos Nacionales ni colegios particulares, en la casa paterna impartieron al niño, débil y enfermizo, los primeros conocimientos, iniciando así la instrucción de quien con el transcurso del tiempo, llegaría a ser uno de los sacerdotes que más gloria habrían de dar al mundo católico. Comenzaba a formarse un ciudadano de excelsas virtudes humanitarias, un hábil político y un estadista de singular visión.

Vistas las dificultades en el país, en materia educativa, se trasladaron los esposos Cañas-Villacorta a la ciudad de Guatemala, con objeto de educar a sus prometedores vástagos: Pablo, Francisco Ignacio y José Simeón. Este último, después de coronar sus estudios secundarios en el Colegio Tridentino de la

Ascención de Nuestra Señora de Guatemala, inició sus disciplinas universitarias en Sagrada Teología, al tiempo que seguía su profesión sacerdotal.

Cuando José Simeón Cañas contaba 20 años de edad, en abril de 1787, obtuvo su Bachillerato en Filosofía; el 24 de octubre de 1790, el Arzobispo de Guatemala, Monseñor Cayetano Francos y Monroy, le confirió el Sacerdocio y el 17 de octubre de 1795, se doctoró en Teología.

Entre los cargos académicos que más se destacan en la trayectoria ilustre del Padre Cañas, figura el de Rector de la Real y Pontificia Universidad de San Carlos de Borromeo, el cual desempeñó de noviembre de 1802 a igual mes de 1803.

Después de resumir así, en breves líneas, la primera fase de la vida de un salvadoreño tan eximio, examinemos, aunque sea someramente, las condiciones políticas y so-



Pbro. Dr. JOSE SIMEON CAÑAS

ciales en que Centro América vivía por aquel entonces.

II

A principios del Siglo XIX, la humanidad atravesaba uno de sus más intensos períodos de agitación, y de manera principal, México, Centro y Sur América, en donde habían cundido las ideas renovadoras que acababan de derribar los privilegios que desde hacía centenares de años detentaban las clases reinantes en la Francia inmortal. Como reflejo de ese glorioso movimiento político-social, se había producido la emancipación de los Estados Unidos de Norte América.

Hasta Centro América había llegado el aliento independentista y, separando hasta donde es posible, los grupos patrióticos que intervinieron en nuestra transformación política, los cuatro máximos abanderados religiosos de la libertad centroamericana eran: los padres José Matías Delgado y Nicolás Aguilar, que conspiraban en San Salvador; y los padres Manuel Aguilar y José Simeón Cañas, en Guatemala.

Formando parte del núcleo inspirador, el Padre José Simeón Cañas, in-

tervino en el pronunciamiento del glorioso Primer Grito de Independencia en Centro América, dado el 5 de noviembre de 1811 en San Salvador, y permaneció en contacto con los jefes de los demás movimientos de Granada y de León (Nicaragua), de diciembre del mismo año; y con los de Belén, Guatemala, el año 1813; y de San Salvador, el 24 de enero de 1814. Patriótica gestión desempeñó también como miembro de la Junta Consultiva Provincial, que se instaló en Guatemala el 13 de julio de 1820 y que estaba integrada por el Padre José Matías Delgado, Licenciado Mariano Beltranena, Doctor José Valdez, Licenciado J. Antonio Rivera y Licenciado José Mariano Calderón.

Desde este puesto en la Junta Con-

sultiva Provincial, el Padre Cañas fomentó ideas renovadoras en los hombres que gobernaban, todo para provecho de la Patria Centroamericana. En el Capitán Gral. Don Carlos de Urrutia y Montoya, en el sucesor de éste, Don Gabino Gaínza, ejerció gran influencia y como dice el ilustre historiador salvadoreño, Don Víctor Jerez, grande es la parte que le corresponde al Padre Cañas en la proclamación de la Independencia de Centro América, pues su ilustrada opinión dio más brillo a los debates que se produjeron el 15 de septiembre de 1821 en el Palacio de los Capitanes Generales y que se plasmaron en el Acta emancipadora. También con su palabra convincente atenuó en gran medida la presión que ejercía la corona española sobre estos pueblos.

III

De todos es sabido, que a la firma del Acta de Independencia en Centroamérica, el 15 de septiembre de 1821, sucedieron hechos notables que ensombrecieron por momentos el panorama político de las provincias hermanas del Istmo.

Como un ejemplo, la desventurada intervención imperialista de Agustín de Iturbide, que amenazó anexar Centro América al Imperio que pretendía crear en México, conforme su proclamado Plan de Iguala.

Al instalarse en 1823, la Asamblea Nacional Constituyente de las Provincias Unidas del Centro de América, presidida por el Benemérito Padre de la Patria Centroamericana, Presbítero y Doctor José Matías Delgado, el Prócer

Cañas se encontraba allí como Diputado por Chimaltenango, actual departamento de la República de Guatemala, habiendo propugnado, como miembro de la Comisión Constituyente respectiva, que conoció del caso, por una declaratoria de independencia más categórica; y por obra suya y de los demás patricios que integraban aquella ilustre representación, se proclamó el 1º de julio de 1823, que las provincias que forman Centro América, "son libres e independientes de España, México y de cualquier otra potencia así del Antiguo como del Nuevo Mundo, y que no son ni deben ser patrimonio de persona ni de familia alguna".

La vida del Presbítero y Doctor José Simeón Cañas, desde su nacimiento

hasta su investidura académica y sacerdotal, refleja en todo momento un ejemplo de pureza y costumbres acrisoladas. Su intervención como Prócer de la Independencia Centroamericana, es, asimismo, indiscutible. Como redentor de nuestras clases oprimidas, se eleva

a niveles superiores, hasta consagrarlo como campeón de las libertades individuales, no pudiendo conferírsele otro galardón con mayor justicia, que el de Libertador de los Esclavos en Centro América.

IV

En nuestros días, y aunque es penoso decirlo, la esclavitud humana todavía existe, no obedeciendo en términos generales los principios que le daban vigencia durante las civilizaciones egipcia, griega y romana, por ejemplo, en donde los esclavos desempeñaban el papel de la máquina de nuestros días.

La esclavitud de hoy prevalece como sistema político y social en regímenes totalitarios; y en otros lugares del mundo con características comerciales o de servidumbre.

Antiguamente los esclavos eran reclutados por los vencedores entre los prisioneros de guerra más vigorosos, aumentando a veces con ellos su caudal militar y potencial humano. Esas civilizaciones se desarrollaron impulsadas por la esclavitud que era considerada como necesaria.

La esclavitud en Centro América, a la fecha en que se proclamó nuestra Independencia general y absoluta el 1º de julio de 1823, aun cuando no ofrecía las mismas monstruosas características que en el mundo antiguo, no por eso podía declarársele inexistente, pues la población indígena centroamericana en grado numérico importante y la de color en su totalidad, gemían bajo las pesadas cadenas; siendo fruto de la opre-

sión del fuerte sobre el débil, los esclavos centroamericanos, como sus antepasados, desempeñaban las faenas más duras, expuestos a arbitrarios tormentos, sin gozar ni del elemental derecho de propiedad puesto que ellos mismos eran propiedad de otro, ocurriendo esta circunstancia execrable de que el hijo del esclavo, nacía esclavo, no pudiendo recibir nada, sino en nombre de su amo y heredaba en nombre del dueño.

Tres siglos hacía que en España la esclavitud había sido abolida y, sin embargo, subsistía en numerosos casos, pues era la costumbre común en Europa. En América, los conquistadores reducían a la esclavitud a los pueblos conquistados, no obstante las ordenanzas reales. En el Nuevo Mundo, según Humboldt, había a principios del pasado Siglo XIX, más de 6 millones de esclavos, la mayoría en las Antillas en donde se había registrado más intensamente ese abominable comercio humano, con negros traídos de las colonias francesas del África Occidental, para trabajos en las plantaciones; en numerosos lugares, la población indígena había sido parcialmente exterminada, de manera especial en algunas islas del Caribe.

Pero, volviendo a nuestro tema central, el de la exaltación del Padre José Simeón Cañas, como Libertador de los Esclavos en Centro América, vale decir que su visión lo coloca entre los más destacados precursores de ese movimiento en favor de los derechos individuales de la humanidad. La moción que él presentó a la Magna Asamblea Constituyente, pidiendo la libertad de los esclavos centroamericanos, ha sido considerada como una de las declaraciones más elocuentes que figuran en la Historia, en favor de las clases desvalidas.

En lo que concierne a su calidad de precursor de la abolición de la esclavitud en el mundo, conviene recordar que gracias a la iniciativa suya, la esclavitud fue suprimida en Centro América, en abril de 1824, mientras otros países no dieron ese paso político trascendental, sino hasta mucho después: en 1833, en la India Inglesa; en 1848, en las Colonias Francesas; en 1865, en los Estados Unidos de Norte América; y en el Brasil, en 1888.

La Corona Española abolió la esclavitud en Cuba y Puerto Rico, hasta 1871, pudiendo, en consecuencia, reclamarse el más preciado galardón para nuestro Prócer por sus sentimientos humanitarios, los cuales encontraron el eco deseado en aquellos ilustres varones que integraron la Asamblea Nacional Constituyente, dando pruebas de su total identificación con una causa tan justa.

El texto de la moción presentada por el Padre Cañas, a la Asamblea Constituyente de aquella fecha, es el siguiente:

“Vengo arrastrándome y si estuviera agonizando, agonizante vendría por hacer una proposición benéfica a la humanidad desvalida. Con toda la energía con que debe un diputado promover los asuntos interesantes a la Patria pido que ante todas cosas y en la sesión del día, se declaren ciudadanos libres nuestros hermanos esclavos, dejando salvo el derecho de propiedad que legalmente prueben los poseedores de los que hayan comprado, y quedando para la inmediata discusión la creación del fondo de indemnización de los propietarios.

“Este es el orden que en justicia debe guardarse: una ley que la juzgo natural porque es justísima manda que el despojado sea ante todas cosas restituido a la posesión de sus bienes y no habiendo bien comparable con el de la libertad, ni propiedad más íntima que la de ella como que es el principio y origen de todas las que adquiere el hombre, parece con mayor justicia deben ser inmediatamente restituidos al uso íntegro de ella; todos saben que nuestros hermanos han sido violentamente despojados del inestimable don de su libertad, que gimen en la servidumbre suspirando por una mano benéfica que rompa la argolla y el virote de su esclavitud, nada pues será más glorioso a esta Augusta Asamblea, más grato a la Nación, ni más provechoso a nuestros hermanos que la pronta declaratoria de su libertad, la cual es tan notoria y justa que sin discusión y por general aclamación debe decretarse. La nación toda se ha declarado libre; lo deben también ser las partes que la componen. Este será el decreto que

eternizará la memoria de la justificación de la Asamblea en los corazones de esos infelices que de generación en generación bendecirán a sus libertadores; mas, para que no se piense que intento agraviar a ningún poseedor, desde luego, aunque me hallo pobre y andrajoso,

porque no me pagan en las cajas ni mis réditos ni las dietas, cedo con gusto cuanto por uno y otro título me deben estas Cajas Matrices, para dar principio al fondo de indemnización arriba dicho”.

VI

Tan memorable moción fue acogida por unanimidad por la Augusta Asamblea y se cumplió la profecía de que el mencionado decreto eternizaría la memoria de dicha Asamblea, habiéndose publicado por cuenta del Padre Cañas, el día 17 de abril de 1824, señalando entre otras cosas lo siguiente:

1º—Desde la publicación de esta ley, en cada pueblo, son libres los esclavos de uno y otro sexo y de cualquier edad que existan en algún punto de los Estados Federados del Centro de América, y en adelante, ninguno podrá nacer esclavo.

2º—Ninguna persona nacida, o conaturalizada en estos Estados, podrá tener a otra en esclavitud, por ningún título; ni traficár con esclavos dentro o fuera, quedando aquellos libres en el primer caso; y en uno y otro perderá el traficante los derechos de ciudadano.

3º—No se admitirá en estos Estados a ningún extranjero que se emplee en el enunziado tráfico.

4º—Se ratifica el contenido de las cédulas y órdenes del Gobierno Español, por las que se dispone que se hacen libres los esclavos, que de reinos extranjeros pasen a nuestros Estados, por recobrar su libertad, etc., etc. . .

Qué obra más hermosa legó el Pres-

bítero y Doctor José Simeón Cañas a la posteridad, pues desde la fecha del célebre Decreto, pasó Centro América a gozar plenamente de sus derechos colectivos e individuales.

Y cumplida su trascendental misión, el Prócer Cañas se retiró a residir a San Vicente, hasta donde llegó en 1838, la grave epidemia del cólera, que azotó las poblaciones de Cojutepeque, San Vicente y Zacatecoluca.

En San Vicente ocurrió la muerte del Padre Cañas.

El historiador nacional Jorge Lardé y Larín, relata con dramatismo, en su libro “José Simeón Cañas”, los últimos instantes del Prócer:

“Quisieron traerlo a San Salvador en un supremo intento de salvarle la vida; pero el gran libertador, sabía que el instante fatal llegaría pronto, indefectiblemente, y que Dios pondría en breve, término a su laboriosa vida y que la Madre Tierra abriría su regazo para transformar la levadura de su materia, mientras su nombre se escribiría, con letras de oro, en las páginas de la historia inmortal.

—“Gracias, contestó el venerable anciano, quiero morir en San Vicente. Quiero descansar al lado de mis mayores en la Iglesia del Pilar.

“Una leve mejoría hizo nacer las más halagadoras esperanzas. Mas, el mal seguía minando su débil estructura física. Un derrame cerebral o apoplejía, vino a liquidar su existencia, a poner coto a la agonía interminable. . .

“Y fué tan repentina la muerte, tan inesperada en aquellas horas, que “el accidente” dice su partida de defunción, no dió tiempo para que se administrara el viático.

“A los apestados no se les hacía hon-

ras fúnebres. Se les enterraba inmediatamente.

“Y tan pronto como murió el Libertador de los Esclavos Centroamericanos, sin boato ni pompa, —así como había vivido el Padre Cañas—, fue sepultado en una de las catacumbas de la Iglesia del Pilar que antepasados suyos erigieron para gloria de Dios y timbre de orgullo de la ciudad de San Vicente de Austria y Lorenzana.

“Era el 4 de marzo de 1838”.

VII

Tal es, a grandes rasgos, la trascendental misión que el Padre José Simeón Cañas vino a cumplir.

Varios movimientos cívicos ha habido con objeto de glorificar la vida y obra del prócer centroamericano, habiéndose emitido decretos ejecutivos y legislativos en El Salvador y Guatemala, rindiéndole tributo de admiración a su memoria. Se han erigido monumentos y fijado fechas para enaltecerlo.

El 28 de marzo de 1903, la Asamblea Legislativa de El Salvador, emitió un Decreto a moción del diputado Don José María Estupinián, por el Departamento de la Paz, por medio del cual se ordena la erección de “dos bustos del Presbítero Doctor José Simeón Cañas, que serán colocados, uno en la Avenida Independencia de esta capital y el otro, en el Parque de la ciudad de Zacatecoluca”.

El ex-Presidente Doctor Manuel Enrique Araujo, poco antes de su trágica muerte, estuvo en Zacatecoluca y allí emitió un Decreto, indicando:

1º—Erijase en esta población un mo-

numento consagrado a la memoria de tan esclarecido ciudadano como un testimonio de gratitud nacional.

2º—La colocación de la primera piedra del expresado monumento, se efectuará a las 10 de la mañana del 17 del corriente mes en la Plaza “José Simeón Cañas”.

Ese monumento se inauguró el 23 de agosto de 1914.

En 1923, Centenario de la Moción del Padre Cañas, se colocó en el sitio que ocupa el Casino “La Paz”, de Zacatecoluca, una placa conmemorativa por haber nacido en ese lugar el Padre Cañas. Y el 4 de febrero de 1938, un mes antes del Centenario de su muerte, el Poder Ejecutivo emitió otro Decreto declarando “Día de Conmemoración Nacional el 4 de Marzo”, y también se establecía que el Poder Ejecutivo procedería a cumplir el Decreto de 28 de marzo de 1903, en lo que se refiere al Busto del Padre Cañas en la capital.

El Gobierno de Guatemala, por acuerdo del ex-Presidente Jorge Ubico, se sumó a esta celebración.

Y, últimamente, por iniciativa del entonces Ministro del Interior, y ahora Presidente de la República, Teniente Coronel José María Lemus, la Asamblea Legislativa de 1954, con fecha 21 de noviembre, emitió un Decreto, señalando lo siguiente:

Art. 1º—Declárase días de Conmemoración Nacional, el 31 de diciembre y el 4 de marzo de cada año, denominándolos respectivamente "DÍA DE LA ABOLICION DE LA ESCLAVITUD EN CENTROAMERICA" y "DÍA DE LA MUERTE DEL EMANCIPADOR DE LOS ESCLAVOS, PRESBITERO DOCTOR JOSE SIMEON CAÑAS Y VILLACORTA", debiendo izarse en los edificios públicos de la República, el Pabellón Nacional.

Art. 2º—El Poder Ejecutivo en los Ramos del Interior y de Cultura, tomará las providencias necesarias a fin de dar mayor realce a las fechas mencionadas.

Art. 3º—Facúltase a la Municipalidad de Zacatecoluca, para que erija un Monumento a la Memoria del Libertador de los Esclavos Centroamericanos.

La misma Asamblea y también por gestión del entonces Ministro del Interior, Teniente Coronel Lemus, que así iniciaba su actual programa de exaltación de nuestros hombres ilustres, concedió a la mencionada localidad de Zacatecoluca, un subsidio, habiendo autorizado, posteriormente, una suma de ₡ 36.000.00, para proveerla de los recursos necesarios para la obra.

VIII

Era tan avanzado aquel paso del Padre Cañas, en el orden de los derechos humanos, que aún en pleno Siglo XX, sus ideas, las mismas de Bolívar y Lincoln, encuentran resistencia, pues aunque duela repetirlo, todavía hay esclavitud en diversas regiones del Africa, del Oriente Medio y de Asia.

Según cálculos actuales, no menos de 5 millones de hombres, mujeres y niños, son comprados y vendidos en los mercados públicos y clandestinos, estableciéndose el valor de cada uno, en función de sus habilidades, fuerza animal y resistencia a la muerte.

Sin embargo, las ideas reivindicadoras a las cuales nuestro Prócer José Simeón Cañas, dedicó su afanosa vida, triunfarán en toda su plenitud, no debiendo nosotros perder la esperanza de que progresivamente los derechos humanos, individuales y colectivos, irán cobrando cada vez mayor vigencia, hasta que llegue el día en que todos los hombres del mundo disfrutarán de aquellos inalienables principios, a los cuales, nuestro inmortal Prócer el Padre Cañas, ofrendó todos los momentos de su preclara e iluminada vida.

San Salvador, marzo 4 de 1958.

El Hombre y la Gente

MEDITACION DEL SALUDO

Por JOSE ORTEGA Y GASSET

Nuestro viaje hacia el descubrimiento de qué es en verdad la sociedad y lo social ha hecho crisis.

Recuérdese que nuestra trayectoria partió de la desconfianza que nos han inspirado los sociólogos porque ninguno de ellos se había detenido con la exigible morosidad a analizar los fenómenos de sociedad más elementales. Por otra parte, en nuestro derredor —libros, prensa, conversaciones— hallamos que se habla con la más ejemplar irresponsabilidad de nación, pueblo, Estado, ley, derecho, justicia social, etc., etc., sin que los habladores posean la menor noción precisa sobre nada de ello. En vista de lo cual queríamos averiguar, por nuestra cuenta, la posible verdad sobre esas realidades, y a este fin nos pareció obligado ponernos delante de las cosas mismas a que esos vocablos aluden, huyendo de todo lo que fuera ideas o interpretaciones de esas cosas, elaboradas por otros. Queremos recurrir de todas las ideas recibidas a las rea-

lidades mismas. Por eso tuvimos que retirarnos a aquella realidad que es la radical, precisamente en el sentido de que en ella tienen que aparecer, anunciarse o denunciarse todas las demás. Esa realidad radical es nuestra vida, la de cada cual.

En nuestra vida ha de manifestarse cuanto para nosotros pueda pretender ser realidad. El ámbito en que las realidades se manifiestan es lo que llamamos Mundo, nuestro mundo primordial, aquello en que cada cual vive y que, en consecuencia, es vivido por él y, al ser por él vivido, le es patente y sin misterio. Esto nos llevó a hacer un inventario de lo que en ese mundo hay, inventario enfocado al descubrimiento de realidades, cosas, hechos a que con precisión cupiera aplicar alguno de los imprecisos sentidos verbales de las palabras "social, socialidad, sociedad". Nuestra pesquisa procuró hacerse cargo de las grandes clases de algos, de cosas que hay patentes en

nuestro mundo, que integran nuestra circunstancia: minerales, plantas, animales y hombres. Sólo al encontrarnos con estos últimos y descubrir en ellos seres capaces de responder en su reacción a nuestra acción, con una amplitud y en un nivel de respuesta que igualase a nuestra capacidad de acción sobre ellos —capaces, por tanto, de correspondernos y reciprocarnos— nos pareció hallar una realidad que mereciese llamarse trato o relación social, socialidad.

Hemos dedicado varias lecciones a analizar en su más elemental, abstracta, y básica estructura lo que es la relación social, en la cual el hombre va apareciendo y precisándose frente al otro hombre y de ser el puro otro, el hombre desconocido, el individuo aún no identificado pasa a ser el individuo único—el tú y el yo.

Pero ahora caemos en la cuenta de algo que es constituyente de cuanto hemos llamado "relación social", siguiendo el valor verbal de estas palabras en la lengua vulgar y corriente, algo en que, de puro ser evidente no habíamos especialmente reparado o, lo que es igual, no nos habíamos formado una conciencia aparte y subrayada de ello, a saber: que todas esas acciones nuestras y todas esas reacciones de los otros en que la llamada "relación social" consiste, se originan en un individuo como tal, yo, por ejemplo, y van dirigidas a otros individuos como tal. Por tanto que la "relación social", según hasta ahora nos ha aparecido, es siempre una realidad formalmente inter-individual. Para el caso es indiferente que los dos individuos que reciprocen sean entre sí conocidos o desconocidos. Aun cuando el otro sea el más desconocido que quepa imaginar, mi acción hacia él anticipa, cuanto es posible, su eventual relación como individuo. Padres e hijos, hermanos, amantes, camaradas, maestro y discípulo, hombres de negocios entre sí, etcétera, son categorías diversas de esa relación inter-individual. Siempre se trata de dos hombres frente a frente,

cada uno de los cuales actúa desde su personal individualidad, es decir, por sí mismo y en vista de sus propios fines. En esa acción o serie de acciones vive el uno frente al otro —sea en pro, sea en contra— y por eso en ella ambos con-viven. La relación inter-individual es una realidad típica de vida humana, es la humana convivencia. Cada uno en esa acción emerge de la soledad radical que es primordialmente la vida humana y desde ella intenta llegar a la radical soledad del otro. Esto se produce en un plano de realidad ya segundo, conforme escrupulosamente hemos visto, pero que conserva el carácter fundamental de lo humano, a saber, que el hecho propia y estrictamente humano es un hecho siempre personal. El padre como el individuo que es, se dirige al hijo en tanto que es tal otro individuo personalísimo. El individuo enamorado se enamora por sí, es decir, en la autenticidad íntima de su persona, de una mujer que no es la mujer en general, ni la mujer cualquiera, sino ésta, precisamente esta mujer.

Nuestro minucioso análisis de estas relaciones sociales que ahora, una vez percibido su carácter más decisivo, llamamos "relaciones interindividuales" o con-vivencia, parecía haber agotado cuantas realidades hay en nuestro mundo que puedan pretender la denominación de sociales; esto ha acontecido a la mayor parte de los sociólogos, los cuales no han conseguido ni siquiera poner el pie en la auténtica sociología porque ya desde el umbral han confundido lo social con lo inter-individual, con lo que parezco anticipar que llamar a esto último "relación social", como hemos hecho hasta ahora siguiendo el uso vulgar del vocablo y acomodándome precisamente a la doctrina del más grande sociólogo reciente, Max Weber, era un puro error. Tenemos ahora que aprender de nuevo —y esta vez claramente— qué es lo social. Mas como se verá, para poder ver, captar con evidencia lo peregrino del fenómeno social era imprescindible toda la

anterior preparación, pues *lo social aparece, no como se ha creído hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual, sino por contraste con lo interindividual.*

La simple advertencia de lo que nos pasa cuando queremos atravesar la calle y el guardia ordena la circulación, con digno, y hasta, no por azar, hierático ademán, nos lo impide, nos pone en un brete, nos causa sobresalto y es como un latigazo de luz. Entonces nos decimos: aquí hay algo totalmente nuevo. Una realidad extrañísima en que hasta ahora no habíamos reparado. Más aún en que no se sabía —subrayo— debidamente reparado nunca hasta ahora, aunque parezca mentira, aunque sea tan clara y tan aparente como es, aunque no es tan envolvente y cotidiana. Cuando alguien la entrevió confusamente un instante, como le pasó al francés Durkheim, no acertó a analizarla y fue, sobre todo, incapaz de pensarla, de traducirla a conceptos y doctrina. Recomendando a quien conozca el pensamiento de Durkheim, que al sesgar mi análisis los dos o tres momentáneos puntos en que mi doctrina *parece como* si coincidiese con la suya, rechace esta sugestión, porque impediría del todo que entendiese mis conceptos. Aun en esos dos o tres instantes, repito, la similaridad es ilusoria y desorientadora. Ya se verá cómo mi percepción y mi análisis de los nuevos fenómenos que ahora van a ir saltando a nuestra vista, me llevan a una idea de lo social y de la sociedad, por tanto a una sociología la más estrictamente opuesta a la de Durkheim que cabe imaginar. La diferencia es tan grande que es tremenda, literalmente, porque la sociología de Durkheim es beata y la mía es, efectivamente, tremenda en el sentido de tremebunda.

Nuestra relación con el guardia de la circulación no se parece apenas a nada a lo que hasta ahora llamábamos "relación social". No es una relación de hombre a hombre, de individuo a individuo, es decir, de persona a perso-

na. El acto de intentar cruzar la calle nació —sí— de nuestra individualísima responsabilidad. Lo habíamos decidido nosotros por motivos de nuestra individual conveniencia. Eramos protagonistas de nuestra acción, y ésta, por tanto, una acción humana en el sentido normal que hasta ahora habíamos definido. En cambio, el acto en que el guardia nos prohíbe el paso no se origina espontáneamente en él, por motivos personales suyos, y no lo dedica a nosotros de hombre a hombre. En cuanto hombre e individuo, tal vez prefiriera el buen gendarme ser amable con nosotros y permitirnos la travesía, pero se encuentra con que no es él quien engendra sus actos; ha suspendido su vida personal, por tanto su vida estrictamente humana, y se ha transformado en un autómatas que se limita a ejecutar lo más mecánicamente posible actos ordenados en el reglamento de circulación. Si buscamos el protagonista generador y responsable de su acción somos transferidos, pues, a un reglamento, pero el reglamento no es sino expresión de una voluntad. ¿De quién es, en este caso, esa voluntad? ¿Quién quiere que yo no circule libremente? De aquí partía una serie de transferencias que como una serie de cangilones nos hacen desembocar en una entidad que efectivamente no es un hombre. Ésa entidad se llama Estado. Es el Estado quien me impide cruzar la calle a voluntad. Miro en torno, pero por ninguna parte descubro el Estado. En derredor mío sólo veo hombres que me consignan uno a otro: el gendarme al Director de Policía, éste al ministro del Interior, éste al Jefe de Estado y éste, últimamente, y ya sin remedio, otra vez al Estado. Pero, ¿quién o qué cosa es el Estado? ¿Dónde está el Estado? ¿Que nos lo enseñen! ¿Que nos lo hagan ver! ¡Vana pretensión la nuestra: el Estado no aparece sin más ni más! Está siempre oculto, no se sabe cómo ni dónde. Cuando nos parece que vamos a echarle mano, lo que nuestra mano palpa y tropieza es uno o varios

o muchos hombres. Vemos hombres que gobiernan en nombre de esa latente entidad Estado, es decir, que mandan y que operan jerarquizados transfiriéndonos de arriba abajo o de abajo arriba, del humilde gendarme al Jefe del Estado. Estado es una de las cosas que la lengua corriente designa como incuestionablemente sociables, acaso la más social de todas. La lengua es siempre fértil indicadora de realidades pero, bien entendido, nunca suficiente garantía. Todo vocablo nos muestra una cosa —esto es decir que nos la dice, nos la dice, nos la muestra ya interpretada, calificada. La lengua es ya por sí teoría— tal vez teoría siempre arcaica, momificada; en ciertos casos, vetustísima. Ya lo veremos. Pero el hecho es que toda palabra es una definición contracta y como embebida. Por eso al mostrarnos una cosa, indicárnosla, dirigirnos a ella —tal es la misión de la palabra—, el hombre de ciencia, y no sólo de palabras, debía decirse: ¡Veámos! Así en este caso: el Estado no me deja atravesar la calle a mi albedrío. ¡Demonio con el Estado! El Estado es una cosa social. ¡Veámosle! Pero la cuestión es que no le vemos: el Estado cosa social, se oculta siempre tras de hombres, tras de individuos humanos que no son ni pretenden ser sin más cosas sociales. Y como exactamente lo mismo nos va a acontecer con todas las cosas sociales que iremos encontrando, es menester que nos preparemos a ejercitar métodos de detective, ya que, en efecto, y por razones que en su hora veremos, la realidad social y todo lo que a ella estrictamente pertenece es esencialmente ocultativa, encubierta, subrepticia. Y aquí tenemos la causa, bien que ahora sólo enunciada y no esclarecida, de que la sociología sea la más reciente entre las ciencias de Humanidades y, claro está, la más retrasada y balbuciente.

Però aparte de la cosa social "Estado" que nos ha aparecido, a la vez, indicada y tapada por el gendarme, podemos rápidamente hacer salir de su habitual

trasconejamiento varias otras cosas sociales. Pues, si nos vestimos como nos vestimos, no es por ocurrencia propia nuestra ni en virtud de pura voluntad personal, sino porque se usa andar cubierto con una cierta forma de vestimenta y atuendo. Esa forma deja un cierto margen de elección a nuestro capricho, pero las líneas principales del indumento no son elegidas por nosotros, sino que nos vemos forzados a aceptarlas. También aquí alguien nos manda vestirnos de una cierta manera y no de otra, y tampoco aquí podemos capturar a quien nos lo manda. Nos vestimos así porque es uso. Ahora bien lo usual, lo acostumbrado, lo hacemos porque *se* hace. Pero ¿quién hace lo que se hace? Pues, la gente. Bien; pero ¿quién es la gente? Pues, *todos* y, a la vez *nadie determinado*; tampoco aquí encontramos ningún autor del uso, que lo haya querido y sea de su realidad, como uso, responsable. Nuestro ir y venir por la calle y nuestro vestir tienen esa extrañísima condición de que lo ejecutamos nosotros y, por tanto es un acto humano: pero al mismo tiempo no es *nuestro*, no somos sus sujetos agentes y protagonistas, sino que los decide, resuelve y hace en nosotros *Nadie* —ese nadie indeterminado— y, por lo tanto, es un acto inhumano. ¿Qué género de heteróclita realidad es ésta —aún más que heteróclita, formalmente contradictoria— que es a la vez, humana y no humana, es decir, inhumana? Mas, al fin y al cabo, atravesar o no atravesar la calle, vestirse son comportamientos nuestros externos. Pero resulta que, si hacemos un balance de las ideas u opiniones con las cuales y desde las cuales vivimos, hallamos con sorpresa que su mayor parte no ha sido pensada nunca por nosotros con plena y responsable evidencia, sino que las pensamos porque las hemos oído y las decimos porque se dicen. Aquí reaparece el impersonal *se* que significa, sí, *alguien*, pero con tal que no sea ningún individuo determinado. Este *se* de nuestra lengua es estupefaciente y mirífico: nombra un

alguien que no es nadie; como si dijéramos un hombre que no sea precisamente ni éste, ni ése, ni aquél, etcétera; por tanto, que sea ninguno. ¿Se entien- de esto? Espero que no porque es bastante difícil de entender. Me recuerda siempre el dandysmo —el dandysmo es siempre despectivo— de Baudelaire cuando alguien le preguntaba dónde le gustaría más vivir y respondía, negligente: “¡Ah, en cualquier parte! ¡En cualquier parte con tal que sea fuera del mundo!” Pues, parejamente, el *se* significa cualquier hombre con tal que no sea ninguno. En francés la cosa aparece aún más clara: por se dice emplea el “on dit”. El impersonal es aquí *on* —que como es sabido, no es sino la contracción y residuo de *homo*, hombre— de modo que explicando el sentido del “on dit” tenemos: un hombre que no es ningún hombre determinado, y como los hombres son siempre determinados —son éste, ése, aquél— un hombre que no sea un hombre. El título que la gramática da a este pronombre *se* es, frente a los pronombres personales, el de pronombre impersonal. Mas aquí tenemos un hombre impersonal —“on”, *se*— que hace lo que *se* hace y dice lo que *se* dice; por tanto, un hombre inhumano. Y lo grave cuando hacemos nosotros lo que se hace y decimos lo que se dice es que, entonces, el *se* ese hombre inhumano; ese ente extraño, contradictorio, lo llevamos nosotros dentro y lo somos.

Así es el innegable e incuestionable fenómeno: tal es la nueva realidad que hallamos ineludiblemente delante de nosotros. Ahora se trata de ver si somos capaces de entenderla, de concebirla con total y evidente transparencia. Lo que no es lícito es eludirla, negarla, porque es de sobra patente, no obstante su carácter escondido.

Para intentarlo conviene que sometamos a análisis un ejemplo de hecho social que me parece el más adecuado para permitirnos ingresar a fondo en toda la cuestión.

Cualquiera de nosotros va a casa de

alguien que es su conocido, donde sabe que va a encontrar reunidas diferentes personas también reunidas. Es indiferente cuál sea el motivo o pretexto general de la reunión, siempre que pertenezca al orden privado y no al oficial. Es una simple visita de santo, es un cock-tail, es una fiesta llamada de “sociedad”, es una reunión en que se va a tratar privadamente de un asunto cualquiera. Yo voy a esta reunión en virtud de un acto voluntario mío, movido por mi propia intención para hacer en ella algo que me interesa personalmente. Ese algo puede consistir en una acción o en una complicada serie de ellas. Tanto da para lo que ahora nos interesa lo uno como lo otro. Lo que importa es tener presente que todo eso que voy a hacer se me ha ocurrido a mí, procede de mi propia inspiración y tiene sentido para mí. Y aun si lo que voy a hacer es lo mismo que otros hayan hecho, el caso es que yo lo hago ahora por mi cuenta, originalmente o reoriginándolo en mí. Esos actos, pues, tienen los dos caracteres más salientes, específicos del comportamiento humano: nacen de mi voluntad, soy yo plenamente su autor y son para mí inteligibles, entiendo eso que hago, por qué y para qué lo hago.

Y ahora viene lo estupefaciente. ¿Qué es lo primero que hago, en casa de mi amigo, al entrar en el salón donde las personas están reunidas? ¿Cuál es mi acción inicial, la que antepongo a todas las demás, como una nota primera en la melodía de comportamientos que voy a desarrollar? Pues, algo estrambótico porque me sorprende ejecutando una operación que consiste en que me acerco a cada una de las personas presentes, le tomo la mano, la oprimo, la sacudo y luego la abandono. Esta acción por mí cumplida se llama *saludo*. Pero ¿es eso lo que he ido a hacer allí? ¿A oprimir y sacudir las manos de los demás y que opriman y sacudan la mía? No. Ese hacer no está en la lista de lo que yo, *por mi parte*, iba a hacer. No lo había premeditado.

No me interesa. No tengo empeño alguno en ejecutarlo. Tal vez, incluso, sea molesto. No es, pues, algo que proviene de mí aunque indudablemente lo hago, lo practico yo.

¿Qué será, pues, el saludo? Tan no me interesa que, en general, ni siquiera lo refiero individualmente a cada propietario de la mano que oprimo y lo mismo le pasa a él conmigo. Cuanto va dicho —y para ello va dicho— nos permite reconocer con plena claridad que ese acto del saludo no es una relación inter-individual o inter-humana aunque, en efecto, somos dos hombres, dos individuos quienes nos damos las manos. Alguien o algo X, que no somos ni el otro ni yo, sino que nos envuelve a ambos y está como sobre nosotros, es el sujeto creador y responsable de nuestro saludo. En éste sólo podrá haber de individual alguna mínima indentación o detalle sobrepuesto por mí a la línea general del saludo, algo, pues, que no es propiamente saludo, que deslizo en él como secretamente y que no aparece. Por ejemplo, el más o menos de opresión, el modo de atraer la mano, el ritmo al sacudirla, al retenerla, al soltarla. Y, en efecto, de hecho no oprimimos dos manos de una manera completamente igual. Pero ese leve componente de gesto emotivo, secreto, individual, no pertenece al saludo. Se trata pues, de un levisimo bordado que por mí cuenta añadido al cañamazo del saludo. El saludo es la forma rígida, en esquema siempre idéntica, notoria y habitual que consiste en tomar la mano ajena, oprimirla —no importa si mucho o poco— sacudirla un momento y abandonarla.

Lo que ahora estoy haciendo es procurar que no nos cuente nadie lo que es el saludo, sino, por el contrario, que cada uno se percate bien, por lo pronto, de lo que le pasa a él y sólo a él cuando saluda y este saludar le es un hecho patente, algo que vive, esto es, que le acontece con plena evidencia viviendo. Se trata de evitar hacer hipótesis, suposiciones, por plausibles que

parezcan y atenerse a contemplar estrictamente eso que al saludar nos pasa en tanto que nos pasa. Sólo este radical método puede defendernos del error.

Teniendo, pues, cada cual bien a la vista lo que le pasa cuando saluda, tomemos posesión intelectual de los caracteres más importantes que en ese nuestro acto se manifiestan con toda evidencia. 1º Es un acto que yo, ser humano, *ejecuto*. 2º Pero aunque lo *ejecuto* yo, no se me ha ocurrido a mí, no lo he inventado o pensado por mi cuenta, sino que lo copio o repito de los otros, de los demás, de la gente que lo hace. Viene a mí de fuera de mí, no es de origen individual mío, pero tampoco original de ningún individuo determinado. A todo otro individuo veo que le pasa lo mismo que a mí, que lo tomo de la gente, de que *se* hace. Por tanto, es un acto de origen extra-individual, ni mío ni tuyo ni de nadie determinado. 3º Pero, no sólo no soy yo ni eres tú el creador de este acto, no sólo es en nosotros pura repetición, sino que yo lo ejecuto por espontánea voluntad; es más, con frecuencia lo cumplo a regañadientes, y sospecho que a tí, que a todo tú, le pasa lo mismo. 4º Consecuencia de todo ello es que me encuentro yo, ser humano, ejecutando un acto al que faltan dos de los caracteres imprescindibles de toda acción estrictamente humana: originarse intelectualmente en el sujeto que lo hace y engendrarse en su voluntad. Por tanto, mucho más que a un comportamiento humano se parece a un movimiento mecánico, inhumano.

Pero ahora viene lo peor, pues resulta que a este hacer mío que es tomar y dar la mano, hacer que yo no he ido a hacer premeditadamente en la reunión, no sólo no se me ha ocurrido a mí ni proviene de mí querer, sino que, a pesar de lo elemental, simplísimo, frecuente, habitual, que es, *ni siquiera lo entiendo*. Yo no sé, en efecto, por qué lo primero que tengo que hacer al encontrar otros hombres algo conocidos es precisamente esta extraña operación

del sacudirles la mano. Se dirá, un poco apresuradamente, que no es así, que sé por qué lo hago pues sé que si no doy la mano a los demás, si no saludo, me tendrán por mal educado, desdenoso, presuntuoso, etc. Esto, sin duda, es cierto y ya veremos la decisiva importancia que tiene. Pero no confundamos las cosas porque aquí está toda la cuestión. Lo que sé, lo que entiendo es *que tengo que hacer eso*, pero no sé, no entiendo eso que tengo que hacer. Es inteligible, tiene sentido que el médico tome la mano del enfermo para palpar su temperatura y escrutar su pulso. Es inteligible, tiene sentido que yo detenga la mano que empuña un puñal dispuesto a partirme el corazón, pero el dar y tomar la mano en el saludo, en eso no encuentro finalidad ni sentido alguno. Y me lo confirma el hecho de que, si voy al Tibet, el prójimo tibetano, en ocasión idéntica, en vez de darme la mano, gira la cabeza de lado, se tira de una oreja y saca la lengua —complicada faena cuya finalidad y sentido distan mucho de serme translúcidos.

No nos ocupemos ahora en pasar la vista sobre las formas de saludo que han surgido en la historia, buena parte de las cuales se ejecutan todavía al presente. Ahora nos urge extraer con todo rigor de nuestro propio acto de saludar los caracteres que exhibe en cuanta acción que nosotros, seres humanos, ejercitamos. Ya habíamos subrayado dos. 1º Que no es una ocurrencia o invención del individuo que cada uno de nosotros es, sino que nos viene inventada ya fuera de nosotros, no sabemos por quién; es decir, no nacida en otro individuo determinado, sino que todos los individuos hoy vivientes se encuentran ya con ella, exactamente lo mismo que yo y que tú. Por tanto, que es una acción por nosotros cumplida, pero que no es nuestra, que tiene un origen anónimo, extraindividual. 2º Sobre ser extraindividual, su ejecución por nosotros no es voluntaria. Aceptamos hacerlo, pero no por deseo ni espontáneo querer. A esto viene a añá-

dirse el último carácter que acaba de revelárenos; 3º que eso que hacemos al saludar no lo entendemos; es para nosotros tan sin sentido y misterioso como pueda serlo el arcano más insondable de la naturaleza. Por tanto, es irracional.

Y ahora podemos invertir el orden de estos tres caracteres y decir: si no entendemos el acto saluatorio, mal puede habérsenos ocurrido a nosotros; pero, además, si no tiene sentido para nosotros, mal podemos quererlo hacer. Sólo se quiere hacer algo que nos sea inteligible. Por tanto es cosa clara que no sólo saludamos sin saber lo que hacemos al dar la mano en el saludo —por tanto, inhumanamente—, sino que, en consecuencia, lo hacemos sin quererlo, contra nuestra voluntad, gana o gusto. Es, pues, una acción, sobre ininteligible, involuntaria, a veces contravoluntaria, nuevo carácter de inhumanidad.

Mas lo que no se hace a gusto, se hace a disgusto y lo que se hace a disgusto se hace a la fuerza o forzado. Y, en efecto, el saludar es un hacer que hacemos a la fuerza, no muy diversamente de cómo el que se cae de un segundo piso hace ese su caer a la fuerza; se entiende, a la fuerza de gravedad. Ya se verá cómo las prontas objeciones a estas últimas palabras mías que parecen obvias son mucho menos certeras de lo que al pronto se puede pensar.

Bien conozco que el amante gusta de saludar a la amada; bien recuerdo que toda la Vita Nuova y, por allí se dice, la vida entera de Dante gira en torno al afán de un saludo; bien sé que el enamorado aprovecha fraudulentamente la ocasión de saludar para estremecerse haciendo sentir a la piel de su mano el calor de la piel de otra mano. Pero ese placer no es placer del saludo —que no es ningún placer— sino que es, por el contrario, un fraude que le hacemos padecer, un abuso del uso que es el saludo. Pues no sé bien por qué muestra el amor siempre la fértil inspiración fraudulenta y se comporta como alerta contrabandista que no des-

perdicia ocasión. Y ese mismo enamorado se da perfecta cuenta de que el saludo no es esa delicia ya que, de sólo, la delicia de palpar la mano querida le cuesta tener que oprimir la de otros varios o muchos, entre ellas no pocas enfadosamente sudorosas. Para él también el hecho de saludar es una operación que se hace a la fuerza.

Bien, pero ¿quién nos fuerza? La respuesta es indudable: el uso. Bien, pero ¿quién es ese uso que tiene fuerza para forzarnos? ¿Quién es ese atleta forzado del uso?

No podemos evitar el habérnoslas cara a cara con este nuevo problema. Necesitábamos averiguar lo que es el uso y siguiendo nuestro estilo vamos a hacerlo a fondo, porque aunque se juzgue inverosímil, nadie se ha tomado hasta ahora ese trabajo. Nosotros mismos, al hacer el inventario de las realidades que integran nuestro contorno y nuestro mundo, hemos estado a punto de no percibir esta nueva realidad. Y el hecho es que no hay realidad más abundante y omnipresente en nuestro derredor. Pues no es sólo el uso estatal de no dejarnos atravesar la calle y los innumerables otros comportamientos a que el Estado nos obliga, ni son sólo las normas en el vestir que del contorno nos vienen impuestas, sino que en la relación más puramente inter-individual, entre la madre y el hijo, por ejemplo, o entre el amante y la amada, el uso se intercala, ya que para

entenderse no tienen más remedio que usar un lenguaje, y una lengua no es sino un inmenso sistema de usos verbales, un gigantesco repertorio de vocablos usados y de formas sintácticas estereotipadas. Desde que nacemos, la lengua nos es impuesta y enseñada al oír nosotros el *decir* de la gente, que es, por lo pronto, eso —lengua. Pero como vocablos y formas sintácticas llevan siempre significación, idea, opinión, el decir de la gente es a la vez, un sistema de opiniones que la gente tiene, de "opiniones públicas", es el inmenso conjunto de la opinión pública que nos penetra y se insufla en nosotros, casi nos llena por dentro y sin cesar nos oprime desde fuera.

Resulta, pues, que vivimos, desde que vemos la luz, sumergidos en un océano de usos, que éstos son la primera y más fuerte realidad con que nos encontramos: son *sensu stricto* nuestro contorno o mundo social, son la sociedad en que vivimos. Al través de ese mundo social o de usos, vemos el mundo de los hombres y de las cosas, vemos el Universo.

Merece, pues, la pena que intentemos aclararnos plenamente qué es el uso, cómo se forma, qué es lo que le pasa cuando cae en desuso y en qué consiste esa contravención del uso que solemos llamar abuso.

Mas para que esta investigación nos resulte evidente debemos hacerla analizando un uso concreto y ninguno me parece tan a propósito como el saludo.

EL HOMBRE Y LA GENTE

El Lugar de la Teoría de la Vida Social en la Filosofía de Ortega

Por JULIAN MARIAS

Acaba de aparecer en las librerías españolas el primer volumen de las Obras Inéditas de José Ortega y Gasset: *El Hombre y la Gente*. Este libro, tantas veces anunciado, el “mamotreto sociológico” que durante tantos años había preparado, cuya publicación había demorado hasta poderle dar esa última mano de perfección, ha escapado al final a esta voluntad de su autor, no ha podido salir, completo, redondo y pulido, de su mano. Los últimos capítulos proyectados no llegaron a ser escritos; y este volumen debería terminar con la tradicional fórmula melancólica: *reliquia desidevantur*.

Pero después de lamentar lo que falta, hay que reflexionar sobre lo que ha quedado, sobre lo que nos trae este primer libro póstumo de Ortega. Se ha publicado en 1957, en el centenario de la muerte de Auguste Comte, fundador de la sociología; a los cien años justos adquiere esta disciplina lo que le faltaba aún: tras de su fundación, su fundamentación, quiero decir, su radicación en el

ámbito de la realidad y, por consiguiente, su puesto riguroso en la teoría de ella.

Los escritos de Ortega se deberían tomar siempre como *icebergs*: sólo muestran un diez por ciento de su realidad. Ortega, durante toda su vida, escribió estudios ocasionales, circunstanciales, sobre temas concretos, poniendo en juego para cada uno de ellos la totalidad de su pensamiento filosófico, que no se manifestaba sino en la estricta medida imprescindible para la intelección. Todos ellos respondían a un nivel, el de la *teoría* estricta, desde el cual consideraba las diversas realidades. Si se mira bien, se tiene la impresión de que Ortega poseyó desde fecha muy temprana las raíces de lo que había de ser su sistema filosófico: una visión de lo real, una aprehensión e interpretación de la realidad entera, que correspondía a su punto de vista, a la perspectiva concreta, histórica y personal, en que estaba situado —incluyendo en la situación, claro está, su vocación, el proyecto originario en que consistía—; una

visión que a lo largo de más de medio siglo de meditación había de dilatarse con su vida misma, el único instrumento capaz de dar razón de la realidad, *instrumentum reddendae rationis*. Ambos aspectos, la posesión del núcleo de ese sistema filosófico y la incesante dilatación e incremento de éste al hilo de su vida, son partes inseparables del contenido de ese mismo pensamiento y condiciones inexorables para su comprensión.

En los escritos más maduros, sobre todo en los que la bajamar de la muerte de Ortega ha dejado como varados en la playa, el torso de ese sistema va emergiendo y mostrando su perfil y configuración. Ahora podemos acercarnos y reconocer lo que estaba sustentando y justificando plenamente lo que ya conocíamos, la masa total del *iceberg* cuya cima tan sólo emergía sobre las olas.

La preocupación de Ortega por la realidad social arranca de sus primeros escritos. En el primero de todos ellos —el artículo “Glosas”, publicado en *Vida Nueva* el 1º de diciembre de 1902, cuando su autor tenía diecinueve años—, aparecen los términos “creencia”, “masa” y “gente”, junto a los conceptos de “perspectiva”, “sinceridad” y “vida”, hasta llegar a preguntarse si “¿es posible salirse de la vida?” En *Vieja y nueva política* (1914) se encuentran ya casi todas las ideas sociológicas de Ortega: *generaciones*, entendidas no como unos cuantos *individuos*, sino igualmente como las *muchedumbres coetáneas*; la exigencia de autenticidad: que cada generación sea *fiel a sí misma*; la distinción entre *idea* y la *realidad de subsuelo* que constituye una época, la *opinión verdadera e íntima* de una parte de la sociedad, es decir, lo que después había de llamar *creencias*; la noción del *fondo insobornable*; los *usos*, emparejados con los *abusos* y juzgados más importantes que éstos; la famosa contraposición entre la *España oficial* y

la *España vital*; el programa de hacer una *España vertebrada* y de pie; la idea de las *masas*, polarmente contrapuestas a la de las *minorías directoras*; la preocupación por el *intervencionismo del Estado* y por el *nacionalismo*, y el anuncio de la *crisis de la ideología política* en toda Europa.¹

Y, con todo, su libro más famoso, *La rebelión de las masas*, no ha sido casi nunca plena y rectamente entendido, porque ha faltado la comprensión de su “lugar teórico” en el pensamiento de Ortega, su radicación dentro del sistema de su filosofía. Hace ya varios años que, al pedirseme en algunas Universidades americanas una conferencia sobre Ortega, y en particular sobre este libro, el más leído de los suyos (304.000 ejemplares en alemán, hasta ahora para dar un solo dato), elegí este tema: “The philosophic background of Ortega’s *Revolt of the Masses*”. Para ver esto basta con leer las palabras con que termina. Al suscitar la “gran cuestión”: ¿qué insuficiencias radicales padece la cultura europea moderna?, única explicación suficiente del fenómeno histórico-social estudiado en el libro, Ortega, agregaba: “Mas esa gran cuestión tiene que permanecer fuera de estas páginas, porque es excesiva. Obligaría a desarroliar con plenitud la *doctrina sobre la vida humana* que, como un contrapunto, queda entrelazada, insinuada, musitada en ellas. Tal vez pronto pueda ser gritada”. Esto se decía en 1930. Durante bastante tiempo, Ortega habló de una segunda parte de *La rebelión de las masas*, que se titularía *Veinte años después*. Han sido menester veintisiete —*habent sua fata libelli*— para que la sociología de Ortega aparezca acompañada de la doctrina de la vida humana que le da sentido y plena justificación. Esto es lo que significa, sobre todo, *El hombre y la gente*.

La rebelión de las masas no era sino un capítulo —particularmente importan-

1.— Véase mi artículo “Vieja y nueva política: el origen de la sociología de Ortega” (*La Nación*, Buenos Aires, 1957).

te y de singular relieve histórico en su fecha— de la sociología de Ortega. Ahora bien, para Ortega, sociología no quería decir un centón de conocimientos empíricos o de construcciones ideológicas, sino la *teoría* de la sociedad, el conocimiento teórico de lo que la sociedad es. Y muchas veces insistió —así en el primer capítulo de *El hombre y la gente*, publicado en 1939 con el título *Ensimismamiento y alteración*— en que “los libros de sociología no dicen nada claro sobre qué es lo social, sobre qué es la sociedad”; sus autores “ni siquiera han intentado un poco en serio ponerse ellos mismos en claro sobre los fenómenos elementales en que el hecho social consiste”. Comte, el fundador de la sociología, lo hace con más de cinco mil páginas: “entre todas ellas no encontraremos líneas bastantes para llenar una página que se ocupe de decirnos lo que Augusto Comte entiende por *sociedad*”. Los *Principios de Sociología*, de Spencer, el libro en que esta ciencia —o “pseudociencia”, agrega Ortega— celebra su primer triunfo sobre el horizonte intelectual, tiene unas 2.500 páginas. “No creo —añade— que lleguen a 50 las líneas dedicadas a preguntarse el autor qué cosa sean esas extrañas realidades, las sociedades, de que la obesa publicación se ocupa”. En *Las dos fuentes de la moral y la religión*, de Bergson, “se esconde un tratado de sociología de 350 páginas, donde no hay una sola línea en que el autor nos diga formalmente qué son esas sociedades sobre las cuales especula”.

Sociología, decía antes, es para Ortega teoría de la sociedad. Esto quiere decir teoría de la vida colectiva, de la vida social. Pero éste es precisamente el problema: no podemos entender esto si no estamos en claro de qué quiere decir “vida”. La teoría de la “vida” colectiva no es sino un capítulo de la teoría general de la vida humana, la cual es, por lo pronto, *la mía*, es decir, vida individual o personal, hasta el punto de que es problemático en qué sentido puede llamarse vida a la que no lo sea —como la colectiva o la histórica—, y de ahí las comillas

que acabo de usar. Si queremos hacer sociología, si pretendemos saber *qué es* la sociedad, tenemos que preguntarnos por la “vida” colectiva o social, y esto nos remite a la teoría de la vida humana —a esa *doctrina sobre la vida humana* nombrada al final de *La rebelión de las masas*—, la cual no es ni más ni menos que la metafísica. Este es el tema de *El hombre y la gente*, y así debe leerse si no se quiere que todo el enorme esfuerzo intelectual que Ortega hizo para realizarlo sea penas de amor perdidas.

En 1934-35, Ortega dirigió en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid —dentro de su cátedra de Metafísica, no lo olvidemos—, un seminario sobre “Estructura de la vida histórica y social”, en el que participamos muy contadas personas. Desde 1939, ya con este título “El hombre y la gente”, Ortega dio en cursos diversos exposiciones de sus ideas capitales sobre este tema: en Buenos Aires, en Madrid, Munich, Hamburgo y Berna. En forma más extensa, en el Instituto de Humanidades, de Madrid, durante el curso 1949-50. En el verano de este año, al hacer en San Sebastián una “abreviatura” de nuestros cursos del Instituto de Humanidades, Ortega me encargó que, además de la del mío sobre generaciones, hiciera la del suyo sobre “El hombre y la gente”. En esta “condensación” tuve especial cuidado en subrayar el carácter filosófico del curso, su radicación en la metafísica de Ortega, entendida como teoría de la realidad radical que es nuestra vida, porque muchas veces tuve la impresión de la extremada facilidad con que esto se echaba en olvido, y con ello lo más valioso y original de toda la doctrina. Acumulo todas estas advertencias para recordar al lector de *El hombre y la gente* que este tratado de sociología —si vale la expresión— tiene su raíz en la exposición de la metafísica de Ortega, con que se inicia. En rigor, bastaría con reparar en la dualidad encerrada en su título: no se trata sólo de la gente, sino, primero, del hombre.

El capítulo primero de este libro, publi-

cado hace muchos años, es bien conocido. De cierto modo resume y recapitula la obra entera. Prefiero insistir ahora en la "segunda salida" que Ortega hace para plantear el problema, bajo el epígrafe "La vida personal". Se trata de encontrar un tipo de hechos que constituyan una realidad irreductible a ninguna otra y que merezcan ser llamados "fenómenos sociales". Para Ortega, el sentido de esta operación es claro —constituye el método general de su filosofía—: derivarlos, radicalarlos; es decir, retroceder a un orden de realidad última y radical que "no deje por debajo de sí ninguna otra", sino que, al contrario, todas las demás tengan que aparecer sobre ella, que es la básica. Es la distinción —central en el pensamiento orteguiano— entre la realidad *radical* y las realidades *radicalas*, que arraigan o tienen su raíz, que se constituyen o aparecen, en aquélla. Esta operación inicial mide el grado de radicalismo con que Ortega plantea el problema sociológico.

Esa realidad radical es la vida humana, en el sentido concreto que esta palabra tiene cuando funciona en la expresión *mi vida* —la de cada cual—. Cuando algunas veces he insistido en qué realidad radical no quiere decir la única ni la más importante, sino simplemente lo que significa: aquella en que radican las demás, incluso aunque puedan ser superiores a ella y trascender de ella, se ha afirmado en ocasiones que esa era mi interpretación personal de la noción "realidad radical", pero que era muy dudoso que en la mente de Ortega pudiera haber realidad superior a la vida humana, tal vez ni siquiera *otra* que ella. Conviene subrayar que en este texto, el más maduro del pensamiento orteguiano, se dice literalmente: "Al llamarla "realidad radical" no significa que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz —de aquí, radical— de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tiene, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presen-

tes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida. Es, pues, esta realidad radical —mi vida— tan poco egoísta, tan nada "solipsista" que es por esencia el área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés. Dios mismo, para sernos Dios, tiene que arreglárselas para denunciarnos su existencia, y por eso fulmina en el Sinaí, se pone a arder en la retama al borde del camino y azota a los cambistas en el atrio del templo y navega sobre Gólgotas de tres palos, como las fragatas" (págs. 63-64).

De ahí parte Ortega, de esa realidad radical —mi vida— en la cual tendrá que radicar, aparecer o manifestarle la sociedad. Toda la primera parte de este libro es metafísica estricta, teoría de la vida humana. El lector atento podrá ver con claridad total en estas páginas lo que Ortega con frecuencia insinuó y otros hemos dicho taxativamente muchas veces: que se trata de algo bien distinto del existencialismo, en ocasiones opuesto. Para Ortega, por cierto, "existir" significa asomar, brotar, surgir; sugiere que sea originariamente un vocablo de lucha y beligerancia que designa "la situación vital en que súbitamente aparece, se muestra o hace aparente, entre nosotros, como brotando del suelo, un enemigo que nos cierra el paso con energía, esto es, nos resiste y se afirma o hace firme a sí mismo ante y contra nosotros. En el existir va incluido el resistir y, por tanto, el afirmarse el existente si nosotros pretendemos suprimirlo, anularlo o tomarlo como irreal. Por eso lo existente o surgente es realidad, ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no, *está ahí*, *ex-iste* re-siste. Una arbitrariedad terminológica que raya en lo intolerable ha querido desde hace unos años emplear los vocablos "existir" y "existencia" con un sentido abstruso e incontrolable que es precisamente inverso del que por sí la palabra milenaria porta y dice. Algunos quieren hoy designar así el modo de ser

del hombre, pero el hombre, que es siempre yo —el yo que es cada cual—, es lo único que no existe, sino que *vive* o es viviendo. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, las que *existen*, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida” (p.64).

La cosa no es sorprendente, y procede, no sólo de consideraciones teóricas, sino de lo que, según Ortega, importa más que la filosofía: nuestra sensación cósmica. Al acabar la Meditación preliminar de sus *Meditaciones del Quijote*, al iniciar la madurez de su filosofía, hablaba Ortega de “una emoción telúrica” que se filtraba en su ánimo: su corazón estaba “lleno de asombro y de ternura por lo maravilloso que es el mundo” (O.C., I, 364). De esta “sensación cósmica” ha nacido la filosofía de Ortega. ¿No podía preverse que ésta tendría poco que ver con aquella otra nacida de un temple para el cual todo lo real “está de más” (“*de trop*”) y suscita la náusea?

Nò voy a seguir aquí paso a paso la teoría metafísica que Ortega expone en *El hombre y la gente*; primero, porque en lo que se refiere a sus líneas generales lo he hecho ya en otros lugares, y las innovaciones de este libro tendrían que ser discutidas con otra precisión y otra holgura que las que permite esta nota: segundo, porque sólo quiero señalar en estas páginas apresuradas la “localización” o radicación de la sociedad en la realidad, y, por tanto, de la sociología en el sistema filosófico de Ortega. Sólo insistiré, pues, en los puntos que derechamente nos lleven a ello.

La vida humana, por ser intransferible, esencialmente es *soledad*, radical soledad (p. 69). Pero, Ortega, aclara: “No quiero en modo alguno insinuar que yo sea la única cosa que existe.” La realidad radical “no es solamente yo, ni es el hombre, sino la vida, su vida” (p. 70). Y, después de subrayar su apartamiento total del idealismo, de Descartes, de Kant, Schelling, Hegel, y más aún del realismo de Aristóteles, y Santo Tomás, agrega:

“La soledad radical de la vida humana, el ser del hombre, no consiste, pues, en que no haya realmente más que él. Todo lo contrario: hay nada menos que el universo con todo su contenido. Hay, pues, infinitas cosas, pero —¡ahí está!— en medio de ellas el Hombre, en su realidad radical, está sólo; sólo *con* ellas, y, como entre esas cosas están los otros seres humanos, está sólo *con* ellos” (p. 71).

Quedarse solo es quedarse solo de los demás. Y lo más humano, lo propiamente humano, es esa radical soledad, no la “unicidad”, sino la soledad con y de los otros. “Nuestra Señora de la Soledad —escribe Ortega— es la Virgen que se queda *sola* de Jesús, que lo han matado, y el sermón en la semana de Pasión que se llama el sermón de la soledad, medita sobre la más dolorida palabra de Cristo: *Eli, Eli / lamna sabachani —Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?*— “Dios mío, Dios mío, / ¿por qué me has abandonado? / ¿Por qué me has dejado solo de ti?” Es la expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre —de aceptar lo más radicalmente humano que es su radical soledad. Al lado de eso la lanzada del centurión Longinos no tiene tanta significación... También en Homero un centurión da una lanzada a Afrodita, hace manar su deliciosa sangre de hembra olímpica y la hace correr gimiendo al padre Júpiter, como cualquier damisela *well-to-do*. No, no: Cristo fue hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó solo —*sabachani* (p. 72-73).

El tema de la soledad domina todo este libro en que se pone —por fin— en claro qué es la sociedad y qué es la gente. “Sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad” —dice Ortega, y en seguida veremos hasta dónde lo lleva esto—. Pero, añade: “Desde ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en su ansia, no menos radical, de compañía” (p. 73). La amistad, sobre todo el amor, son intentos de superar la soledad, de canjear dos soledades. A la soledad que somos le

pertenecen todas las cosas del universo que componen nuestro contorno, circunstancia o mundo; y todo eso es siempre *lo otro*, lo de fuera, lo forastero, que nos oprime, comprime y reprime: el mundo. “Vemos, pues, que frente a toda filosofía idealista y solipsista, que nuestra vida pone en idéntico valor de realidad estos dos términos: el alguien, el X, el Hombre que vive y el mundo, contorno o circunstancia *en que* tiene, quiera o no, que vivir. En ese mundo, contorno o circunstancia es donde necesitamos buscar una realidad que con todo rigor, diferenciándose de todas las demás, podamos y debamos llamar “social” (p.73-74).

El tema de este libro consistirá en mostrar lo que pasa al hombre en y con esa realidad *social*. Más aún: Ortega mostrará que la vida es un pseudo-hacer, porque justamente estamos en un mundo de interpretaciones irresponsables de *los demás*, de *la gente*, y que sólo podemos tener vida auténtica cuando nos retraemos a nuestra vida como *radical soledad*. Las dos ópticas que Ortega usa en todo este estudio son: la que tenemos como miembros de la *sociedad* y la que alcanzamos cuando nos *retiramos* a nuestra soledad. Y esa retirada es lo que se conoce con el nombre —amanerado, ridículo y confusionario, comenta Ortega —de *filosofía*. “La filosofía es retirada, *anábasis*, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de uno mismo ante sí mismo” (p. 218). Por esto, puede añadir, la filosofía no es una ciencia, sino una indecencia, poner a las cosas y a mí mismo desnudos, en lo que puramente son y soy. “La filosofía es la verdad, la terrible y desolada, solitaria verdad de las cosas”. Y al llegar aquí, rizando el rizo, Ortega vuelve a tomar el tema con que en 1914 inició su filosofía: la idea de la verdad como *alétheia*.² Y lo lleva a una radicalidad de conexiones que da a este pasaje una abismática hondu-

ra acaso inesperada: “Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el vocablo griego para designar la verdad —*a-letheia, alétheiein*—, decir, desnudar. En cuanto a la voz latina y nuestra —*veritas, verum*, verdad— debió provenir de una raíz indoeuropea —*ver*— que significó “decir” —de ahí *ver-bum*—palabra—, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir; en suma, el juramento. Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo en esa nuestra relación con la realidad que consiste en decirla, esto es, en decir lo que es realmente, Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es nunca un tercero, porque su presencia está hecha de esencial ausencia; Dios es el que es presente precisamente como ausente, es el inmenso ausente que en todo presente brilla —brilla por su ausencia—, y su papel en ese citarlo como testigo que es el juramento, consiste en dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra, finja ni oculte; y el no haber nada entre ellas y nosotros, esa es la verdad” (p. 128-129).

Ortega inicia su estudio con un análisis de la *vida personal*: no nos la hemos dado a nosotros, nos la encontramos cuando nos encontramos a nosotros mismos. Tenemos que ser en un ámbito preciso, en una circunstancia determinada. Dentro de ese mundo tenemos que elegir, pero el mundo no lo elegimos. La vida nos es disparada a quemarropa y tenemos que vivir en *este mundo*, éste de ahora. Para ello, tenemos que *hacer* algo, instante tras instante; la vida es *que-hacer*; por eso es permanente encrucijada y constante perplejidad. El hombre es por fuerza libre, está condenado —forzando la expresión— a ser libre: la vieja doctrina de Ortega, que ha repetido toda la filosofía de los últimos decenios. El mundo o circunstancia consiste por lo pronto en “puras referencias de utilidad

2.—Véase mi comentario al pasaje correspondiente en *Meditaciones del Quijote. Comentario de Julián Marías*, (Biblioteca de Cultura Básica de la Universidad de Puerto Rico. Revista de Occidente, Madrid, 1957).

hacia mí". Todo en el mundo es un *algo para* o un *algo en contra* de nuestros fines. Es decir, las cosas son primariamente *prágmata*, asuntos, importancias. En suma, "la vida es siempre personal, circunstancial, intransferible y responsable" (p. 33). La consecuencia —decisiva para el tema de este libro— es que "*Sólo es humano lo que, al hacerlo, lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo*".

Al partir, dice Ortega, de la vida como realidad radical, saltamos más allá de la milenaria disputa entre idealistas y realistas. Hombre y Mundo son igualmente reales, no menos primariamente uno que otro. "El mundo es la maraña de asuntos o importancias en que el Hombre está, quiera o no, enredado, y el Hombre es el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y está obligado sin remedio a que todo eso le importe. La razón de ellos es que la vida se importa a sí misma, más aún, no consiste últimamente sino en importarse a sí misma, y en este sentido deberíamos decir con toda formalidad terminológica que la vida es lo importante" (p. 86).

Ortega tiene que hacer a continuación un penetrante análisis de la estructura de "nuestro" mundo, uno de los capítulos decisivos de la metafísica de la razón vital, que reclama un comentario minucioso. Este análisis, partiendo de la corporeidad del hombre, muestra que es nuestro cuerpo quien hace que sean cuerpos todos los demás y, por tanto, que lo sea el mundo. El hombre es "alguien que está en su cuerpo", y en este sentido —sólo en este sentido— es su cuerpo. Por eso, el hombre es espacial, está en un sitio, consignado a un *aquí*. "Y al tener el mundo, con todas las cosas dentro, que *serme* desde *aquí*, se convierte automáticamente en una perspectiva" (p. 101): otra tesis de 1914 y aun de 1910³. Esto lleva a Ortega a la teoría de la general "localización" —hasta Dios es el "Padre

nuestro que estás en los cielos"— y, sobre todo, de los "campos pragmáticos", de los "lados de la vida". Nuestra relación pragmática con las cosas, aun siendo corporal, no es material, sino dinámica. "En nuestro mundo vital no hay nada material: mi cuerpo no es una materia ni lo son las cosas que con él chocan. Aquél y éstas, diríamos para simplificar, son puro choque y, por tanto, puro dinamismo" (p. 108).

En este contexto va a acometer Ortega la empresa de derivar de la vida humana —soledad radical— la aparición del "otro". De la relación con la piedra, que no responde, a través del animal, que de alguna manera responde, para quien yo también existo y, en algún grado, *coexisto* con él, llega a la aparición del OTRO, el hombre, que co-existe conmigo, que me recíproca —es "el recíprocante", en quien me parece de algún modo una intimidad—. Pero hay que hacer constar que el otro no es un accidente que me sobrevenga, sino que es un atributo original de mi vida. Es decir, que, aunque el hombre sea *soledad* como su verdad última, no aparece en ella, sino "en la socialidad como el Otro, alternando con el Uno, como el recíprocante" (p. 133).

Toda esta *co-existencia*, esta *convivencia* y *nostridad* acontece en el ámbito de la vida individual, que al ser de varios es *inter-individual*. La derivación del "nosotros" . . . , el "tú" y el "yo", la breve —y deliciosa— excursión hacia "ella", son capítulos de análisis de la vida humana cuyo contenido sólo podría mostrarse en muchas páginas de comentario. La crítica de la doctrina de Husserl acerca de la aparición del Otro es esencial para comprender la conexión y la diferencia entre la filosofía fenomenológica y la metafísica de la razón vital. La conclusión mínima que aquí hay que retener es que no es cierto que el *tú* sea un *alter ego*, sino al revés: el *yo* aparece como un *alter tu*. "El *ego* concreto nace como *alter tu*, posterior a los *tús*, entre ellos —no en la vida como realidad radical y radical soledad, sino en ese plano de realidad se-

3.—Véase mi citado comentario a las *Meditaciones del Quijote*.

gunda que es la convivencia” (p. 201).

Pero lo decisivo es, desde el punto de vista de la sociología, que *todavía* no ha aparecido nada que sea sociedad. El descubrimiento capital de la sociología de Ortega —que muchas veces he subrayado, y que en este libro aparece con plena perfección expositiva—, es la distinción entre lo *interindividual* y lo *social*, el haber caído en la cuenta de que no hay sólo vida individual (la del hombre solo) y vida social o colectiva (la de los varios o muchos hombres en convivencia), sino que ésta es por lo pronto también individual, inter-individual. Es decir, que la aparición del Otro y las relaciones de convivencia con él no me arrancan a la esfera de la vida individual, no muestran una categoría de fenómenos *irreducibles* —es lo que íbamos buscando— que reclamen llamarse *sociales*. Si no hubiera más que esas realidades de convivencia interindividual, “resultaría que “lo social”, la “sociedad” no sería una realidad peculiar y en rigor no *habría sociedad*” (p. 205). En el capítulo VIII, “De pronto, aparece la gente”, comienza la *sociología*. Todo lo anterior ha sido su derivación, la *radicación* en el área o ámbito de la realidad radical que es nuestra vida —la de cada cual, la mía, la tuya, la de él o la de ella— de esa realidad *radicada* que es “lo social”. Es decir, esa forma de vida —en cierto sentido impropia, no plenamente humana— a la cual se puede llamar “*vida social*”.

Ortega descubre lo social en el fenómeno de los *usos*. El uso es lo que *se hace, se dice, se piensa, se opina*. El guardia que nos impide cruzar la calle no nos impide el paso como una roca; no se trata de un hecho físico; pero tampoco es la acción plenamente humana del amigo que nos lleva a hablar aparte con él. Es una acción “humana”, pero de la cual no es propiamente autor, de la que no es estrictamente responsable. ¿Quién es el

sujeto de ese “prohibir”? Ni el hombre guardia, ni el hombre alcalde, ni el hombre Jefe del Estado. Más bien el Estado, es decir, la sociedad, la colectividad. El sujeto de los usos, el sujeto de lo que *se hace, es la gente*, y de ahí su carácter imperacual. Por esto, la colectividad, la sociedad, la gente, son *desalmadas*. “La *colectividad* es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado” (p. 208). “¿Será, entonces —se pregunta Ortega—, la sociedad una realidad peculiar intermedia entre el hombre y la naturaleza, ni lo uno ni lo otro, pero un poco lo uno y un mucho lo otro? ¿Será la sociedad una cuasi naturaleza y como ella, algo ciego, mecánico, sonámbulo, irracional, brutal, desalmado, lo contrario del espíritu, y sin embargo, precisamente por eso, útil y necesaria para el hombre? ¿Pero ello mismo —lo social, la sociedad—, no hombre ni hombres, sino algo así como naturaleza, como materia, como *mundo*? ¿Resultará, a la postre, que viene, por fin, a tener formal sentido el nombre que desde siempre se le ha dado informalmente de “*Mundo Social*?” (p. 209).

Aquí empieza en sentido estricto la sociología de Ortega. Su contenido reclama —y con urgencia— un comentario adecuado. No quiero ni entrar en él. Ni tampoco he querido detenerme en los descubrimientos metafísicos —algunos de primer orden— que este libro encierra. No sería posible precisarlos sin entrar en discusiones que nos llevarían demasiado lejos, a las cuestiones últimas de la filosofía. Lo único que me interesaba ahora, como antes advertí, era apuntar el sentido —yo diría el “argumento”— de *El hombre y la gente*; si se quiere, explicar su título —nada más—. Con otras palabras, mostrar que consiste —dando todo su valor a las tres palabras— en una *teoría de la vida social*.

Luz en el Prisma

DON JOAQUIN GARCIA MONGE, APOSTOL AMERICANO

Por FRANCISCO HERNANDEZ URBINA

Desde la primera vez que conversé con don Joaquín, aquilaté definitivamente la reciedumbre de su personalidad.

Su exposición metódica y diáfana, su pensamiento penetrante y sólido y su actitud generosa y constructiva, inñmediatamente me justificaron la razón de su prestigio continental.

Con ese acento serenamente lúcido y familiar, propio de los grandes espíritus, don Joaquín suele exponer sus puntos de vista, especialmente sobre los problemas americanos, llegando a conclusiones que constituyen verdaderos capítulos de cultura humanista.

Al analizar las posiciones teóricas en que descansa la actual etapa histórica de los pueblos américo-

latinos, no encuentra la causa para cimentar la necesidad de liquidar la tradición, como lo proclaman algunos sectores de intelectuales y profesionistas. Y al considerar que ese absurdo cada vez ensancha su esfera de acción, el maestro se apresura a explicar, que tradición no es sinónimo de anacronismo, ni tampoco simboliza el aspecto negativo de una sociedad. Que por el contrario, la tradición es el testimonio efectivo de los pueblos y los siglos; el fermento indispensable para la emulación y progreso de la humanidad, y la plena vigencia de los principios morales y de los valores eternos de la sociedad y la Historia.

Amparado en estas conclusiones, y como es un hombre esencialmen-

te objetivo, piensa que nunca como hoy tuvieron tanta significación las ideas por ejemplo de Liendo y Gaicochea, de Cecilio del Valle, de González Víquez, de Sarmiento y de otros perínclitos ciudadanos de América, por cuanto aún respiran bondad y honda preocupación por realizar el mayor bienestar a la generalidad.

Como se ve, el pensamiento de don Joaquín es positivamente constructivo, sin dejar de traslucir su polémica actitud contra quienes, al auto-apellidarse "innovadores", en verdad no van más allá de ser los representantes de la decadencia cultural de algunos de nuestros países.

Al referirse a la educación nacional, rememora los beneficios que ayer hiciera Brenes Mesén —a quien injustamente el olvido quiere sepultar—, declarando, que por la universalidad y lógica de los principios que norman la reforma realizada por aquel ilustre mentor, bien merecería volver hacia ella para reeducar, con criterio realista y moderno, la juventud costarricense.

Con ocasión de algunos brotes literarios y poéticos, aparecidos en el país, Don Joaquín multiplica su actividad y su entusiasmo para difundirlos en el ámbito americano, en afán de comprobar, que con todo y las deformaciones intelectuales ya anotadas, Costa Rica no es —en las doradas y altas manifestaciones del espíritu— una unidad de proporciones simplemente matemáticas, una especie de apar-

to muerto: sino otro de los auténticos motores culturales de América. De aquí que, aunque se haya decretado contra él algo así como "el ostracismo a la manera ateniense", o aislamiento forzado, su capacidad de trabajo y su patriotismo cada día le robustecen su envidiable pedestal.

La política, que él entiende como la única ciencia capaz de dar una concepción precisa y multidimensional de la vida de los pueblos, o como visión certera del futuro —aristotélicamente hablando—, la ve desquiciarse en América, y paralizarse en su propia estructura en Europa, ante el desconcertante y profuso surgimiento de falsos Apóstoles de Ares, y de corrientes y fuerzas regresivas. Pero como el maestro es genuinamente liberal y demócrata, cree fundadamente en el poder de los pueblos y en la severidad de la Historia.

Centinela insobornable de los tesoros eternos de la cultura, don Joaquín hace patente, desde su retiro... , los errores psicológicos de quienes a estas alturas piensan de rodillas, como si no supieran que así sólo se piensa mal, según la marmórea frase de Renán. Y frente a estas situaciones —facetas borrosas en el avance de nuestro tiempo— el ciudadano maestro yergue su respetable figura, esgrime su serena inteligencia y su razonamiento visionario, para dejar constancia definitiva de su reproche y de su inconformidad.

Don Joaquín repudia la posición de las mentalidades claudicantes o

calculadoramente pasivas; condena las divagaciones hipotéticas; desprecia con altivez a los predicadores de insubstantialidades y rechaza la intolerancia. Por eso, cuando hasta él llegan los débiles ecos de la dignidad humana amenazada, alza su tonante voz, para exigir la vigencia y el respeto al hombre y al pueblo. Esto completa las dimensiones de su apostólica figura, y por ello, cuanto más pronto mejor, deberá realizarse el reconocimiento continental que intelectuales de selección acordaron unánimemente hacerle, según consta en las actas de las históricas sesiones del Congreso Martiano celebrado en La Habana, el año de 1953.

Conociendo la crítica situación en que alborean y se desarrollan los artistas, en estos países, no escatima medios para que no se malogren sus producciones, ya sea folletizándolas o publicándolas en Repertorio Americano. No creo que haya sido otro el motivo que asistiera al gran Luis Alberto Sánchez, para que dijera que don Joaquín era "el mejor telegrafista de América", por su constante atención en el señalamiento de autores y novedades literarias del Continente. Esta actitud, que él realiza con suma devoción, tiene una explicación: la total ausencia de elementos coordinadores de cultura, a lo largo de América. . .

Sin que yo me hubiera propuesto llevar la conversación hasta un nuevo punto, sin embargo, por la fecundidad de la misma, quise saber qué afirmaba don Joaquín, res-

pecto de si ya es posible hablar de la existencia de una Filosofía Americana, específicamente americana; habiéndose concretado a expresar, que pensadores de la estatura de don Francisco Romero, Vasconcelos, Vaz Ferreira, Zea y otros, ya había dado principio a examinar los testimonios, los expedientes de nuestra cultura integral, para resolver tan imperiosa necesidad.

Obsérvese la respuesta: es parca y prudente. La sabiduría descansará siempre en estos dos pilares.

Lo cierto es que en la actualidad tal vez no se pueda decir más. Se trata, ni más ni menos, que de establecer la calidad y originalidad de un pensamiento, de un sistema de conocimiento; de valorizar un modo de vida singular por su naturaleza y universal por sus proyecciones. Y no simplemente de recordar la presencia de filósofos americanos, o de expositores de escuelas, doctrinas y sistemas filosóficos de otras latitudes. Claro que ojalá del examen aludido surja la conclusión de que en vista de las especulaciones realmente lógicas y accesibles; el clima o espíritu filosófico reinante; el modo de reaccionar frente a los sacudimientos históricos y las eminentes creaciones artísticas —que como floraciones de nuestra cultura flotan en América y en el mundo— sea posible hablar de la existencia de una filosofía netamente americana; esto es, de un modo de pensar y hacer ajustado íntima y absolutamente a nuestra conformación general y que refleje estrictamente nuestra realidad.

Si alguien desea conocer dónde nació don Joaquín, que visite el pueblo de Desamparados. Allí jugó cuando niño, y también recibió parte del balsámico e inspirador hálito de la juventud. Y si acaso no hubiera en ese pueblo quién recordara su origen y desconociera su obra, bastaría con alzar la vista y leer el nombre del apóstol en el frontispicio de una preciosa y amplia escuela, que corazones generosos construyeron en el mencionado lugar.

Más aún: si todavía queda alguien que no haya reparado en la

labor dilatada y fecunda del ex-Ministro de Educación Pública, ex-Director de la Escuela Normal y Profesor de Estado graduado en la Benemérita Universidad de Chile, que preste atención al clamor que vibra en el Continente, proclamando sus altas virtudes; o que se informe en Repertorio Americano, vocero antológico que define para siempre al maestro, don Joaquín García Monge, como uno de los cerebros de mayor capacidad analítica y selectiva de nuestro Continente.

Cartago, Costa Rica.

EL PENSAMIENTO DE DEWEY Y SU SENTIDO AMERICANO

Por JORGE MAÑACH

Transcrito de *Cuadernos de Divulgación Cultural*, Comisión Nacional Cubana de la Unesco N° 9.

I

Los que solemos participar en la comunidad veraniega docente de Middlebury, allá en las colinas de Vermont, gustamos de ir alguna que otra vez a Burlington, que es una de las principales ciudades del Estado. Esto no es decir mucho, porque Vermont no tiene grandes ciudades, sino grandes pueblos, y para eso, sólo unos pocos, y todos más o menos por el estilo. Invariablemente consisten en un pequeño centro de trajines y curiosidades, que se deslía en largas calles tranquilas, silenciosas, sombreadas de altos y esbeltos olmos, bajo cuyo verdor estival se entrevén, de trecho en trecho, las manchas claras de las casas de madera, pudorosamente recatadas, y alguna que otra agresiva estación de gasolina.

La gente que habita estos pueblos de la Nueva Inglaterra es gente austera, taciturna, de cierta rústica simplicidad, y dotada a veces, no siempre, de eso que los americanos llaman el humor seco. Todo

lo humano en realidad es allí un poco seco y, por tanto, desilusionado. La imaginación es escasa, y como la imaginación es la madre de la poesía y del pecado, en estos pueblos no se sueña mucho ni se tuerce alegremente la conducta. El pecado, cuando ocurre, es como en el drama de O'Neill, el deseo brutal bajo los olmos —cosa de instinto reprimido y de soledad del alma, venganza de la naturaleza contra la disciplina puritánica.

En Burlington suele uno ver, a la caída de la tarde o en las mañanas dominicales, sentado tal vez a la puerta de la botica que vende de todo, un viejo que fuma en silencio su pipa. No habla con nadie sino por monosílabos. Tiene seco el semblante, pero no exento de benignidad. Por detrás de las gafas, caídas sobre la nariz, el viejo escruta a los forasteros —sobre todo si son hispanoparlantes de la Escuela, gente por lo común algo estruendosa— y los automóviles que pasan. Me parece es-

tar viendo a ese viejo que pinto. Con su cara larga, su bigote ancho y ralo, sus canas partidas sobre la frente, era la viva imagen de John Dewey —y a veces yo me preguntaba si no sería el filósofo mismo, que andaba de vacaciones en su pueblo natal.

Pues fue en Burlington donde vino al mundo John Dewey el año 59, el mismo, por cierto, en que publicó Darwin *El origen de las especies*, lo cual pudo muy bien ser un cruce de signos. A los veinte años se había ido al sur, y estudiaba en John Hopkins. Dicen que allí el presidente de la Universidad le aconsejó broncamente que no fuese tan libresco, que saliera a conocer a la gente; y también cuentan que no prestó atención al consejo, porque ya tenía resuelto ser filósofo. Pero eso debe ser una simplificación excesiva. Lo cierto es que Dewey se trasladó, ya graduado, al centro de los Estados Unidos y enseñó en las universidades de Minnesota, de Michigan, de Chicago.

Este era ya un ambiente muy distinto. Era, no el mundo cerrado y solitario de Vermont, impregnado de la tradición puritánica, ni el ámbito también un poco excluyente, por señorial y resentido, del Sur; sino el que solemos asociar a lo más característicamente norteamericano: un mundo abierto, de vastas planicies y anchos horizontes, inmerso todavía entonces en el misterio de lo crudamente natural y primitivo, pero lleno ya, en las ciudades, de espíritu acometedor y de actividad implacable: el mundo que habían conquistado los pioneros, empujando sin cesar la frontera, luchando contra la Naturaleza hasta domeñarla. Allí Dewey se vio obligado a tratar gente, como su rector de John Hopkins quería y a desentenderse un poco de los libros para estudiar los resortes y mecanismos de la acción humana.

Ponderemos esa formación primera de Dewey en las dos grandes corrientes de la cultura norteamericana: el puritanismo y el pionerismo, o espíritu de frontera. Por un lado, una tradición rígida y seca, pero al cabo sustentadora de las creencias trascendentes y de los valores del espíritu, y celosa de la libertad moral y social para

mantenerlos; del otro, una tradición enteramente mundana, energética, desentendida de toda norma y que no fuese la del impulso dominador, de todo valor que no fuese el del éxito práctico. En la medida en que admitamos —con el propio Dewey— la influencia de la formación y de la cultura ambiente sobre el pensamiento, esa doble impregnación permite ya columbrar a qué cruce de intereses, al parecer inconciliables, había de verse sujeta la meditación del filósofo.

También fue doble su formación en el aspecto académico. Por la época en que Dewey resolvió hacerse filósofo, el esfuerzo de la alta cultura en los Estados Unidos estaba aún dominado por un complejo colonial. Heredero natural de las tendencias sajonas, el espíritu de los pioneros filosóficos se sentía, sin embargo, impulsado a desentenderse de la tradición inglesa por una especie de resentimiento, tal vez político, y por el menosprecio usual de lo que nos es familiar. Casi desde los comienzos del siglo pasado los americanos ávidos de saber entendían que habían de buscar magisterio más bien en la cultura continental europea, y particularmente en la alemana. Si Emerson se prendaba de Carlyle, era más por lo que éste tenía de cálido que de flemático hasta en el gusto de los temas históricos; era por su romanticismo más que por su utilitarismo, y en el orden filosófico, por la orientación germánica de su pensamiento. El trascendentalismo venía a ser una especie de idealismo alemán cruzado de eticismo inglés y de practicismo yanqui. No podía renunciar enteramente a la vocación de la sangre ni a los requerimientos de una sociedad en construcción.

Este conflicto entre lo contemplado como magistral, como culturalmente prestigioso, y lo sentido como urgente y necesario, prevaleció por mucho tiempo. En la época de la formación filosófica de Dewey, lo natural era que la filosofía americana en ciernes se adscribiera a la gran corriente empírica y moralista del pensamiento inglés y eso era lo que en realidad el alma les pedía a los aprendi-

ces de filósofo; pero, de hecho, lo que resultaba preferido y casi de rigor era que los futuros profesores de filosofía se fuesen a disciplinar en las universidades alemanas, todavía en buena parte dominadas por el pensamiento de Hegel.

Dewey no fue a Alemania; pero si contrajo a Hegel, lo cual es como decir el idealismo llevado a sus consecuencias extremas. Para el filósofo de Stuttgart, la matriz del saber es la conciencia. Al cabo de un proceso dialéctico en que ésta va resolviendo las contradicciones consigo misma y con la Naturaleza, llega a alcanzar la Unidad absoluta. Plenamente desarrollada, la Idea absorbe entonces la Realidad; es ya la Realidad misma: todo lo real es racional, y todo lo racional es real. Jamás se había llevado tan lejos el dogmatismo, es decir, la confianza del filósofo en su capacidad para penetrar, por medio del solo pensamiento, en la intimidad misma del Ser.

No se pasa en balde por la particular soberbia hegeliana, en que la Idea acaba por legislarlo todo. Lo que de Hegel quedó en Dewey es mucho más de lo que suele suponerse. Quedó, por lo pronto, una concepción dinámica y procesal de la Realidad, que ya en la mañana remota del pensamiento griego Heráclito había dejado contrapuesta a la concepción estática y esencialista de Parménides; quedó también —como ha observado Bréhier— el afán por la unificación del conocimiento. Para Dewey, como para Hegel, “la incomodidad del pensamiento contemporáneo” se debe a “la oposición de la idea y lo real, del espíritu y de la naturaleza, que se expresa, por ejemplo, en las jurisdicciones irreductibles del historiador y del matemático, del moralista y el ingeniero”. Esa incomodidad, ese conflicto había que suprimirlo. Dinamicidad en la concepción de lo real, unidad en la idea del conocimiento son las dos huellas profundas en Dewey del gran absolutista prusiano.

Pero las huellas no tendrían en Dewey un sesgo metafísico. Los pasos especulativos de Hegel se habían perdido ante aquella misma cueva oscura del Idealismo

absoluto donde había visto alojarse a Fichte y a Schelling. También su idealismo resultó ser una noche en que todos los gatos eran pardos. No desembocaba en una claridad mayor, sino en una confusión de lo espiritual y lo objetivo, al amparo de la cual toda existencia, por el hecho de serlo, quedaba peligrosamente convalidada. El filósofo de la dinamicidad había así llegado a ser el teorizador del conservatismo prusiano. A Dewey, nacido en tierra de aventura y libertad, esa conclusión tenía que repugnarle, poniéndole sobre la pista de la soberbia originaria. Por otra parte, si la concepción hegeliana de un mundo de valores absolutos, ajustados a las apetencias del espíritu, tenía que halagar la conciencia puritánica de Dewey, en cambio violentaba demasiado la evidencia, patente del espíritu de frontera, de que el mundo, tal como se da en la experiencia, no es primariamente un hecho benigno, sino brutal, una realidad a conquistar por la voluntad y sus intereses.

La primera conclusión a que Dewey se vio conducido fue que la filosofía de Hegel, y como ella todas las filosofías dogmáticas, estaban fracasadas. Este fracaso se evidenciaba en su propio desacuerdo mutuo. Lo hacía patente también la ineficacia aclaradora de todos estos sistemas. Andando el tiempo, Dewey había de escribir:

“Un modo excelente de poner a prueba el valor de cualquier filosofía que se nos ofrezca es preguntarnos: ¿lleva a conclusiones que, aplicadas a nuestra común experiencia y a sus predicamentos, les da sentido, los ilumina, hace más fructuosas nuestras relaciones con ellos? ¿O, por el contrario, torna las cosas de la experiencia más opacas de lo que eran, privándolas, en nombre de una supuesta “realidad”, hasta de la significación que antes tenían? ¿Rinde esa filosofía el enriquecimiento y aumento de poder que los resultados de la ciencia física proveen cuando se aplican a lo cotidiano, o, a la inversa, se convierte en misterio el que las cosas cotidianas sean lo que son, y hasta que sean en absoluto?...”

Estas palabras de *Experiencie and Nature* resumen los pensamientos fundamentales que en Dewey se abrieron paso con relativa brusquedad encaminándolo hacia un nuevo positivismo. Declaran, en efecto, el criterio del éxito, del resultado satisfactorio; el criterio de la experiencia, el criterio de lo científico como conocimiento ejemplar.

Esto último se destacaba irresistiblemente en el siglo XIX. Frente al fracaso de la filosofía metafísica para dar satisfacción, afirmábase cada vez más la eficacia aclaradora de la investigación científica. ¿A qué se debía esencialmente esa diferencia de rendimiento? ¿Qué había en la actitud mental del filósofo tradicional dogmático y en su concepción de la realidad que llevase aparejada aquella frustración, tan escandalosa ante el éxito del hombre de ciencia?

Lo que había, por lo pronto, es que el filósofo se empeñaba en buscar “esencias”, verdades absolutas, eternas, sobre las cuales pudiera descansar para una explicación definitiva de la realidad y de la conducta del hombre en ella. La especulación se suponía con aptitud para decir la última palabra, y no sobre la experiencia, que era lo común a todos los hombres sino acerca de lo que está en el fondo o por encima de ella: acerca de lo metafísico y trascendente. Por el hecho de no sentirse segura más que en lo radicalmente estable, la mente filosófica tradicional tendía a atribuirle a la realidad esa misma fijeza. El conocimiento no sería todo lo absoluto que pretendía ser si no contemplaba como única forma genuina de existencia un ser radicalmente inmovible, aprehendido por una conciencia también sustantiva y eterna, por un alma capaz de concepciones universales y definitivas. De esa doble preunción resultó que la filosofía dogmática desdeñara la Naturaleza, porque ésta se mostraba como el reino precisamente de lo condicionado e inestable; y también que hiciese de la conciencia humana algo fijo y permanente por debajo del mero fluir de las percepciones sensibles, desdeñando por tanto, como subalterno e inse-

guro, el conocimiento que de ellas resultaba. De esta manera, sobre un método desdeñoso de la pura experiencia, se alzaba una metafísica cargada de meras presunciones sobre la última realidad.

Frente a esa soberbia estéril del filósofo dogmático, acusábase la humildad fecunda del saber científico. Sin embargo, la ciencia era ciencia de lo físico, investigación del mundo cambiante. ¿No dejaba esto entrever la legitimidad de una paradoja: que el único conocimiento seguro era precisamente el de lo inseguro? ¿que el conocimiento no debía interpretarse como aprehensión definitiva de una realidad estable, sino como entendimiento de la conciencia con esa variabilidad, y no para descubrir esencia alguna, sino más bien las existencias inmediatas y sus modos de variación? ¿No había que atenerse, más rigurosamente de como lo había hecho Hegel, a la evidencia de que *toda* la realidad que conocemos es, efectivamente, cambio?

Dije antes que tal vez fue un signo propicio el que Dewey naciese el mismo año de la publicación del *Origen de las especies* de Darwin. Por la época de su madurez, la tesis de esa obra se tenía por uno de los descubrimientos más incontrovertibles de la ciencia. A examinar la influencia de la doctrina evolucionista sobre la filosofía, dedicó Dewey uno de sus primeros libros. En él quedó ya definitivamente adscrito a la convicción de que todo lo que podemos conocer de la Realidad, es decir, la Naturaleza, es proceso y suma de relaciones; que el modo de explicar las cosas no consiste en tratar de imaginarse lo que son, sino en mostrar cómo devienen y se relacionan unas con otras; y que, por lo que toca a los seres vivos, en ese movimiento y urdimbre tiene mucha parte la relación recíproca del individuo con el medio. “Cuando Darwin dijo de las especies lo que Galileo de la tierra, *e pur si muove*, enunció definitivamente —dice Dewey— las ideas genéticas y experimentales como medios de hacer preguntas y formular explicaciones”. Explicar no consistirá ya en buscar causas ni fines absolutos, sino

en mostrar las relaciones por las cuales se constituyen las cosas y los hechos de la experiencia.

Aquí está el núcleo histórico del pensamiento de Dewey. Histórico digo, porque representaba, como se ve, una vuelta a la tradición secular del empirismo inglés, iniciado por Bacon, fortalecido a fines del siglo XVIII por la epistemología kantiana, galvanizado después por el positivismo de Comte en Francia y por Stuart Mill en la propia Inglaterra. Ese pensamiento renunciaba a la metafísica entendida como conocimiento racional absoluto, es decir, de una realidad intrínseca e inmutable. Que esta realidad existiese, podía concebirse. En el fondo, las cosas han de descansar sobre un ser in-

trínseco, un ser en sí. Pero a ese ser primordial no nos es posible llegar con la inteligencia y si llegamos, no podemos estar seguros de haber llegado. Porque la inteligencia, en cuanto comprensión, es una relación de la conciencia con lo que está fuera de ella, y esta relación no se da sino con la realidad tal como se nos muestra a través de las percepciones sensibles, es decir, con el mundo de los fenómenos y en la experiencia. Hablar de intuición, de penetración del espíritu más allá de lo natural no es usar el lenguaje lógico de la razón, sino el del misticismo. El hombre tiene el derecho a *creer* lo que quiera, pero no le es lícito *pensar* más que lo que racionalmente pueda inferir de su experiencia.

2

Si Dewey no hubiese llegado más que hasta ahí, su contribución hubiera sido bien poco original y hasta precaria. No hubiera pasado de ser un empirista y un positivista más. Pero ya en esas ideas estaba el germen de su ulterior esfuerzo, que consistió en generalizar valientemente la concepción científicista del conocimiento hasta incluir la filosofía en ella, y en extender así la filosofía hasta llevarla a abarcar todo el mundo de la experiencia, es decir no sólo el mundo físico, sino también el de lo espiritual, el mundo de la conciencia y el de los valores, el de la conducta individual y la colectiva. Si la filosofía aspira a ser algo serio, su objeto será la Naturaleza —es decir, lo dado— en toda su amplitud, y su método el de la ciencia misma.

¿En qué consiste este método? ¿Qué es lo que autoriza a aplicarlo a tan diversos sectores de la experiencia? Para aclararlo, Dewey hace un análisis profundo del acto de conocer, y este análisis es una de sus grandes contribuciones.

El conocimiento es una relación entre la realidad dada y la conciencia. Pero como esa realidad no puede examinarse directamente, sino a través del hecho mismo de conocerla, o de pensar que se la conoce, la averiguación queda reducida

a averiguar con qué y cómo conocemos. Por eso la filosofía de Dewey en su aspecto más teórico, es esencialmente una psicología y una epistemología. Ahora bien: la psicología misma, puesto que es conocimiento, está condicionada a la explicación del conocer. De aquí que ésta sea, en definitiva, lo fundamental del pensamiento deweyano, como de sus precursores en los Estados Unidos, Pierce y William James.

Esta tradición inmediata recibió el nombre de pragmatismo. Su origen es muy conocido. En 1874, un pensador de Cambridge —el Cambridge de Massachusetts—, Charles Sanders Pierce, concretó ciertas ideas que venían flotando en un grupo filosófico aledaño a Harvard que se llamaba el Club Metafísico. Las formalizó más tarde en un artículo titulado “Cómo aclarar nuestras ideas” (*How to make our ideas clear*), publicado, con singular pertinencia en cuanto al vehículo, en la revista *Popular Science Monthly*. La tesis del artículo, en pocas palabras, era la siguiente. La realidad no es una sustancia, sino una suma de cualidades. Estas cualidades las conocemos por nuestras percepciones sensibles. Los contenidos de ese conocer son las ideas. Pero es evidente que ciertas ideas resultan ser

verdaderas y otras falsas. ¿Cuándo podemos decir que son verdaderas? No cuando coincidan con una realidad que sólo por ellas mismas podemos conocer. El criterio de la verdad tiene que ser otro. Este criterio es, sencillamente, el de la funcionalidad, la eficacia: son verdaderas las ideas que *resultan* ser verdaderas. La verdad de una idea se aprecia por sus resultados. Idea correcta es la que produce resultados satisfactorios, y lo satisfactorio es lo que hace prosperar el pensamiento y en general, la acción. Porque el pensamiento mismo no es sino acción. Pensamos siempre para actuar. Lo que distingue el pensamiento son los diferentes modos de acción que engendra. Pensamiento correcto es el que engendra una acción por la cual el pensamiento queda actualizado.

Esta concepción, todavía un poco vaga, y sobre todo puramente lógica, la llevó William James a un plano más concreto y, por así decir, más vital. Según él, nuestra idea de un objeto no es una imagen de su realidad intrínseca, sino una representación de “los posibles efectos de orden práctico que ese objeto pueda tener: de las sensaciones que debemos esperar de él y las reacciones que debemos preparar”. Por tanto, la validez de una idea estriba en su eficacia para guiarnos en la acción, ya sea intelectual o práctica. “Lo cierto —afirmó James audazmente— es sólo lo eficaz, lo *expediente* en el pensamiento, como lo justo es lo eficaz en la conducta... La verdad es una de las especies de lo bueno, y no, como generalmente se supone, una categoría distinta de lo bueno y coordinada con él. Verdadero es todo lo que resulta ser bueno como opinión (*belief*)”.

Nótese el cambio radical de punto de vista que esta concepción supone. Lo verdadero no es ya lo que se acomoda a una realidad o se deriva de un principio que el pensamiento mismo tiene por indubitante; no es nada que se mida por un patrón ya establecido como válido; es más bien algo “que está por ver”, que “cambia el énfasis —como dice James— y mira hacia adelante”. ¿No se advierte

aquí la actitud mental conveniente a un pueblo que se ha desentendido todo lo posible de la tradición; que hace de la acción, no de la contemplación, y de la libertad, no de la autoridad, valores radicales proyectando su ser y su esfuerzo con una intensa avidez de dominio y sobre una perspectiva indefinida de futuro? ¿No era ésa la epistemología que cuadraba al espíritu de frontera?

Pero a James, nacido también en la Nueva Inglaterra, le quedaban sus resabios puritanicos, sus creencias en los valores y realidades eternas, o, por lo menos, en la necesidad de seguirlos sustentando. Para ello se sirve su propia doctrina de conocimiento. Si éste procede fundamentalmente del impulso a la acción, y por tanto del querer, de la voluntad, y si su validez se aprecia por la satisfacción que produce, entonces toda creencia que satisface una apetencia del espíritu es legítima; es cierta por lo menos, a los efectos humanos. Esta es la famosa fórmula de la *voluntad de creer*, con la cual James puso en paz su espíritu de frontera con su conciencia puritánica.

De todos esos antecedentes se nutre el pensamiento de Dewey. En él alcanzan, sin embargo, un desarrollo más profundo y de mayor coherencia y plenitud. Es James quien saca definitivamente a Dewey de su adhesión a la filosofía hegeliana (en la cual se había inspirado todavía su primer libro de *Ética*) y le orienta en un sentido puramente psicológico y voluntarista. En su propia *Psicología*, James había escrito que “el departamento volitivo de nuestra naturaleza... domina tanto sobre el departamento conceptual como sobre el sensitivo; o lo que es lo mismo, que el percibir y el pensar están ahí sólo para servir a la conducta” —idea que, después de todo, no era tan revolucionaria, porque algo muy parecido a eso se lee en San Agustín. Llevado por esa tesis del primado de la voluntad, Dewey se aplica, antes que nada, a la elucidación del pensar mismo en términos volitivos. De ese esfuerzo nace su “instrumentalismo”, doctrina elaborada con sus colegas de la Universidad de

Chicago. Las ideas —todas las ideas— no son otra cosa que instrumentos o “herramientas” forjadas por la mente para dominar situaciones en que se ve de momento detenida o embarazada. Las ideas son cosas eminentemente prácticas; su valor depende de su funcionalidad, de su eficacia para “controlar” la experiencia y hacerla más coherente: pensar es esencialmente una técnica al servicio de intereses más o menos altos.

¿No entrañaba eso una generalización excesiva? Mucho era ya afirmar que, en la vida corriente, la justeza de una idea estuviese determinada por su utilidad para la acción; pero llevar eso a la ciencia y de ella a la filosofía, ¿no resultaba aun más escandaloso? ¿No blasonaba el científico precisamente de todo lo contrario, de ser enteramente ajeno a los intereses humanos?

A Dewey no le arredra ese reparo. Precisamente su gran tarea ha consistido, más que nada, en la habilidad dialéctica, realmente extraordinaria, para mantener una estricta consecuencia entre el principio pragmático y la totalidad de la cultura, o lo que es lo mismo, para vincular todo conocimiento, hasta el más riguroso y austero, a la utilidad para la acción. Lo que el hombre de ciencia hace en su laboratorio no es esencialmente distinto de lo que el individuo corriente hace ante un hecho o un objeto desconocido. Hay un momento en el análisis de Dewey, uno de esos momentos singularmente luminosos que suelen encontrarse en todos los filósofos, en que, tras una aparente trivialidad, se nos descubre el sentido profundo de su doctrina: es aquel en que Dewey nos habla de lo que pasa cuando nos encontramos ante una cosa que no sabemos lo que es. No lo sabemos, porque no guarda semejanza alguna con otra cosa ya conocida. Entonces, ¿qué hacer?... Esta pregunta misma es ya el principio del conocimiento, o por lo menos de la actitud cognitiva. El conocer empieza por un *hacer*. Miramos por todos lados ese objeto desconocido; lo tomamos en las manos, lo agitamos; tratamos, con auxilio de la imaginación, de calcular

para qué *sirve*; queremos hacerlo *funcionar* de alguna manera. En la medida en que esa *acción* se logra, el objeto se nos hace *comprensible*; sabemos entonces qué relación guarda con las demás cosas y con nosotros mismos.

¿Es otra cosa —pregunta Dewey— lo que el hombre de ciencia hace en su laboratorio? Se enfrenta con un hecho que no se conjuga con los conocimientos ya adquiridos; esto le impide dominar ese hecho. Así provocada, la mente elabora una hipótesis sobre la relación posible del hecho nuevo con otros, y actúa sobre esa hipótesis para ver si conduce a resultados coherentes. Este actuar consiste en introducir variaciones en el manejo del hecho de que se trata; en someterlo a diferentes combinaciones de relación con otros hechos, hasta atinar con la que efectivamente confirma la hipótesis adoptada; o bien en variar la hipótesis, si esa confirmación no se produce. El conocimiento se logra cuando al fin hay un acuerdo entre la suposición y los resultados.

Entre ese método experimental de la ciencia y el método empírico bruto del conocimiento práctico, no hay más que una diferencia de grado, de refinamiento en el instrumental, que son las ideas, y en el manejo de ellas, para el cual la ciencia ha creado instrumentos especiales, que son, materialmente los aparatos, e intelectualmente los símbolos, tales como las matemáticas. Pero esencialmente todo conocimiento es eso: descubrimiento, por medio de la acción, de las relaciones que guardan las existencias —no las esencias— unas con otras.

La gran empresa de Dewey ha consistido en tratar de generalizar ese método científico a todo el vasto repertorio de las relaciones naturales, incluyendo la cultura. Su posición polémica central y más insistente es contra todos los dualismos tradicionales. La Realidad aprehensible no se desdobra en ser y apariencia, en nómeno y fenómeno; es toda ella Naturaleza. Las cosas no son por un lado lo que son, y por otro lo que significan, sino que su significación es su ser mismo.

No sabemos de nada que podamos llamar puro espíritu ni de nada que podamos llamar pura materia, sino sólo de estructuras en la experiencia. El hombre no es alma por un lado y cuerpo por otro, sino continuidad entre lo somático y lo espiritual. El conocimiento no es puro intelectualismo opuesto a un manualismo desdeñable, sino acción que se vale, a la vez, de la inteligencia y de la mano. Todo el pensamiento de Dewey está dominado por dos principios, el de continuidad y el de interacción: la unidad horizontal como él dice, y la unidad transversal. Esta es la posición general del naturalismo empírico, que Dewey suscribe. Por consiguiente, el mundo que llamamos del espíritu no devora al de la Naturaleza, como en Hegel, sino que nace de ella, y los modos científicos con que conocemos lo físico son perfectamente aplicables a la comprensión y manejo de las realidades que llamamos espirituales.

Hay, pues, una perfecta continuidad e interrelación entre todos los órdenes de la realidad, entre lo físico, lo vital o

biológico, lo mental, lo social. La filosofía de Dewey no es una metafísica más que por el alcance de esa afirmación. Todo su pensamiento está proyectado hacia la comprensión de la experiencia; por tanto, da de sí una filosofía principalmente antropológica. De hecho, esa extensión es lo que hace que la filosofía rebase para Dewey el nivel de la ciencia propiamente dicha, que se ocupa de la naturaleza independientemente del interés humano, aunque en sus aplicaciones eventuales también la ciencia enriquece y fecunda el vivir del hombre. Porque Dewey no comparte la prevención que en nuestro tiempo se ha desatado contra una supuesta "inhumanidad" del saber científico. De los malos empleos a que la ciencia ha sido puesta, sólo es responsable el hombre, y precisamente porque la conducta humana no está regulada por el método científico. A semejanza de lo que se dice de la democracia, hay que afirmar que los estragos de la ciencia sólo se curan con más ciencia —es decir, con una extensión de ella al orden moral y social.

4

Contrariando el método usual, Dewey construye su Psicología sobre su doctrina del conocimiento, y no a la inversa. El conocimiento nace, como hemos visto, de un impulso a la acción que engendra opiniones, o sistemas de relaciones mentales, que Dewey llama, un poco arbitrariamente, "hábitos". El hábito no es para él cosa de mera repetición o rutina: es una predisposición adquirida hacia determinados modos de reaccionar, de actuar. Pero además de los hábitos mentales que son las ideas, hay en nosotros muchos otros tipos de impulsos y de predisposiciones que proceden de nuestro organismo y de nuestras relaciones con el medio externo. Lo que llamamos "alma" no es una sustancia: es sólo el conjunto de esos movimientos y actitudes. La "conciencia" no es un "poder" del espíritu —concepto éste que apenas tiene significado objetivo para Dewey— sino una especie de sensibilidad a los acontecimientos. Una vez

más vemos cómo el filósofo del relativismo "instrumental" huye de todo lo que signifique erigir principios sustantivos, autoridades inapelables a que la explicación empírica deba quedar sometida.

Así como las ideas son hábitos mentales, que se consagran o no según sus resultados, así también la conducta es cuestión de impulsos hacia la actividad, de hábitos morales y sociales, cuyo valor depende de los resultados prácticos que produzcan. En otras palabras, la conducta no está regida, como no lo está el suceder físico, ni por causas ni por fines absolutos. Tratar de explicarnos el comportamiento individual o social en términos semejantes es caer en los viejos dogmatismos preceptistas. No nos gobernamos ni por principios ni por fines "últimos". En la realidad sólo hay comienzos y términos relativos de procesos múltiples, puesto que toda ella es un incesante fluir cuyo origen y cuya conclusión des-

conocemos. La conducta es un proceso de esos. No hay modo de regularla en términos de una voluntad primordial y suprema —Dios, por ejemplo— o de un supremo valor final, el supuesto Bien absoluto. Los procesos de la conducta surgen del interés por una acción determinada y concluyen en la realización de esa acción.

¿Quiere esto decir que toda conducta se convalida por el solo éxito de la voluntad? Semejante conclusión sería, a todas luces atroz, y así se suele interpretar el pragmatismo por el escandalizado juicio europeo. En su doctrina de los valores, Dewey se ve obligado a superar de alguna manera ese casuismo y relativismo extremo. Lo intenta mediante su recurso habitual de llevar las tesis a la plenitud de sus implicaciones. La tesis pragmática es que todo se aprecia por los resultados. Pero *los resultados no siempre coinciden con el querer*, ni son sólo resultados inmediatos, sino todos los que de una acción se derivan, o pueden razonablemente derivarse. En un sentido general, lo bueno es lo que satisface; mas lo “satisfaciente” (*satisfying*) no siempre tiene derecho a llamarse *satisfactorio*, como no todo lo que se admira es digno de llamarse admirable. Conducir a alta velocidad puede serme personalmente grato; pero, evidentemente, no es aconsejable como norma del tránsito. La experiencia positiva sólo sirve de base a un *valor* genuino cuando los resultados de ella autorizan un juicio favorable que tiene en cuenta *todos* los intereses envueltos en la situación.

Como se ve, el criterio deweyano es, en último análisis, el de la utilidad general, y se halla más próximo de lo que Dewey mismo acaso sospechaba a la fórmula kantiana: “actúa de modo que el principio de tu acción pueda ser adoptado como norma universal”. Sólo que para el

filósofo norteamericano la conducta está demasiado condicionada por los cambios sociales para permitir semejante universalidad normativa. Además, en la apreciación de lo “debido”, no podemos valernos de ninguna luz interior, como la conciencia de la ley moral, cosa demasiado abstracta. El sentimiento del deber es producto, él mismo, de la experiencia satisfactoria pasada, y por tanto, no puede guiarnos ante situaciones emergentes. Sólo la nueva experiencia enseña sobre lo nuevo.

Estamos, pues, ante una ética radicalmente empírica, intelectualista en cierto sentido, y en el fondo utilitaria. Otra vez, como en Sócrates, virtud es conocimiento; mas para Dewey el conocimiento mismo no es conciencia iluminada, sino iluminación, por la conciencia, de la perspectiva externa: no es “recuerdo” al modo platónico, sino cálculo de lo futuro; no es inducción de conceptos comunes, sino apreciación y riesgo de cada cual.

Dewey no parece hacerse cargo suficientemente de la diferencia teórica que así se establece entre el conocimiento moral y el científico, cuyas adquisiciones son enteramente objetivas, y en una considerable medida permanentes. El afán de llevar la técnica experimental al terreno de lo espiritual es muy plausible; pero de hecho engendra una moral insegura, aleatoria, sujeta a todo linaje de errores en sus cálculos, y, por tanto, virtualmente desprovista de eficacia normativa. Nada hay más impráctico a los efectos de portarse bien, que ese pretense practicismo ético. La existencia se convierte en un caminar que, a lo sumo, sólo nos permite ver el terreno que pisamos. Pero Dewey prefiere eso a orientarnos por un rumbo dogmático, es decir, hacia lo que considera una *terra incognita*.

5

Una vez lograda la reeducación de la filosofía, ésta se convierte en educación ella misma; esto es, en una ciencia de la

experiencia y, por tanto, de nuestras relaciones con el mundo. De ahí el gran desplazamiento que lo educacional tiene

en la meditación de Dewey, uno de los grandes orientadores de la pedagogía contemporánea. El propio filósofo ha señalado como uno de los rasgos característicos de su pensamiento la importancia que da a la teoría y práctica de la educación.

Su doctrina al respecto fluye de su psicología y de su ética y es como un preludio de su filosofía social, pues educar no es sólo regular la conducta de los individuos, sino también de la sociedad. El punto de partida es el mismo de siempre: la experiencia. Pero la experiencia entendida como Dewey la entiende: no sólo, ni principalmente, lo vivido, sino también lo que se está viviendo y lo por vivir. La experiencia es mucho más que una suma de recuerdos: es un continuo ensayo, un actuar "a ver qué pasa". Por eso se describe mejor el pensamiento de Dewey diciendo que no es una filosofía de la experiencia, sino de la experimentación.

Hay una ciencia de la educación porque también a esta actividad son aplicables los métodos de investigación que, al incidir sobre hechos nuevos, nos permiten comprenderlos y "controlarlos" inteligentemente. Esta pesquisa se aplica después al arte de educar, y de ella resulta, no tanto un conjunto de reglas que obliguen rígidamente al maestro, cuanto una actitud "mental" adecuada para éste: la que tiende a enriquecer la experiencia misma del alumno en todas sus dimensiones posibles.

El arte de educar siempre ha tenido en cuenta la psicología individual, pero debe tomar también en consideración el ambiente en que el individuo se produce y ha de vivir. Ha de proponerse, no menos que el desarrollo del individuo en sí mismo, el de los intereses sociales a través de él. Por lo que toca al sujeto, aspira a lo que Dewey llama el "crecimiento" (*growth*); es decir, a desarrollar al educando integralmente. Lo social queda así servido, en cuanto el crecimiento incluye un hacerse convivial, cooperativo y fecundo, con lo cual el individuo con-

tribuye a que la comunidad sea un ámbito de mejor experiencia para todos.

Con estas ideas matrices, Dewey reaccionó revolucionariamente contra la vieja didáctica inculcadora y reclusa, y desarrolló la doctrina de una enseñanza, no meramente preparatoria de la personal dedicación futura, sino integralmente formativa, capaz de potenciar todas las actitudes del individuo y de responsabilizarlo con los menesteres sociales. A él se debió principalmente el ímpetu y el éxito de la llamada "nueva educación", o educación "progresiva", predicada ya por su "laboratorio" de Chicago y sustanciada copiosamente en sus libros y desde su cátedra de Teachers College, en la Universidad de Columbia. He aquí cómo resume Dewey los rasgos de métodos característicos y comunes a las distintas tendencias en ese movimiento reformador:

"A la imposición desde arriba, se contraponen la expresión y el cultivo de la individualidad; a la disciplina externa, la actividad libre: al aprendizaje por textos y maestros, el aprendizaje por la experiencia; a la adquisición de habilidades y técnicas por medio de ejercicios, su adquisición como medios de alcanzar fines que representen una instancia vital directa (*a direct vital appeal*); a la preparación para un futuro más o menos remoto, el aprovechamiento máximo de las oportunidades de la vida presente; a los objetivos y materiales estáticos, la familiaridad con un mundo que cambia".

Lo que Dewey contribuyó más peculiarmente a esa nueva pedagogía, que en buena parte es casi toda ella obra suya, fue el énfasis en lo social. La educación es experiencia; la experiencia es actividad más que receptividad; esa actividad implica acción dentro de un medio dado que la modifica, pero conlleva también la preparación para modificar ese medio, para reformarlos. Por eso Dewey dice que, en definitiva, la educación aspira a "la reconstrucción de la experiencia".

Apenas cabe exagerar la importancia del aporte que Dewey ha hecho a la renovación de actitudes y métodos en el orden educacional. A él principalmente se debe el tránsito de una pedagogía que aún a principios del siglo estaba muy dominada por la inculcación autoritaria, por el memorismo y el aprendizaje en el vacío, a una didáctica sin preceptos, experimental ella misma, cultivadora del interés en el alumno, estimuladora de la espontaneidad, de la libre expresión, del aprendizaje por medio de la experiencia activa y de la comunicación con el medio social.

Mucho se discute si esa pedagogía postula o no fines, esto es, valores mediatos que alcanzar. El solo hecho de que esa discusión exista apunta a una insuficiente claridad en el pensamiento de Dewey, resultado de la indecisión que ya vimos en su concepción general de los valores.

El mismo filósofo parece percatarse de que su doctrina del “crecimiento” como objetivo del educar no es concluyente. Si el crecimiento no es la aspiración a un determinado fin o suma de valores “satisfactorios”, la estimación de él se queda reducida a un fetichismo de la pura acumulación de experiencia, a una hipóstasis fatalista del cambio, a lo sumo a una mera fe.

Dewey trata de resolver el problema explicándonos que el crecimiento de que habla es el de la capacidad para ensanchar y enriquecer la experiencia. Como ésta no es sólo continuidad, sino también interacción, ello supone enriquecer la sociedad en que la experiencia se produce. Pero esto no hace más que trasladar la cuestión a otro plano. ¿Cuándo podemos decir que una sociedad es más rica de valores, y qué valores son los que la enriquecen?

6

Como se ve, la pedagogía deweyana, y por tanto su teoría experimentalista central, están estrechamente vinculadas a su doctrina de la sociedad. Toda cultura (y la filosofía, por supuesto, es parte de ella: la parte más integralmente activa) nace del hecho social y a él retorna. Inicialmente condicionada por el medio humano en que surge, su valor en cada momento se aprecia por la eficacia que muestra para modificar el ámbito social.

Aquí vuelve a plantearse el problema de los valores y los fines. ¿Modificar el medio en qué sentido? En el de asegurar, nos dirá Dewey, “una mejor calidad de experiencia humana que sea más ampliamente accesible y disfrutada”. Pero ¿de qué realizaciones concretas de valores está hecha esa superior experiencia? Nos queda la impresión de que el filósofo está discurrendo en un círculo, aunque ese círculo esté lleno de poderosa e incitante dialéctica.

En su concepción de esa sociedad mejor, sin embargo, y del modo de llegar a ella, Dewey elabora una síntesis

de la autoridad y la libertad, muy en consonancia con su doctrina pedagógica. Así como la buena enseñanza es aquella cuya disciplina se asienta en un uso inteligente y controlado de la libertad en favor de la expresión total del individuo, así también, en la buena sociedad, la autoridad vela por la libertad, pero también porque ésta se ejercite disciplinadamente, es decir, no para el beneficio de uno o de varios grupos sino de toda la comunidad.

El ámbito político más propicio para una síntesis semejante es la democracia. Nadie en nuestro tiempo ha defendido el sistema democrático con más fervorosa convicción que Dewey. Su apología no es, sin embargo, esa “mística” de la democracia que tantos echan hoy de menos; es más bien una lógica —o tal vez una “logística”— de ella, de acuerdo con el instrumentalismo deweyano. “¿Por qué? —se pregunta el filósofo— preferimos el orden democrático y benigno al autocrático y brutal... ¿Podemos hallar razones que en última instancia no se

reduzcan a la convicción de que el orden democrático promueve una mejor calidad de experiencia humana, una calidad más ampliamente accesible y disfrutable, que la que permiten las formas no democráticas o antidemocráticas de vida social? El principio de aprecio de la libertad individual y de la decencia y bondad de las relaciones humanas, ¿no responde, en último análisis, a la convicción de que estas cosas son tributarias de una calidad superior de experiencia para el mayor número, como no lo son los métodos de represión, de coacción y de fuerza? ¿No se debe nuestra preferencia a que creemos que la consulta mutua y las convicciones alcanzadas por la persuasión hacen posible una calidad más alta de experiencia...? “La democracia —escribe Dewey más concretamente en otro lugar— lleva inevitablemente consigo un respeto mayor del individuo considerado como individuo, mayor oportunidad para la libertad, independencia e iniciativa en la conducta y en el pensamiento, y, en justa correspondencia, una solicitud mayor del sentimiento fraternal y de las responsabilidades voluntariamente aceptadas”.

Esta confianza en la democracia no fue óbice para que Dewey percibiese muy claramente las perversiones a que se halla expuesta. Porque no son propiamente “fallas”, sino desviaciones del espíritu democrático y de sus procedimientos racionales. Al amparo de la libertad se han formado criterios particularistas y concentraciones de poder, estimulados por el carácter de la sociedad capitalista, que se basa en el principio de lucro individual. Las manifestaciones de esa perversión están a la vista. Son principalmente económicas y sociales: el desempleo crónico, los bajos niveles de vida, los desajustes entre la producción y la distribución, con todo su cortejo de estragos biológicos, morales y culturales.

El remedio a eso, según Dewey, no puede consistir en la planificación brutal, que suprime la libertad. Nadie atacó tan a fondo el comunismo y el fascismo como Dewey —si bien se mostrase siem-

pre más indulgente hacia el primero, por atribuirle una mayor superabilidad—. Lo que necesitamos no es tanto una sociedad rigurosamente planificada cuanto una sociedad *capaz de planificar* o de proyectar inteligentemente, que no es lo mismo. Vuelve aquí a aplicarse el criterio experimental. “Necesitamos una autoridad que, apartándose de las viejas formas en que operaba, se muestre capaz de dirigir y de utilizar el cambio, y al mismo tiempo necesitamos también un género de libertad individual distinto del que la libertad económica irrestricta ha producido y justificado —una libertad de general participación, bajo el respaldo y control de una autoridad socialmente organizada”.

El procedimiento para la creación de esa nueva sociedad no ha de ser “revolucionario”: no ha de consistir en un cambio abrupto, sino en un progresivo reajuste. “Siempre dependemos —escribe Dewey— de la experiencia que se ha acumulado en el pasado, y sin embargo, hay siempre nuevas fuerzas insurgentes y nuevas necesidades que exigen, para que las primeras puedan operar y para que éstas se vean satisfechas, una reconstrucción de los lineamientos (*patterns*) de la vieja experiencia. Lo viejo y lo nuevo tienen que ser integrados siempre, de modo que los valores de la experiencia anterior se conviertan en servidores e instrumentos de los nuevos deseos e intenciones”.

La tarea del pensamiento “liberal” es actuar como mediador, a los efectos de esa integración, “entre lo viejo y estabilizador y lo nuevo y perturbador”. Esta es siempre la función de la inteligencia, asegura Dewey. Lo que ahora se ha menester es la socialización de la inteligencia misma con vistas a la creación paulatina de una economía socializada, única capaz de asegurar “la libertad y el desarrollo de la individualidad”. Todo el pensamiento de Dewey a este respecto se encamina a salvar lo individual dentro de lo social.

En esa salvación, no contempla meros valores “materiales” o de simple

bienestar, sino también los del espíritu. No tienen éstos nada que temer de la aplicación del método científico a lo social. “El materialismo corrosivo de nuestro tiempo —escribe— no procede de la ciencia. Se debe a la noción, cuidadosamente cultivada por la clase en el poder, de que la capacidad creadora del individuo sólo puede ser suscitada y desarrollada en la lucha por la posesión y la ganancia material. Una de dos: o renunciamos a nuestra pretensa creencia en la supremacía de los valores ideales y espirituales y nos acomodamos a la orientación materialista predominante, o debemos, por el contrario, mediante un empeño organizado, instituir la economía socializada de seguridad y abundancia material que libere la energía humana para la procura de los más altos valores”.

La influencia de estas ideas de Dewey,

como la de su pensamiento educacional, al que tan consecuentemente responden, ha sido poderosísima. Es probable que toda la política rusveltiana del “Nuevo Trato” (que, por lo demás, a Dewey le pareció insuficiente, y hasta nociva en ciertos aspectos de paternalismo puramente remedial) se debiese a ese magisterio del venerable profesor de la Universidad de Columbia, cuyo pensamiento se mostró siempre muy activo en las páginas de las revistas “liberales” de los Estados Unidos. Si de alguna cabeza norteamericana (pareada con la inglesa de Maynard Keynes) cabe singularmente decir que inspiró las orientaciones sociales progresistas de los Estados Unidos en los últimos tiempos, y, por repercusión, la de otras democracias, incluyendo la nuestra, esa cabeza ha sido la de John Dewey.

7

Bastaría eso para sugerir la apreciación que podemos hacer de su obra de pensador, si aceptamos el criterio filosófico que la preside: el de que la validez de una idea, o de un cuerpo de ideas, se mide por su éxito —entendiendo con esta palabra, más que logros definitivos, la virtud estimuladora para superar lo dado—. Juzgar si el pensamiento de Dewey es o no intrínsecamente *verdadero* equivale a ejercitar un criterio de que ese pensamiento expresamente abjura. En rigor, no aspira a ser verdadero, sino útil: por eso se llama “instrumentalismo”.

La crítica que del criterio pragmático en general se ha hecho tiende en exceso a la caricatura y a la frivolidad. A la caricatura, en el plano axiológico, porque suele entender ese criterio en el sentido de que todo lo que responde a una intención se *justifica* como un valor por ese solo hecho, con lo cual un crimen perfecto sería un acto nobilísimo. Y es también filosóficamente frívola esa interpretación crítica porque se empeña en desconocer hasta qué punto, en el plano gnoseológico y hasta metafísico, el prag-

matismo es una de las formas de realismo crítico que contribuyen a resolver el problema del conocimiento y de la realidad del mundo exterior. Pues el espíritu está lleno de intenciones, y no habiendo razón puramente subjetiva para que unas tengan éxito y otras no, esa diversidad sólo puede deberse a la existencia efectiva de una realidad externa que decide la suerte de las ideas. La experiencia queda así objetivada, sacada del círculo de la conciencia en que Descartes, muy a su pesar, la dejó encerrada. El que una intención tenga éxito es, por lo menos, un principio de prueba de su correspondencia con esa realidad externa y, por tanto, de su verdad, tanto como de su eficacia práctica.

Fuera de esto, la apreciación que del instrumentalismo se haga depende, por supuesto, de la concepción que cada cual tenga sobre lo que es filosofía, y en particular del mayor o menor “absolutismo” de esa concepción. Como el de todos los pragmáticos, el pensamiento de Dewey resulta escandaloso para los que no se resignan a renunciar a los criterios in-

condicionados y necesitan apoyarse en alguna noción soberana, tales como “sustancia”, “esencia”, “alma”, “el Bien”. A semejanza del “arco nervioso” en que su psicología se apoya, el pragmatismo se tiende entre dos variables: la fluidez de la conciencia —el famoso *stream of consciousness*— y la mutabilidad de los objetos exteriores; es, pues, un relativismo. No cree ni en el espíritu ni en la materia como “sustancias”, sino como modos de la experiencia, como modos de presentación de lo natural, cuya raíz metafísica desconocemos. No contempla ni causas ni fines “últimos”. Se existe por igual de un principio supremo, ordenador de la realidad, y de un lastre metafísico deformador, contra el cual haya que luchar. La Naturaleza es por sí misma “indiferente”, y sólo la acción del hombre puede hacerla buena. El pragmatismo es esencialmente antropológico.

Aun atendiendo a sus resultados, el juicio de los absolutistas le es adverso. Filosofía “horizontal”, abierta por ambos extremos, se proyecta, en efecto, hacia el futuro, pero sólo como puntos suspensivos que se pierden en la inseguridad, más allá del momento inmediato y “controlable”. Filosofía de la acción, se ve acusada de servir al fetichismo de la técnica, del mero *hacer* eficaz desentendido del *ser*. No resuelve ninguno de los famosos “enigmas” que angustian al hombre; no nos dice “de dónde venimos ni adónde vamos”. Como ha escrito alguien con motivo de la muerte del filósofo, al tratar de iluminar el camino, Dewey sólo logró apagar las estrellas.

Repito que la validez de estos juicios depende del concepto que nos tengamos hecho de lo que es la filosofía, o de lo que de ella esperemos. Si por filosofía se entiende una aspiración a la certidumbre, la de Dewey queda, por definición, desahuciada. ¿Pero tenemos derechos a imponerle a ningún pensador nuestra idea del filosofar válido? Para Dewey, la filosofía no es revelación, sino educación, “reconstrucción de la experiencia, y a menos que podamos destruir esta premisa relativista (lo cual ha sido, hasta ahora, no

lograda tarea), debemos juzgar su filosofía en relación con su propio empeño. Así mirada, dista mucho de ser una filosofía estéril, cuanto menos nociva o carente de nobles intenciones.

Por otra parte, aunque resignada a explorar lúcidamente las posibilidades del “aquí” y el “ahora”, a esa resignación no le faltaba del todo una fe: la del viejo puritano de Burlington que en Dewey había por debajo de la costra de frontera. La fe (pues no otra cosa es) en que el enriquecimiento de la experiencia conduce en definitiva al ennoblecimiento de ella. Pues el Bien, que sentimos como realidad, y no como mero empeño, no puede existir ni tener sentido fuera de la Naturaleza; por tanto, penetrar en ésta, conocerla, guiar nuestra conducta por ese conocimiento, es marchar hacia lo bueno. El experimentalismo de Dewey se resuelve así en un confiado “meliorismo”.

“La mente que se ha abierto a la experiencia —escribe el filósofo—, la que ha llegado a su madurez por medio de su disciplina, conoce su pequeñez y su impotencia; sabe que sus deseos y reconocimientos no son medidas definitivas del universo, ya sea en el conocimiento o en la conducta, y que, por ende, son al fin efímeros. Pero también sabe que su juvenil asunción de poder y del logro no es un sueño que ha de ser totalmente olvidado: implica una unidad con el universo, que debe conservarse. La creencia, el esfuerzo del pensamiento y la lucha que inspira, son también obra del universo, y en cierto modo, aunque limitado, hacen que el mundo siga su marcha... Cuando hemos utilizado el pensamiento hasta su más alto grado, y hemos puesto en la desequilibrada y oscilante balanza de las cosas nuestro mezquino poder, sabemos que, aunque el universo nos destruye, todavía podemos esperar, porque nuestro destino va unido a todo lo que es bueno en la existencia. Sabemos que semejante pensamiento y esfuerzo son condición necesaria para que tenga existencia lo mejor”.

De esta manera, por un acto final de fe más que de juicio, la filosofía de

Dewey se reconcilia con la creencia en un valor "último". A través de una confianza que recuerda vagamente la premisa estoica del *logos* en la Naturaleza, se renueva, con más seguros acentos, la "voluntad de creer", de William James.

He titulado esta conferencia: "El pensamiento de Dewey y su sentido americano". Empleo este adjetivo, por lo pronto, con su acepción más convencional; refiriéndome a los Estados Unidos. En la filosofía de Dewey queda teorizada la mentalidad práctica y cotidiana de este pueblo. El propio Dewey escribió que la filosofía "es la conversión en conciencia de la cultura existente"; en otras palabras, es la toma de conciencia de una cultura.

Como recordé al principio, la cultura de los Estados Unidos se ha movido entre dos grandes tradiciones: la del puritano y la del pionero. En la considerable medida en que el pensamiento nace de una entraña histórica y a ella responde con formulaciones unificadoras, la tarea, del pensamiento americano era integrar esas dos tradiciones, en buena medida antagónicas, enriqueciendo la una con la otra. Aspiraba, pues, a una síntesis. Emerson, James, Dewey representan los grandes hitos de esa aspiración. En Emerson, más literato que filósofo, andaban todavía muy a la greña el idealismo teutónico y el moralismo religioso inglés de una parte, y el energetismo creador yanqui de la otra. En James se mantiene todavía harto escindida la dualidad entre la acción por el mero éxito y la lealtad a los valores espirituales, que la "voluntad de creer" sustenta. Donde esa integración se acerca más a su logro es en el pensamiento de Dewey, para quien la acción misma, si es de veras inteligente, contribuye a actualizar y hacer prosperar valores de categoría superior.

Se formaliza así filosóficamente la tendencia que el pueblo norteamericano muestra, en sus más nobles manifestaciones individuales y colectivas, a idealizar la acción, poniéndola, en último término, al servicio de los más amplios intereses humanos. No olvidemos que si ése es el pueblo del dinamismo frenético y la prisa

profesional, el pueblo del *go-getter* y de un *making good* que no significa "hacer bien", sino sólo triunfar, tener éxito, también es cierto que flotan en su ambiente consignas de responsabilidad y de generosidad, por las cuales el poder se asiste de pudor, la opulencia de filantropía, y el dominio internacional, de idealismos y prodigalidades no siempre calculadoras. Claro que todo eso tiene los precios, fallas y desviaciones que conocemos. El espíritu de frontera da de sí la voluntad de dominio, y el puritanismo cierta hipocresía. Mas no sería justo negar que la vida norteamericana, en lo que tiene de más extensa y característica, se desenvuelve con mucha sanidad bajo la influencia de las fuerzas que así se extreman. La filosofía de Dewey conjuga esas influencias teóricamente. En ella se racionaliza el practicismo-idealista de su pueblo.

Pero también esa filosofía tiene mucho de representativa, creo yo, en la aceptación más amplia y más justa de lo "americano": en la que nos comprende también a nosotros, los americanos "latinos". Nuestro ámbito histórico y cultural ha estado sujeto a una dualidad de influencias bastante similares a las del Norte. Una de ellas es la tradición eticista hispánica. Pudiéramos llamarla *quijotismo* para abarcar todos sus valores: no sólo los morales y religiosos, sino también los sociales y estéticos. Es una afirmación del ideal a contrapelo de la experiencia, y muchas veces a espaldas suyas; una actitud esencialmente contemplativa, que el paradigma cervantesco quiso llevar a la acción. Frente a esa tradición está el impulso que, por su mismo origen histórico revolucionario, se aparta de ella para instruirnos respecto de nuestra peculiar naturaleza y de los requerimientos materiales de nuestro ámbito. Aliméntase de la libertad más que de la autoridad, de la experiencia más que de la conciencia, de la acción más que de la contemplación. En la primera de esas dos grandes tradiciones hispanoamericanas suelen situarse nuestros literatos; en la segunda han preferido inscribirse nuestros filósofos.

La simplificación por la cual frecuentemente se confunden unos con otros (justificada por el hecho de que a veces, en efecto, las dos querencias procuran integrarse en determinados “escritores filosóficos”) tiende a ocultarnos que, en la medida en que puede hablarse de una tradición filosófica americana, ésta es inmarcadamente empírica y naturalista. Nace del racionalismo cartesiano en lo que tuvo de más proyectado hacia la Naturaleza; se ejercita técnicamente en el sensualismo de los “ideólogos” franceses; se afirma con el utilitarismo y el positivismo; y aun hoy, sin perjuicio de discrepancias más o menos académicas, prefiere orientarse por un historicismo o un perceptivismo radicalmente relativistas.

La evolución histórica cubana es bastante ilustrativa de esa tendencia que me parece común a todos nuestros países. Varela Luz y Caballero, Varona, ponen crecientemente el acento en el análisis de la experiencia, en el dominio del mundo físico y social y, por tanto, en la acción. Esa corriente, en el fondo alimentada de infiltraciones utilitarias que los resabios de la ética idealista no siempre permiten confesar, desemboca menos lejos del pragmatismo de lo que pudiera creerse. Cuando Pierce explica los antecedentes de su pensamiento, reconoce que el pragmatismo “no es más que un corolario” de la definición que Bain dio de la creencia como “aquello sobre lo cual un hombre se prepara a actuar”. . . . Pues bien: no se olvide que Bain fue el maestro distante de Varona, y que también éste nos dice que el pensamiento se mide por la acción que de él resulta.

No creo, pues, incurrir en una generalización excesiva al afirmar que el acento más urgente de la tradición filosófica

hispanoamericana la impulsa en una dirección antimetafísica, experimentalista, progresivista, al extremo de que todo lo que no es eso nos ha sabido siempre a cosa librescamente académica e importada, a mero eco europeo. Y es que esa filosofía parece ser la que naturalmente corresponde a un mundo como el nuestro, concebido no para la fuga, sino para la empresa; no para la sujeción, sino para la libertad; no para el dogma, sino para la investigación creadora —un mundo en que la nostalgia de la Edad de Oro fue desde muy temprano desplazada por la Utopía, es decir, por imágenes de perfección futura.

Apresurémonos a reconocer, sin embargo, que tampoco nosotros podemos renunciar enteramente a la tradición idealista. Lo quijotesco es, en buena parte, masa de nuestra sangre. El puro empirismo porvenirista no acaba de satisfacernos. También nosotros necesitamos de alguna fe en que el humano destino va unido, como dice Dewey, “a todo lo que es bueno en la existencia”. También, en fin, es vocación del pensamiento de esta otra América el lograr una síntesis de la acción y del valor. Esa es la vocación integradora que Martí sintió, y yo creo que por ese rumbo va ahora el pensamiento de nuestros pueblos. Si he traído todo esto a colación, es porque acaso contribuya a explicar la simpatía con que las doctrinas de Dewey han sido recibidas en estos países, particularmente entre los maestros, es decir, los veladores de su conducta y forjadores de su futuro. Así se explica también que hayamos sentido la muerte del eminente pensador norteamericano como la de uno de nuestros propios mentores.

BIBLIOGRAFIA

REVISTAS

El Libro y el Pueblo.—Órgano del departamento de bibliotecas de la Secretaría de Educación Pública, de México, números 27 y 28, correspondientes a los meses de enero y febrero, marzo y abril de 1957, respectivamente. El N° 27 contiene trabajos de Jaime Torres Bodet, de Juana de Ibarbourou, de Samuel Ramos y el N° 28, de Carlos Pellicer, de Arturo Torres Rioseco y de Octavio Paz.

Virtud y Letras.—Facultades eclesíásticas claretianas de Colombia. II trimestre de 1957. Se publica en Manizales. En ese número se publica el IV de una serie de interesantes artículos sobre "Aspectos de la criminología española y tipos delincuentes del "Quijote", por Ignacio Rodríguez Guerrero.

Vida Universitaria.—Seminario informativo y cultural auspiciado por el Patronato Universitario de Nuevo León, México, Nos. 348, 349 y 350. Colaboradores: Alfonso Reyes, Nemesio García Naranjo, Alfredo Cardona Peña, Armando de María Campos, Jorge Crespo de la Serna, Rafael Heliodoro Valle, Genaro Salinas Quiroga.

Revista Analítica de Educación.—Publicación de la UNESCO. Impresa en París. El número correspondiente a octubre de 1957 está dedicado a "La educación en Egipto" y el correspondiente a noviembre del mismo año a "Enciclopedias y diccionarios de pedagogía".

Revista de la Sociedad de Geografía e

Historia de Honduras.—Números X, XI y XII, tomo XXXIV, en un solo volumen, correspondiente a los meses de abril, mayo y junio de 1957. Los trabajos que contiene están agrupados en secciones: de arqueología, de historia colonial, de historia contemporánea, de folklore nacional y científico literario.

Bolívar.—Revista mensual publicada por la División de Extensión Cultural del Ministerio de Educación Nacional de Colombia. Números 46, 47 y 48, correspondientes a los meses de agosto, septiembre y octubre de 1957. La dirige Roberto Herrera Soto. Con el número 46, inició dicha revista su segunda época después de año y medio de suspensión. Publica trabajos de Fernando Díez de Medina, Adel López Gómez, Demetrio Aguilera Malta, Franz Tamayo, Roberto Herrera Soto, Ernesto Sábato, Oscar Echeverri Mejía, Victoria de Caturla Bru, Alejandro Alvarez. Casi todos los que colaboran en Bolívar son colombianos y de otros países suramericanos.

Revista Interamericana de Educación.—Órgano de la Confederación Interamericana de Educación Católica. Números 90—91, correspondientes a los meses de septiembre a diciembre de 1957. Bogotá, Colombia. Publica una información completa sobre el seminario interamericano de libertad de enseñanza celebrado en Montevideo del 23 al 28 de septiembre del mencionado año.

Revista de la Universidad Nacional de Córdoba.—Director, Ezio Masoni.

Números 1—3, en un solo volumen, correspondientes a los meses de febrero a julio de 1956. Publica: "La música eclesiástica en Córdoba durante la dominación hispánica", por Francisco Curt Lange. "La restauración del Derecho y el pueblo", por Jorge A. Núñez. "La educación en su historia", por Adelmo Montenegro. "Historia de Ongamira", por Aníbal Montes. "Bartolomé Mitre", por Carlos R. Melo. "Participación de empleados y obreros en las ganancias de las empresas comerciales, industriales y bancarias", por Mauricio L. Yadarola. "Qué es la justicia", por Hans Kelsen.

Revista Literaria de la Sociedad de Escritores de Chile.—Número 1, año 1—Trabajos de: Manuel Rojas, Daniel Belmar, Georgina Durán, L. E. Délano, Enrique Congrains Martín, Isidora Aguirre, Marion Railsback, Fernando Lamberg, J. Luis González, Eugenia Sanhueza, Luis A. Heiremans, Luis Cornejo, R. Azocar. Trae una nutrida información literaria. Presidente de la mencionada Sociedad es Ricardo A. Latcham.

La Nueva Democracia.—Número 4 del volumen 37 — Nueva York, octubre de 1957. Publica trabajos de: Leopoldo Zea, Francisco Romero, Arturo Torres — Rioseco, Augusto Arias, Alfonso Reyes, Enrique de Gandía, Luis Amador Sánchez, Arturo Capdevilla, Humberto Tejera, Alberto Rembao.

Cuadernos Americanos.—México. Noviembre, diciembre de 1957—Director Gerente, Jesús Silva Herzog. Como siempre, la revista está dividida en las

siguientes secciones: Nuestro tiempo, Aventura del Pensamiento, Presencia del Pasado, Dimensión Imaginaria, Libros y Revistas. Publica, entre otros interesantes trabajos: "Responsabilidad internacional de los Estados por explosiones experimentales", por Luis Padilla Nervo. "El actual proceso político peruano", por Luis Alberto Sánchez. "Algunas consideraciones sobre el vicio del modernismo en la historia antigua", por Wenceslao Roces, "Juárez, elogio y recordación", por Andrés Henestrosa. "El saber de Honorato de Balzac", por Ezequiel Martínez Estrada. "Una magistral obra sobre arquitectura iberoamericana", por José de J. Núñez y Domínguez.

La Educación.—Revista trimestral publicada por la División de Educación, Departamento de Asuntos Culturales, Unión Panamericana, Washington — Números 5, 6 y 7, correspondiente a los meses de enero a septiembre de 1957. Los tres números que tenemos a la vista publican importantes informaciones sobre la educación en América.

Cordillera.—Revista boliviana de cultura, publicada en La Paz, por el Departamento de Publicaciones y Difusión Cultural del Ministerio de Educación de Bolivia. Director es Fernando Díez de Medina. Número 4. Colaboran: Estuardo Núñez, con "Perfil de tres recientes narradores peruanos", Rafael Vallibian con "España en el recuerdo", Rosa Arciniega con "La América inculta", José Vasconcelos con "También ayuda la filosofía", Juan Capriles, con "Bolívar eterno", Antonio Caso con "Cultura y persona". De su declaración

preliminar copiamos los siguientes párrafos:

"Abierta a todas las inquietudes del pensamiento, sin discriminación de ideología, abre sus puertas a los intelectuales del mundo.

Estima que la libertad de expresión y la difusión de la cultura son patrimonio de los pueblos civilizados. Y en nombre de ambas proclama la dignidad de las ideas sobre toda intención partidaria o exclusivista".

Anales de Instrucción Primaria.—Revista uruguaya. Publicada en Montevideo por la Dirección de Enseñanza Primaria y Normal. Nos han llegado los números 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, en dos volúmenes. Es una de las mejores revistas en su género del Continente.

Letras en Cuzcatlán.—Publicación de la Dirección General de Bellas Artes. Números del 17 al 19, correspondientes a los meses de abril a junio de 1957. Director, Luis Gallegos Valdés; Redactor, Danilo Velado. Publica: "La correspondencia entre Gide y Claudel" por Luis Gallegos Valdés. "Las Artes Plásticas Alemanas en el Siglo XX" por el Dr. Eduard Trier. "Arte Social o Arte Puro", por Pedro Restrepo Peláez. "El Humorismo de "Chema" Méndez", por Hugo Lindo. "Rogelio Sinán, alta cifra poética y maestro del relato panameño", por Matilde Elena López. "Canto a Huistalucxilt" por Manlio Argueta, "Poema" por Irma Lanzas.

Cuadernos.—Revista bimestral del Congreso por la libertad de la cultura. Nos ha llegado el número 27. Colabo-

ran en él: Juan Ramón Jiménez, Federico de Onís, Jerónimo Mallo, Boris Souvarine, Morgan Phillips, Milovan Djilas, Robert Craft, Alfonso Reyes, J. Carrera Andrade, Salvador de Mada-riaga, Fernando Díez de Medina, Maurice Edgar Condreu. Crónicas, entre ellas una de Víctor Alba sobre Centro América y notas sobre bellas artes.

Armas y Letras.—Órgano mensual

de la universidad de Nuevo León, Mé-xico — Números 6 y 7. Casi todos los trabajos vienen ilustrados. Dirige: Licenciado Fidencio de la Fuente. En la plana de colaboradores figuran: Hugo Padilla, Genaro Salinas Quiroga, Alfonso Rangel Guerra, Manuel Morales, Guillermo Cerda G. El número 6 publica cinco bellos sonetos de Alfredo Cardona Peña, con el título "de los sonetos recién cortados".

LIBROS

Poeta en Maryland.—Por Martín Alberto Boneo. Volumen de versos. Colección de La Clepsidra. Buenos Aires, 1957. Boneo es autor de las siguientes obras: en verso: "Sonetos del Eterno Amor", "Jardines Celestes", "El Laberinto", "La Rama Caída", "Crónica Romanceada del Libertador", "Memoria del Amante". Antologías: "Florilegio de poetas argentinos modernos", "Grandes poetas ingleses". Componen el libro veintitrés sonetos, divididos en cinco partes: Envío, El Alejado, Los años melodiosos, Poeta en Maryland y Soneto de Regreso.

Alero.—Por Luis Maderal. Libro de poemas. Editado en La Habana en 1957. Con prólogo de Agustín Acosta y un poema de Alberto Baeza Flores. Dice el prologuista: Alero, es un libro optimista. Cobija golondrinas extraviadas, mariposas versátiles y, sobre todo, palomas, esas palomas blancas que Maderal ha hecho venir de Babilonia, hijas de aquellas divinas palomas de Semíramis, para que den encanto y blancura a sus versos. Y bajo ese alero podrán también las almas buscar refugio cuando una tempestad espiritual las azote".

NOTA DE DUELO

Cuando ya estaban impresas la mayor parte de las páginas del presente número, la muerte sorprendió, en forma súbita, al escritor Manuel Andino, Encargado de esta Revista, cuyo material y ordenamiento del mismo había efectuado en forma cuidadosa.

El fallecimiento de este valioso intelectual salvadoreño constituye una irreparable pérdida para las letras y el periodismo nacional porque, dadas sus cualidades de fino espíritu observador y crítico imparcial, se pierde con él un valioso e irremplazable acervo de datos para la historia literaria y política de El Salvador que poseía en sus menores detalles y que no dejó escritos.

Cerramos así, con esta nota luctuosa, lo que fuera una de las postreras actividades profesionales de un infatigable trabajador intelectual salvadoreño.