



CeDInCl

EL CARACOL

revista

LETRAS . ARTE . FILOSOFIA

CONSEJO DE REDACCION:

Luis Adolfo Dozo
Ricardo Maliandi
Italo H. de Pamphilis
Bernardo C. Ranalletti

DIRECTOR:

Rubén Mirkin

SECRETARIO:

Aldo H. Tulián

Año I

Nº 1

SETIEMBRE - OCTUBRE 1958

Registro de la Propiedad, en trámite

SUMARIO:

CONSIDERACIONES SOBRE LA MUERTE DE DON QUIJOTE.
(Capítulo 74 de la segunda parte del "Quijote").
ERWIN FELIX RUBENS
(Pág. 3)

FILOSOFIA.
LUIS ADOLFO DOZO
(Pág. 10)

POEMA.
JOSE SCARAMUTTI
(Pág. 14)

NOTA: CESARE PAVESE. *Noche de Fiesta.*
R. M.
(Pág. 16)

MÁXIMAS DE GOETHE.
(Traducción especial) EMILIO ESTIU
(Pág. 18)

ANÁLISIS DE UNA PREGUNTA.
RICARDO MALIANDI
(Pág. 24)

IMPRESIONES PARA UN ENSAYO SOBRE LA TRISTEZA Y EL
DIÁLOGO EN LA POESÍA DE ANTONIO MACHADO.
RUBEN MIRKIN
(Pág. 30)

UN DÍA DE TODOS LOS DÍAS.
BERNARDO C. RANALLETTI
(Pág. 36)

NOTA: JUAN CARLOS PATRÓN. *Procesado 1040.*
A. H. T.
(Pág. 38)

LIBRE ALBEDRÍO Y DISTINCIÓN DE ESENCIA Y EXISTENCIA.
Maurice Blondel.
(Traducción especial) MIREM SORNE URRUTIA
(Pág. 40)

IMAGEN VIVA DE PASCAL.
ITALO DE PAMPHILIS
(Pág. 48)

DOS POEMAS.
MARCELA SCHTRAIT
(Pág. 46)

NOTA: CHARLES HOWARD MCLLWAIN. *Constitucionalismo
antiguo y moderno.*
LUIS ANIBAL MAGGIO
(Pág. 49)

NOTA: RISIERI FRONZIZI. *¿Qué son los valores?*
R. MALIANDI
(Pág. 51)

CONCURSOS. BECAS DE ESTUDIO, LIBROS RECIBIDOS.
(Pág. 52)

Rev. Sueltas N° 1

CeDInCl

CONSIDERACIONES SOBRE LA MUERTE DE DON QUIJOTE

(Capítulo 74 de la segunda parte del "Quijote")

¿Por qué muere Don Quijote? ¿Tiene necesariamente que morir al final de la novela? Al final de la segunda parte apócrifa, Don Quijote, que se había curado, recae en la locura caballeresca. Pero Cervantes venía concibiendo a su personaje en un proceso, que Ávellaneda no supo ver, de desengaño (de la caballería y de la vida), no sólo desde su derrota en Barcelona o desde el encantamiento de Dulcinea, en la primera aventura de la segunda parte. Más aún: El "Quijote", en sus dos partes, está concebido como un proceso (o marcha) de la cordura anterior a la transfiguración (¿o locura?) caballeresca; y, de ésta, a la cordura del arrepentimiento, anterior a la muerte. Proceso que Madariaga ha denominado, con no demasiada exactitud, la "sanchificación" de Don Quijote, por atender más a los aspectos de desestima de lo ideal que se van observando en el ánimo de Don Quijote.

En este capítulo, que es el último, Don Quijote ha vuelto a su aldea y a su casa — acentuados, la melancolía de la derrota y el fracaso del desencanto de Dulcinea. Ha enfermado. Al cabo de unos días, después de un profundo sueño, despierta, con la lucidez de la muerte cercana. ¿Totalmente desengañado, y, por ello, repentinamente curado de su locura? Sólo sabemos que, abominando de la caballería, confiesa, hace testamento y muere.

Cervantes nos refiere esa muerte, diciendo que Don Quijote "dió su espíritu: quiero decir, que se murió".

Usa casi la misma expresión que Jorge Manrique, cuando dice que su padre "dió el alma a quien se la dió". Cervantes habla de "espíritu" y no de "alma". La expresión posiblemente debió ser: "rendir el espíritu que lo animaba"; y si puso "dió", en lugar de "rindió", sería porque rendir suscita la idea de entrega, de vencimiento, con que provocaría o asociaría nuevamente ideas de lucha y caballería, que quería evitar.

Dió el espíritu, no el alma. ¿Será porque el alma se da a alguien, y dar el espíritu "significa, simplemente, morirse"? El propósito de Cervantes, a esta altura del libro, no es aludir a quién da o entrega Don Quijote el espíritu, como hace Jorge Manrique. Cervantes quiso

escribir una novela, no un sermón. Y sin necesaria limitación, no hay novela. Lo exige esa representación esencial de la realidad que es su objeto mismo. Cervantes no dice a quién dió el alma Don Quijote, no por no saberlo él perfectamente — Cervantes, de piedad efectiva y militante, en ese momento de su vida. No ha tenido Cervantes, en este capítulo, dificultad alguna en afirmar lo profundamente creyente que era Don Quijote, y manifestarse solidario (sin los guiños de otras ocasiones). La cristiana muerte de Don Quijote y las reiteradas manifestaciones de Cervantes no dejan lugar a duda. Además, y a esta altura del libro, ya ha hablado Cervantes suficientemente de las ultimidades de Don Quijote: la del alma (confesión) y la social (testamento). Ahora tiene prisa. Como si dijera, con ese mínimo de palabras: démonos prisa, que la muerte se viene.

“Quiero decir”. ¿Por qué? ¿Qué necesidad tiene Cervantes de aclararlo expresamente? ¿“Dar el espíritu” puede ser otra cosa que morir? La aclaración no es necesaria sino en cuanto a la manifestación de la voluntad del narrador, que aquí reitera. ¿Para que no quede duda? ¿Para que otro Avellaneda no aparezca con una nueva novela apócrifa? A todo lo largo de la novela asistimos a la reiterada expresión de voluntad de Don Quijote (él ha querido resucitar la caballería; él ha creado a Dulcinea; él no ha querido probar nuevamente la resistencia de la celada a los golpes; etc., etc.). Pero paralelamente (y como consecuencia) del desengaño, pierde Don Quijote la iniciativa (que pasa a los burladores, en la segunda parte), hasta este momento de la muerte, en que parecería como si la muerte suscitara un plus de voluntad en Don Quijote, que la recobra, como afirmación de la personalidad y que se expresa, entre otras, en las mandas del testamento. “Quiero decir”, dice Cervantes, y, con ello, la resolución de la voluntad pasa, aquí, del personaje (que ya no la tiene) al narrador. Lo contrario de la frase inicial del libro, en que el autor “no quiere” acordarse del lugar de Don Quijote. El último capítulo, cerrando, al modo clásico, el ciclo abierto en el primero. Allá, la imposición de la voluntad, que pasó del narrador al personaje: “no quiere” acordarse: Crítica de las novelas de caballería, con su determinación prolija del lugar de nacimiento u origen del héroe; y expresión de originalidad: Frente a las frases hechas narrativas tradicionales, la voluntad del narrador: “no quiero acordarme”. La novela va a ser obra de su voluntad (entonces, del narrador, no de Don Quijote). Ahora, al final, reafirma esa voluntad plenamente recobrada: “quiero decir”, como diciendo: Atiendan bien: ahora hablo yo. Pero también disolución de esa voluntad, con el uso de la fórmula o expresión más cotidiana, ante un hecho corriente de la vida, como el morir. Por su reiteración en los pasajes fundamentales de la novela, Cervantes debió reflexionar sobre este movimiento dialéctico de la

voluntad, negada y afirmada en el mismo acto. La muerte de Don Quijote nos la muestra en sus dos fases: como afirmación de su voluntad de no ser más caballero andante, y entrega o declinación de ella, en la aceptación de la muerte. La entrega (al poder divino, el creyente) es la afirmación de voluntad más cabal y completa: aceptación o rechazo último, decisivo (de lo que se ha sido o de lo que se quiere ser). El acto máximo de entrega, de abandono (entendámonos: abandono a la voluntad o poder que lo lleva), convertido así en acto máximo de afirmación. La muerte, de este modo, se ha vuelto acto de recuperación. Y Don Quijote vuelve a ser D. Alonso Quijano el Bueno. Con increíble perspicacia, Cervantes nos da aquí, por única vez, el verdadero nombre de Don Quijote, como acertadamente observó Federico de Onís (1).

El final de cada una de las dos partes del libro muestra una relación coincidente y paralela de la voluntad del autor con la de su héroe. Al final de la primera, Don Quijote, a quien han hecho creer que estaba encantado, se deja llevar de regreso a su aldea en una carreta de bueyes, en tanto que Cervantes la termina dejando librada la creación de una segunda a quien quiera hacerlo: “quizá otro retome...” — como diciendo: Yo no tengo fuerza para más, abierto está el camino para quien se anime a ello: vencido Don Quijote, calla Cervantes. La segunda parte y la obra terminan asegurando Cervantes: “Para mí sola [pluma] nació Don Quijote y yo para él”. A la muerte de Don Quijote, con su voluntaria recuperación, que acaba de contarnos, acompaña esta resuelta afirmación de voluntad.

“Quiero decir que se murió”. “Que se murió”: ya el giro expresa la separación o distancia entre el narrador y el muerto: ya está el muerto del otro lado del muro; y también tópico o fórmula corriente: ninguna pretensión, a esa hora y en ese acto, de expresión personal. El narrador desaparece como artista, ante la muerte del héroe. Pero héroe con una muerte no heroica, paralela a la “curación”. Todo ello, como muy bien ha visto Casaldüero, subraya el lugar común en la muerte, y apunta hacia la nada del vivir (2). Dentro de la fórmula corriente, es la más próxima a la ingenuidad infantil. No quiere abrir opinión sobre el muerto ni sobre la muerte: por eso adopta la posición de ignorancia o indiferencia de la muerte, propia del niño.

- (1) En el prólogo de su edición del “Quijote” (“Clásicos Jackson”, 4a. edición, Buenos Aires, 1956).
LEO SPITZER (“*Perspectivismo lingüístico en El Quijote*”, en “Linguística e Historia literaria”, Madrid, Gredos, 1955) señala cómo Don Quijote “recobra su antiguo nombre prosaico y sin pretensiones”, cuando se cura, al final de la obra.
- (2) JOAQUÍN CASALDÜERO: “*Sentido y forma del Quijote*” (Madrid, Insula, 1949, página 391). Lástima que no destaca suficientemente lo que tiene esa muerte, precisamente, de lugar común — no de todo hombre, sino como muerte del héroe. “Así se termina”, dice. Muy bien: todos; pero el problema es por qué Don Quijote.

Borges ha señalado esa indiferencia con que Cervantes nos da la noticia: "Deja que éste [Don Quijote] se vaya de la vida de una manera lateral y casual, al final de una frase" (3). El narrador da la impresión de estar un poco cansado, con apuro por terminar. Apunta así, sin decirlo, la vuelta al plano de la crítica (con que empezó la obra). De los tres "planos" en que se desarrolla casi constantemente el "Quijote" (4), a esta altura sólo se mantiene el crítico literario. La eliminación del heroico caballeresco (y la búsqueda de aventuras), con la muerte antiheroica de Don Quijote, es completo; tampoco el pastoril y lírico puede sostenerse entre la prosa testamentaria y el reiterado rechazo de toda vigencia de un mundo poético.

Queda, pues, al final, sólo crítica literaria, con lo que aparentemente se les daría la razón a quienes sostienen que es un final convencional, para que no lo saquen a nuevas aventuras (y a lo que el mismo Cervantes da lugar, despistando siempre, y poniéndose desde distintos ángulos, al decirle a su pluma que le advierta al autor del falso "Quijote" que deje reposar en la sepultura los cansados y ya podridos huesos de Don Quijote y no le quiera llevar, contra todos los fueros de la muerte, a Castilla la Vieja, haciéndole salir de la fosa donde real y verdaderamente yace tendido de largo a largo, imposibilitado de hacer tercera jornada y salida nueva".

Aparentemente, la respuesta más fácil: Cervantes hace morir a Don Quijote, para evitar un segundo Avellaneda (5). Ello significaría haber terminado Cervantes la novela con un corte arbitrario. El final auténtico sería otro. ¿Cuál? Obsérvese, sin embargo, que la derrota precede en diez capítulos a la muerte. Cervantes intensificará en ellos el proceso del desengaño de Don Quijote, o sea, su curación.

La muerte final, dice Parker (6), es la "lógica culminación de esta transformación psicológica y moral". El paulatino descubrimiento del otro plano espiritual, más allá del caballeresco, y más valioso

(3) JORGE LUIS BORGES: "Análisis del último capítulo del Quijote" (Revista de la Universidad de Buenos Aires, 1956). Pero la explicación de Borges se hará en el criterio de que Cervantes "no era padre sino padrastro de Don Quijote", con que el mismo Cervantes trató de despistar al lector. Recuérdese lo de "ingenio lego", en la misma dirección de pistas falsas puestas por Cervantes.

(4) Véase mi trabajo "Sobre el capítulo VI de la primera parte del Quijote", de próxima publicación en los "Cuadernos del Sur", Instituto de Humanidades de la Universidad del Sur, Bahía Blanca.

(5) En los últimos años también Thomas Mann ha defendido este punto de vista. Dice en el ensayo "A bordo con Don Quijote" (de "Cervantes, Goethe, Freud", Buenos Aires, Losada, 1943): "La muerte parece aquí más bien una medida de precaución para librar a la figura del caballero de nuevas y torpes acechanzas literarias, para que no ande al conjuro de una voluntad extraña. Esto es, literatura, muerte literaria por celos".

En una nota de la "Revista de Filología Hispánica" (Buenos Aires, II, Enero-Marzo, 1940), sobre "Thomas Mann y la muerte de Don Quijote", Leo Spitzer considera, por lo contrario, que "la palidez del desenlace cervantino", es decir, lo razonable y burgués de la muerte de Don Quijote es como "un adiós a toda forma de literatura embellecedora de la vida". ¡Y no de toda literatura!

(6) A. PARKER: "El concepto de la verdad en el 'Quijote'" (Revista de Filología Española, Madrid, 1948, página 300).

que éste, ya se va realizando en la primera parte. Desde la liberación de los galeotes, concretamente, Don Quijote actúa como si no supiera qué hacer, como si hubiera perdido el rumbo. Cervantes, en cambio, se esmerará en no perderlo. Las novelas intercaladas responden a ese propósito: De ahí ese mundo de espejos en que se refractará lo quijotesco; y la caballería y lo pastoril, sin olvidar otro caso de "locura" (Anselmo) y un milagro (Lilia Marien y el cautivo que cuenta su historia): todo en la vida histórica, supuestamente real, no imaginaria, de la época, ocurriendo simultáneamente a los hechos de la vida de Don Quijote. Incluso la muerte de Don Quijote estaría prefigurándose desde la primera parte, en lo que Américo Castro considera "el sentimiento de hartura de la vida" (7).

Obsérvese, además, que Cervantes lo hace morir habiendo Don Quijote recobrado la cordura. Ello nos muestra que el proceso no es psicológico, sino moral. Con la muerte de Don Quijote termina el debate (que constantemente mantienen los personajes mismos de la novela) alrededor de la locura o cordura de Don Quijote. Como no podía ser menos, quien lo veía obrar a Don Quijote y quienes lo oían discurrir no podían no plantearse la cuestión de qué era ese hombre. Ahora, la muerte, que pone en claro todas las cosas. El problema de la "locura" de Don Quijote merece una detenida consideración, imposible en este lugar. Desde las preguntas fundamentales de si está verdaderamente loco o qué quiere decir estar loco, a: ¿es la suya "locura" de la "imaginativa", no de la "discursiva", como diría Huarte de San Juan; o "loco entreverado", como le gusta decir al mismo Cervantes? Alberto Navarro González, en el posiblemente mejor estudio sobre el tema (8), considera que el origen de la locura de Don Quijote no está en el quijotismo, sino "en el vivir bueno de Don Quijote".

¿Cómo ha de morir Don Quijote? ¿Cómo ha de morir de modo concorde a lo que es? Pero no desde el primer momento de su vida, sino desde su "extraña resolución" de convertirse en caballero andante. No el largo proceso de su vida, sino el breve de su utopía. La interrogación acerca de la locura de Don Quijote debe preguntar sobre la utopía — es decir: la razón y posibilidades de la caballería resucitada "en tan calamitosos tiempos" por Don Quijote.

Don Quijote muere desengañado de la utopía — pero no nosotros, sus lectores o espectadores imaginarios de sus hazañas. A la hora en que la vida adquiere pleno sentido, Don Quijote rectifica el rumbo de su vida y abomina de la caballería. Muere desenga-

(7) AMÉRICO CASTRO: "Los prólogos al Quijote" (en "Semblanzas y estudios españoles", Princeton, 1956, página 202).

(8) ALBERTO NAVARRO GONZÁLEZ: "La locura quijotesca" (Anales cervantinos, I, Madrid, 1951).

ñado, porque la muerte es desengaño de lo temporal — y lo caballeresco es un orden ideal o utópico referido a lo temporal.

Don Quijote, tan discreto, no podía menos, al tiempo de la muerte, que desechar todo cuidado temporal, para ocuparse de lo que importa. A ello se refiere al decir que lamenta no haberse dedicado a la lectura de obras que fuesen “luz del alma”, en lugar de las de caballería (¿vanas, solamente en ese y para ese momento?). De ahí que Cervantes nos presente la curación como la salida de un sueño: un despertar a la “luz”, desde las profundidades del “error”: La muerte, que todo lo ilumina, y la súbita iluminación, que trae el cambio total. Otros personajes cervantinos experimentan este modo de súbita iluminación, en el trance de la muerte: Anselmo, el “curioso impertinente”; Carrizales, el “celoso extremeño”. El nuevo rumbo es imposible para la vida — Don Quijote dejaría de serlo; Anselmo y Carrizales tendrían que vivir públicamente infamados (9).

¿Pero, por qué “cuerdo”? No se entiende el “Quijote” si no se plantean debidamente los problemas cuya solución ofrece Cervantes precisamente en este último capítulo: La cordura final de Don Quijote (es decir, curado y arrepentido) consiste en su rectificación de la utopía caballeresca y su “ahominación” de las lecturas profanas.

El epitafio que hizo el bachiller Sansón Carrasco, según el cual, Don Quijote, “que acreditó su ventura morir cuerdo y vivir loco”,

no es rigurosamente exacto. El bachiller nunca lo entendió a Don Quijote.

En los capítulos finales, el proceso es “del heroísmo a la sabiduría”, no de la “locura” a la “cordura”. Serían tres momentos sucesivos:

1. — *Cordura*: Don Quijote, en su aldea: Quijano, el bueno. Antes de que las lecturas mataran en él el egoísmo natural.
2. — a) *Locura*: Rechazo de la vida cotidiana: han prendido en él las lecturas.
b) *Heroísmo*: Lucha por la imposición del ideal de vida caballeresca. Sus tres salidas. Vista desde el ángulo del acto de elevarse, desde la cordura primitiva, de rechazar ese mundo, es locura; pero heroísmo, en cuanto rechazo de la vida corriente, por un ideal que la trasciende.
3. — *Sabiduría*: Su adquisición, como resultado de la lucha infructuosa (la reforma interior).

(9) Sobre la muerte de Anselmo y Carrizales ha escrito MARCEL BATAILLON un notable ensayo: “Los casamientos cervantinos”, en “Realidad”, No. 5, Setiembre-Oct., 1947.

La muerte cuerda de Don Quijote no es sino la culminación del proceso que lleva de la caballería andante a la sabiduría, a través del desengaño. Era preciso que abjurara de la caballería (la curación o vuelta a la cordura: abandono de la utopía), para alcanzar, por medio de la sabiduría, la buena muerte. La caballería (o locura o utopía), había transformado al ocioso hidalgo manchego y lo llevó a querer imponer una manera de justicia. En el plano temporal, el resultado de la acción es un completo fracaso. Habiendo sido caballero andante, tampoco puede volver a su casa y a sus libros (por otra parte, quemados). Por eso, al final, Don Quijote “ha encontrado el equilibrio... Quitadle ese desenlace y el libro pierde su clave”, como dice Charles Moeller (10), en un libro lamentablemente poco conocido, y agrega: “Si no figurase la muerte cristiana de Don Quijote, cerraríamos el libro con inquietud, sin saber dónde está lo verdadero y dónde lo falso” (11).

No muere Don Quijote cuerdo, con la cordura anterior a su locura heroica, sino “sabio”. Es el resultado de la experiencia caballeresca. Elaborada toda la obra en función de este desenlace, los fracasos del héroe no desalientan, ni su muerte llega a angustiar: el triunfo del orden y de la razón no compromete los valores ideales. Es el secreto del optimismo de Cervantes. Llámesele esperanza y se estará probablemente más cerca de su pensamiento.

E. F. RUBENS

Buenos Aires, agosto de 1958.

(10) CHARLES MOELLER: “*Humanisme et Sainteté*” (Université Catholique de Louvain, Casterman, 1949; páginas 116-17).

(11) Véase también: RICHARD L. FREEMORE: “*La locura y el desengaño de Don Quijote*”, Madrid, Insula, 1958; FRANCISCO MALDONADO DE GUEVARA: “*Apuntes para la fijación de las estructuras esenciales en el Quijote*”, (Anales Cervantinos, I, Madrid, 1951); SANTIAGO MONTERO DIAZ: “*La idea de la muerte en la obra de Cervantes*” (en “Cervantes, compañero eterno”, Madrid, editorial Aramo, 1957).

Toda filosofía trata de justificarse a sí misma. Porque toda filosofía pretende poseer la verdad. El impulso del filosofar lleva consigo el afán por descubrir la verdadera consistencia de las cosas, su verdadera esencia. El mundo ofrece a los distintos hombres múltiples perspectivas de conocimiento, porque cada uno de ellos lo penetra por un ángulo distinto. El filósofo tiene la suya. Su ubicación frente al mundo o "en" el mundo, está condicionada o determinada por su quehacer. Nos interesa la actitud del filósofo ante las cosas, su franco decidirse por la inquisición y el develamiento. Es esa actitud la que trataremos de circunscribir, de otear.

Muchas veces se ha repetido esto: "Qué es filosofía se resuelve filosofando". Nada más cierto. Pretender definir la filosofía resulta tarea riesgosa si antes no se ha metido uno en la tarea misma del filosofar, de la que podrá extraerse sino una definición, sí una cierta vivencia de sus contenidos. De modo que en definitiva la definición que podríamos dar de la filosofía no sería una definición strieto sensu, sino que sería el propio definirse vivencial de mi subjetividad ante el quehacer citado. La definición no sería lógica sino ontológica, la de la interioridad de mi ser ante la realidad de los contenidos aportados por la filosofía. Esto tal vez no convenza demasiado al lector que con la mente pronta para la deducción o el razonamiento pretenda soluciones de corte matemático. No dejamos de comprender que todo el aparato lógico es imprescindible para pensar y para emitir juicios que pretendan valer universalmente. Pero sostenemos que con acudir al significado etimológico de la voz filosofía o a su azaroso itinerario histórico no podremos adquirir conciencia de su verdadera concreción, entendiendo por esto su darse esencialmente en el espíritu con dimensión transubjetiva.

Partimos entonces desde una plataforma interior, no obstante la filosofía será la resonancia del mundo en nuestra interioridad, expresada conceptualmente. Es adecuada la expresión de Simmel cuando dice que "el filósofo es tocado por la totalidad y responde a ella intelectualmente". Advértase que concibo a la filosofía en una doble faz, dada en primer lugar por la vivencia del quehacer y luego por la manifestación exterior de dicha vivencia a manera de interpretación intelectual. Filosofía como profunda búsqueda interior, como

indagación y como anhelo, y filosofía como expresión racional de ese anhelo. Esta última solución es la más conocida. No es nuestro intento pisar sobre un camino tan trillado. Quiero destacar que es filosofía la búsqueda misma, el hondo bregar hacia el camino de la luz, porque aunque la filosofía sea aspiración de conocimiento necesario y universal, aunque sea búsqueda de la verdad, no siempre —por no decir casi nunca— es ésta poseída totalmente y entonces la filosofía se resuelve y se define como aspiración, búsqueda, camino.

La definición que hemos dado —si así puede llamarse— es una definición o una caracterización problemática de la filosofía. En su propio ser la filosofía estaría revelando su limitación. No habría nada terminado en ella, todo sería iniciación, como que la filosofía empieza por cuestionarlo todo. Aquí nos sale al paso otra afirmación, no por repetida menos valedera: "La filosofía es el primero de los problemas con que se enfrenta la filosofía". Quiere decir que la filosofía debe justificarse a sí misma, puesto que no hay otra disciplina que pueda realizar esa tarea. Debe convertirse en árbitro de sí misma para dar razón de su ser y legitimar su existencia.

La teoría, como afán de conocimiento, será el puente que conectará al filósofo con su circunstancia. Su perspectiva del mundo será siempre el fruto de su indagar, el resultado de su activa proyección personal intramundana, el íntimo reflejo de las cosas en su subjetividad y la respuesta de ésta llevada al plano de la objetivación racional. El filósofo deberá ser consciente de su extraña situación en el mundo, que le permitirá pensarlo en su conjunto y en su particularidad para mostrar su contextura e iluminar sus opacidades, para permitir al hombre encauzar su acción con una conciencia segura de las estructuras fundamentales que lo constituyen. Abriéndose a las leyes de la realidad el hombre será menos desdichado, aprenderá a respetar el dominio de lo estatuido y a no transgredir la sabia configuración natural. Será dueño de sus posibilidades intramundanas por el conocimiento de la razón de ser del mundo y de sí, del sentido de la vida y de la muerte.

¿La filosofía pretenderá agotar la realidad con explicaciones definitivas? ¿Será el filósofo el dueño absoluto de los secretos del ser?

Digamos que el filósofo, al comulgar con el ser, tiene el privilegio de manifestarlo y de cavar en su entraña para hacer más dúctil y honda la expresión.

El filósofo está siempre en presencia del ser. Es decir, no puede eludir la comunicación constante con el ser, su diálogo con éste. El ser es entonces sinónimo de presencia como que se hace evidente de alguna manera. Apoyándonos en esta afirmación podemos comenzar nuestro camino de indagación del fenómeno del ser, de su presencia.

Si el filósofo capta el lenguaje de las cosas, el sentido de éstas, su decir secreto, quiere decir que posee un órgano para hacerlo, una aptitud especial. Su mente siempre aspira a sistematizar el conocimiento de las parcelas que poco a poco ha penetrado y hecho inteligibles. El filósofo mira a la totalidad —bien lo ha expresado Simmel—, es solicitado por ésta, pero trata de reducirla a la unidad, sin que se le escapen las partes que la componen. El filósofo tiene el “órgano para la totalidad” y se abre a ella para integrarla en una perspectiva de conocimiento.

¿El pensamiento trabaja sobre una realidad estática? ¿El mundo está definitivamente configurado?

La existencia de las cosas surge de la inmediatez con que ellas se dan a mi espíritu. No puedo imaginar una existencia fuera de mi propia relación existencial. No sólo el sentido de la existencia cobra sentido por mi existencia sino que soy yo quien pongo la existencia con mi existir. La existencia sólo tiene vigencia para un existente. Y no estamos tratando el problema de qué es la existencia o lo existente, que es algo distinto. (La existencia es la realización fundamental del ser).

Las cosas que están ahí son las que existen. El mundo es el aparecer de las cosas ante mí, la mostración del ente. Mi pensamiento es un “trozo” de realidad, por lo tanto ésta no es estática. Hay un mundo, pero no definitivamente configurado. El pensamiento, transparencia de las cosas en mí, me da la realidad en su dinamismo porque es la fuerza, la luz del ser. “Todo es inteligible por el ser”. Esta afirmación trae al ser como fuente de inteligibilidad, hace del ser el primer inteligible a través del cual todo se me hace inteligible. El conocimiento reproduciría aquí las formas del ser. Yo afirmo que el ser se hace translúcido por el pensamiento, porque éste le pone la esencia al mundo. La existencia es la realización fundamental del ser, hemos dicho. Pero la esencia aporta su inteligibilidad. Un ser simplemente existente sería opaco. La existencia sería opacidad. La esencia, luz y transparencia.

Si bien la filosofía se tiene a sí misma como primer problema de su indagar, advertimos que una de las más urgentes e inmediatas preguntas surge ante el enigma de la existencia y ante la presencia de la realidad como un dato del que no se puede prescindir. Cuando me muevo hacia el mundo de las cosas, en función de conocimiento, las transformo en objetos de mi aprehensión intelectual, las vierto en mi inteligencia y las modelo para que pierdan su rostro sensible y se vuelvan formas puras, esencias. Mi pensamiento traduce la realidad a través de vastas relaciones de ideas y ellas van determinando mi acción. El conocimiento es una integración permanente de la realidad y ésta puede ser acrecentada por aquél. La inteli-

gencia opera activamente en el mundo y por su propia funcionalidad se va constituyendo en él.

Los problemas del conocimiento y del ser tienen una solidaria relación y se anudan en lo más hondo del pensar filosófico para generar todos los problemas concomitantes. No podemos eludir el ser, porque formamos parte de él y se presenta como la inmediatez misma en el plano del conocimiento. Este nos lo ilumina y nos permite tomar conciencia de nuestra finitud y de la contingencia del “mundo sensible”. Vivimos tratando de liberarnos o de asimilarnos la patencia del ser, para auscultar sus leyes y sentir gravitar sobre nosotros la fluctuación incesante de los entes. La filosofía es el escalpelo con que el filósofo va desgarrando las sutiles mallas que arman el ser y lo constituyen. La ontología es la secreta inquietud que recorre paso a paso toda gran filosofía, es el íntimo anhelo de todo bregar intelectual enraizado en el ser, es la búsqueda ansiosa de la quietud a través de la movilidad acuciosa del “mundo sensible”. Indagación, penetración o aproximación al ser, al misterio y a la claridad del ser, son los caminos de la ontología.

Mediante la filosofía, el filósofo recorre su órbita vital, abierto al mundo, con la mirada puesta en el ser. Es arquitecto de su propio destino, es juez de sus días. Quisiera apresar la transparencia del ser en su finita inteligencia y sin embargo sólo algunas parcelas resultan para cada filósofo claramente inteligibles, si atendemos al carácter perspectivo del conocimiento humano, y a las limitaciones de éste por la misma finitud del ser que conoce y tal vez por la imposibilidad del develamiento absoluto del ser.

¿Es que flota en esta meditación la exigencia de un absoluto que dé razón de todas las insuficiencias y contingencias y explique tanta imposibilidad? ¿Es que toda ontología culmina necesariamente en metafísica?

Preguntas radicales ante las cuales el filosofar de muchos siglos ancló, interrogaciones que gravitan en el filósofo toda vez que el poder de su razón se enfrenta con sus propios límites y con los límites que impone el ser al “ser en el mundo”.

LUIS ADOLFO DOZO



El Quijote...
está enfermo.
No posee más sueños.
Quebró todas sus lanzas en pos de su ideal.
Fué muy larga su ruta...
Su corazón no pudo
llegar sin un rasguño
a la vida real.

* * *

En un sillón,
cansado,
los ojos en el cielo;
¡da mucha pena verlo,
sin ganas de luchar!
¡Es tan vieja su historia!
¡Tan señera está su alma!
¡Humanidad!
¿Qué hiciste de su ansia de volar?

* * *

Quijote,
diariamente,
cuando el día en pañales
da su prístino grito,
y te besa su luz
¿Por qué
de entre los trastos,
no recoges tu lanza
y sales,
nuevamente,
a perderte en lo azul?
Hermano,
¡no estás solo!
los poetas te siguen,
y aunque nadie les preste
la menor atención
¡ellos toman tus armas!
¡tus ayunos!
¡tu estrella!
¡ellos andan tu ruta!
¡tu locura los mueve!
y ellos...
sí...
ellos...
como tú,
también terminan
frente a una ventana
con los ojos perdidos
vencidos,
amargados,
sin paz,
sin esperanza,
viendo pasar la vida,
¡todos llenos de heridas!
¡Quijote!...
¡Quijote!...
¡Hermano derrotado!
¡Cómo duelen las flores
que no pueden brotar!

JOSE SCARAMUTTI

NOCHE DE FIESTA

CESARE PAVESE
(Editorial SUR, Buenos Aires, 1957, 173 páginas)

El acceso a los libros de Pavese —y de casi la totalidad de los escritores italianos de actualidad, a veces demasiado *influenciados* por la novelística norteamericana del siglo XX—, se ve amenazado por dos enfoques peligrosos que son otros tantos puntos de mira, estrechas y unilaterales concepciones del mundo: uno es el erótico que busca recrearse leyendo, imaginativamente, anomalías sexuales, sadismo, libertinajes sensuales sin inhibiciones; y otro es el necio que desconoce la realidad y se aplasta a sí mismo cuando en su posibilidad de obrar se detiene estático porque no tiene experiencia valorativa y vivencial para pesar y elegir.

Noche de Fiesta nos presenta rasgos de un verismo cruel, con frases de naturalismo documental, en que nada se reduce a mera imaginación sino que es, además, relato-narración, objetividad devenida en *cosas vivas*; dolor-vida. Pavese persigue con saña su demostración de que todo fanatismo es nocivo, mortal; hasta el de vivir la vida.

Los relatos —atemporales a pesar de estar fechados entre 1936 y 1938—, no parecen ajustarse a ningún plan de composición. Todo es medio ambiente, clima, cuerpos, naturaleza entre el cielo y la tierra, tiempo cribado en materia, deambular de seres humanos impávidos en su soledad estéril. El problema planteado sobre la verdad histórica se recrudece aquí. Los relatos (o cuentos, si así se quiere) no son medios para ningún fin sino un fin en sí mismos. El autor no es áspero, agrietado, ni autoriza a serlo al lector. Simplemente le quita de los ojos toda venda idealista y le achata toda ilusión. Un análisis sutil tal vez nos llevaría a ver tragedia, tragedia que duele; tragedia que se regodea en lo meramente existencial y que olvida que no toda realidad es oscura y brutal o sepultadamente sufriente. Pavese nos da un rostro agrío y se expresa, aparentemente sencillez y asentimental (“sentimental es el deformador de valores” según leemos en su diario: *Il mestiere di vivere*), con voces vivas y turbulentas logrando el mérito de marcar bien esas tonalidades de languidez y de angustia, que se quiebran en sus propias cargas y forman el dinamismo de sus personajes.

Alguien, con voz y pose sofisticadas, me dijo hace tiempo: “Pavese es genial porque no tiene estilo”. Quizá se pueda decir de él que no posee un estilo particularizado. Pero decir que es “genial” —y por este libro—. . . Es necesario depurar el término. Digamos, finalizando, que conocemos un Cesare Pavese superior: que no sólo ha hecho “un oficio de poeta” y un “oficio de vivir” sino que ha creado.

R. M.

GOETHE

MAXIMAS Y REFLEXIONES (1)

1. — TEMAS GENERALES

60. Para oír la opinión de otro, exijo que esté positivamente expresada: de lo problemático harlo tengo en mí mismo.
65. Todo lo que libera nuestro espíritu sin darnos dominio sobre nosotros mismos es pernicioso.
93. La historia de la ciencia es una gran fuga en la que poco a poco se van haciendo oír las voces de los pueblos.
146. Los ancianos y los hombres hacen las leyes. Los jóvenes y las mujeres quieren la excepción; los ancianos, las reglas.
206. Muchos pensamientos brotan de la cultura general, como las flores del verde gajo. En el tiempo de las rosas, por todas partes se ven florecer rosas.
233. No donde quiera que hay agua hay ranas; pero donde se oyen ranas, allí hay agua.
259. Lo que no se entiende no se posee.
263. El hombre no sería lo más excelente de la tierra si, en principio, no fuese para ella.
269. Quien se espanta ante la Idea acabará por no poseer el concepto.
291. Corresponde al hombre la verdad, al tiempo el error. Por eso decimos de un hombre extraordinario: *La malheur des temps a causé son erreur, mais la force de son âme l'en fait sortir avec gloire.*
296. Compadezco a los hombres que dan excesiva importancia a la fugacidad de las cosas y se pierden en la consideración de la nulidad de las cosas terrenales. Precisamente, estamos aquí para tornar imperecedero lo fugaz: eso sólo podrá ocurrir si sabemos apreciar ambas cosas.

(1) La numeración de los párrafos aquí seleccionados corresponde a la edición de Karl Heinemann (*Goethes Werke*, tomo 24).

304. Es mucho más fácil conocer el error que encontrar la verdad. El primero se halla en la superficie, y podemos estar seguros de él; la segunda yace en la profundidad, y buscarla no está al alcance de todos.
305. Todos vivimos del pasado y en él perecemos.
323. La ingratitud siempre es debilidad. Jamás he visto que hombres capaces hayan sido ingratos.
334. Hay hombres que ni siquiera se equivocan, porque no se proponen nada razonable.
335. Llamo verdad al conocimiento de la relación existente entre yo mismo y el mundo externo. De tal suerte, cada uno puede tener su propia verdad, aunque ésta siempre siga siendo la misma.
370. Cualquiera, por el hecho de hablar, cree también poder hablar sobre el lenguaje.
379. El ritmo tiene cierto carácter mágico; inclusive, nos hace creer que lo sublime nos pertenece.
387. Jamás la belleza se puede aclarar a sí misma.
428. Los traductores deben considerarse como activos encubridores: nos ponderan, como si fuese amable en grado sumo, una belleza encubierta, con lo cual excitan una irresistible inclinación por el original.
439. La verdad contradice nuestra naturaleza; el error no, y ciertamente por una simplísima razón: la verdad exige que reconozcamos nuestra limitación; el error nos lisonjea, haciéndonos creer que de un modo u otro somos ilimitados.
442. En todos los tiempos son los individuos quienes trabajan por la ciencia y no la época. Fué la época la que ajustició a Sócrates con el veneno; la época, la que quemó a Huss; las épocas siempre siguen siendo las mismas.
443. En el símbolo verdadero lo particular representa lo más general, no en tanto sueño y sombra, sino como revelación viviente e instantánea de lo inescrutable.
460. El error es, respecto a lo verdadero, lo que el sueño para la vigilia. He observado que del error salimos como restaurados para volvernos de nuevo a la verdad.
463. Sólo aprendemos, en sentido propio, de libros que no podemos juzgar. El autor de un libro al que pudiésemos someter a juicio tendría que aprender de nosotros.
489. La mayor probabilidad del cumplimiento de algo siempre se puede poner en duda: por eso, lo esperado, cuando llega a ser realidad, siempre resulta sorprendente.
495. Nada es más espantoso que una ignorancia activa.
565. Lo clásico es la salud; lo romántico la enfermedad.
678. Jamás se va más lejos que cuando no se sabe hacia dónde se va.

2. — CIENCIA NATURAL

815. Todos los seres vivientes forman una atmósfera en torno de ellos mismos.
865. Todo lo existente es un análogo de todo lo existente; de allí que la existencia concreta se nos aparezca siempre al mismo tiempo, separada y vinculada. Si se persigue la analogía hasta muy lejos todo se juntará en algo idéntico; si se la evita, todo se dispersará hasta lo infinito. En ambos casos la contemplación se detiene: en el primero, en lo superviviente; en el segundo, en lo muerto.
873. Todo lo que en el más alto sentido llamamos invención o descubrimiento, es ejercicio significativo, configuración de un original sentimiento de la verdad que, habiéndose desarrollado en la mente y en silencio, conduce, inesperadamente, con la rapidez de un relámpago, a un conocimiento fecundo. Es una revelación que se desarrolla de adentro afuera dejando vislumbrar a los hombres su semejanza divina. Es una síntesis de mundo y espíritu y proporciona la más beatífica seguridad sobre la eterna armonía de la existencia.
874. El hombre tiene que atenerse a la creencia de que lo inconcebible es concebible; de otro modo no investigaría.
879. Para saber que el cielo es azul en todas partes no necesito viajar alrededor del mundo.
880. Lo general y lo particular coinciden; lo particular es lo universal apareciendo en condiciones diversas.
886. Lo supremo sería comprender que todo lo efectivo ya es teoría. El azul del cielo nos revela la ley fundamental de la cromática. No se busque nada por detrás de los fenómenos: ellos mismos son la teoría.
929. Se dice que entre dos opiniones opuestas la verdad reside en el centro. ¡De ningún modo! Entre ellas está el problema, lo inconcebible, la vida eternamente activa, pensada en calma.
990. Todo lo que nace busca espacio y quiere duración, por eso desaloja a otro de su lugar y abrevia su duración.
998. Los matemáticos son como los franceses: cuando se les habla, traducen lo que se les dice al propio lenguaje y entonces entienden algo por completo diferente.
1014. La luz y el espíritu, dominando aquella en lo físico y éste en lo moral, son las supremas e indivisibles energías pensables.
1017. Todo es más simple de lo que se puede pensar y, al mismo tiempo, más limitado de lo que se puede concebir.
1023. No todo lo deseable es alcanzable; no todo lo digno de conocimiento es cognoscible.

1033. Puesto que los hombres no alcanzan lo necesario se afanan por lo inútil.
1040. *Protofenómeno*: ideal = real = simbólico = idéntico.
Ideal, por ser último, que es cognoscible.
Real, en tanto conocido.
Simbólico, porque abarca todas las cosas.
Idéntico con todas las cosas.
1051. La naturaleza oculta a Dios, pero no a todos.
1056. Sólo en lo más alto y en lo más común coinciden la Idea y el fenómeno; en los grados intermedios de la contemplación y de la experiencia se separan. Lo más alto es la intuición de lo diverso como idéntico; lo más común es la acción, el vínculo activo de lo separado con la identidad.
1049. La *poesía* interpreta los misterios de la naturaleza y trata de resolverlos mediante la imagen. La *filosofía* interpreta los misterios de la razón y trata de resolverlos por la palabra. La *mística* interpreta los misterios de la naturaleza y de la razón y trata de resolverlos mediante la palabra y la imagen.
1053. Cualquiera sea la dirección en que se mire la naturaleza, nace lo infinito.
1085. Las ciencias, como las artes, constan de una parte transmisible (real) y susceptible de ser aprendida y de otra parte intrasmisible (ideal) y no susceptible de ser aprendida.
1107. Todos los efectos que advertimos en la experiencia, de cualquier clase que sean son coherentes del modo más constante: se interpenetran los unos a los otros, y con un movimiento de ondulación se va de los primeros a los últimos. Es inevitable que se separen unos de otros, que se opongan y confundan mutuamente: luego, en las ciencias tendría que surgir un ilimitado conflicto. La rígida pedantería, que separa, y el misticismo, que diluye los límites, son igualmente malos. Pero aquellas actividades, desde las más comunes a las más altas, desde el ladrillo que cae del tejado hasta la brillante mirada espiritual que te dirijo y tú comprendes, todas están en serie. Tratemos de expresarlo:

Contingente
Mecánico
Físico
Químico
Orgánico
Psíquico
Ético
Religioso
Genial.

3. — ARTE.

1115. La naturaleza y la Idea no se pueden separar sin que se destruyan tanto el arte como la vida.
1116. Cuando el artista habla de la naturaleza, subyugando siempre, aunque sin clara conciencia de ello, a la Idea.
1117. Lo mismo ocurre con todos los que ensalzan exclusivamente a la experiencia: no advierten que la experiencia sólo es la mitad de la experiencia.
1118. Sólo se podría hablar de la naturaleza y de su imitación si existiese una naturaleza bella. Debe elegirse y por cierto lo mejor. Y ¿en qué reconocerlo? ¿Según qué norma se ha de elegir? ¿Y dónde está la norma? ¿Acaso no se la hallaría en la naturaleza misma?
1121. Justamente lo que en la obra de arte se le aparece como naturaleza al hombre inculto, no es la naturaleza (externa) sino la suya (interna).
1123. Si buscáis en vosotros mismos encontraréis todo y os alegraréis de que afuera haya una naturaleza —cualquiera sea el nombre que le déis— que dice sí y amén a todo lo que de ella habéis encontrado en vosotros mismos.
1129. Es más difícil aprender algo de los modelos que de la naturaleza.
1133. Elegid un modelo y mezclad con él vuestra individualidad: eso será todo vuestro arte. No se debe pensar en ningún principio, en ninguna escuela, en ninguna consecuencia: todo es arbitrario y tal como a cada uno se le ocurre.
1134. Nada se puede decir contra el hecho de desprenderse de leyes que sólo la tradición ha santificado; pero jamás se piensa que, sin embargo, tienen que haber leyes nacidas de la naturaleza de cada arte.
1135. Cualquier obra de arte, buena o mala, en cuanto producida, pertenece a la naturaleza. La antigüedad corresponde a ella y cuando agrada es la naturaleza más natural que existe. ¡Y no queremos estudiarla siendo noble como es! En cambio sí estudiamos la vulgar.
1137. Arte: otra naturaleza, también misteriosa, pero más inteligible, pues nace de la inteligencia.
1153. En todas las artes hay cierto grado que, por así decirlo, únicamente se puede alcanzar mediante disposiciones naturales. Pero, al mismo tiempo, es imposible sobrepasarlo si no llega el auxilio del arte.
1155. El denominado "crear desde sí mismo" produce por lo general la falsa originalidad y el amaneramiento.
1159. Lo bello es una manifestación de las secretas leyes de la naturaleza, sin cuya aparición permanecerían eternamente ocultas para nosotros.
1160. Se dice: ¡artista, estudia la naturaleza! Pero no constituye ninguna pequeñez pedir que a partir de lo vulgar se desarrolle lo noble: de lo informe lo bello.
1161. Quien comience a revelar la naturaleza sentirá un irresistible anhelo por su intérprete más digno: el arte.
1163. Hay una desconocida legalidad en el objeto que corresponde a la desconocida legalidad del sujeto.
1167. El arte es una ocupación seria, la más seria de todas si se ocupa de objetos nobles y sagrados, pero el artista está por encima del arte y del objeto: sobre aquél porque lo usa para sus fines propios; sobre éste, porque lo trata según su propio modo.
1186. Nosotros, hombres, estamos consignados a la dilatación y al movimiento: en estas dos formas universales se revelan todas las restantes, en particular, las sensibles. Pero una forma espiritual no se cercena en modo alguno al aparecer, supuesto que su entrada en el fenómeno sea una verdadera generación, una verdadera propagación. Lo engendrado no es menos que lo que engendra; inclusive, la ventaja de la generación viviente consiste en que lo engendrado puede ser más excelente que lo que engendra.
1193. La técnica enlazada con el mal gusto es la más terrible enemiga del arte.
1198. Los templos antiguos concentraban a Dios en el hombre; las iglesias de la Edad Media aspiran a Dios, que está en las alturas.
1200. La alegoría transforma el fenómeno en concepto y el concepto en imagen, de tal modo que el concepto en la imagen ha de tenerse por muy limitado, completo y expresable.
1201. Lo simbólico transforma el fenómeno en Idea y la Idea en imagen, de tal modo que la Idea en la imagen actúa de modo infinito y es inalcanzable. Aunque se la expresara en todas las lenguas seguiría siendo inexpresable.
1225. La música necesita poco de la novedad; antes bien cuanto más antigua es y más habituados estamos a ella, tanto más actúa.
1226. La dignidad del arte quizá aparezca en la música del modo más eminente, porque no tiene que rendirle cuentas a materia alguna. Es por completo forma y contenido, y eleva y ennoblece todo cuanto expone.

Traducción especial de EMILIO ESTIU

ANÁLISIS DE UNA PREGUNTA

¿Puede el hombre vivir sin filosofar? Tenemos aquí una pregunta aparentemente ingenua, porque de hecho la gran mayoría de los hombres no se ha internado, ni se internará jamás, en ese laberinto que los siglos de pensamiento han construido laboriosamente y nos presentan bajo el severo rótulo de “filosofía”. Se suele dar como supuesto, con insistente frecuencia, que el filosofar requiere una erudición copiosa, obtenida tras tareas abrumadoras, ininterrumpidas y agobiantes. El hombre corriente no ha leído a Platón, ni a Kant, ni a Heidegger, y, sin embargo, “vive”. ¿Quién puede dudarlo? Pero hay más por considerar: muchos, muchísimos auténticos estudiosos han orientado y conducido exitosamente sus esfuerzos en campos del conocimiento que nada tiene de común con lo que se expone en los libros de filosofía. Vemos que con muy pocas palabras quedaría demostrada la ingenuidad de aquella pregunta. El hombre vive, actúa, conoce, y hasta se convierte en “sabio”, sin necesidad de ser filósofo. Hay muchas maneras de poner en evidencia el absurdo contenido en la *duda* de la cual surgiera tal interrogante. Sería como preguntarse si el hombre puede vivir sin construir puentes o sin remendar zapatos. Pero es fácil advertir que la pregunta no surge sólo de aquella duda, sino que en sí misma lleva implícita una valoración positiva de la actividad filosófica. Con ella se quiere ya indicar, precisamente, una categoría más humana y por tanto más imprescindible que la de otras ocupaciones. Y en tal sentido ya no parece ingenua, sino necia. Es la afirmación gratuita de que el hombre no filosofante no es *totalmente* hombre, o bien de que todos filosofan, aún cuando la mayoría no lo advierta. Ambas aseveraciones son igualmente arbitrarias, y están incluso contra los hechos. Estos dicen *claramente* que el hombre *práctico* desdeña la filosofía, por considerarla un intrincado farrago de teorías que a nada conducen, una pedantería estéril, un trabajo de claustro que no puede lucir sus frutos al sol y al aire libre. Si no piensa así, y sabe en cambio valorar las proyecciones que la filosofía ha tenido en la acción, la considera, sin desdeñarla, como algo que no está a su alcance, porque requiere mucho tiempo de dedicación, especiales facultades intelectuales, etc., y así se desentiende de ella. Se vive, pues, sin necesidad de filosofar, aún cuando pudiera admitirse que —para la cultura,

la política, la sociedad, etc.— es necesaria la existencia de *algunos* filósofos y por tanto de la filosofía misma. ¿Qué sentido, qué objeto, tiene entonces esa pregunta que interroga sobre si es posible vivir sin filosofar? Pregunta ingenua, como vimos, si realmente parte de la respectiva duda, y necia, arbitraria, si se plantea disfrazando la respuesta negativa (“no es posible vivir sin filosofar”), respuesta refractaria a los dictados del más sano sentido común. El caso es que, ingenua o disparatada, se trata de una pregunta antigua, que hoy se sigue planteando como ayer y como en tiempos remotos. Tal subsistencia —e insistencia— es un hecho que tampoco puede dejarse de lado sin incurrir a la vez en otra candidez o en otra arbitrariedad. Cuando una pregunta reaparece públicamente, es porque aún no cuenta con una respuesta de fundamentos satisfactorios. Cuando una afirmación subsiste, es porque no ha sido debidamente refutada. Tratemos, pues, de analizar la pregunta misma (y la afirmación que presupone) buscando, lo más críticamente posible, si no una explicación definitiva, por lo menos algún enfoque aclarativo.

Veamos en primer lugar la *formulación* de la pregunta: hay en ella dos términos, por lo menos, que pueden tener alguna ambigüedad: “vivir” y “filosofar”. Está claro, ya a primera vista, que el primero de ellos no hace referencia a la vida como acontecer natural, biológico, sino que mienta algo específicamente propio del ser humano. Ello complica la cuestión, pues si el vocablo “hombre” puede usarse sin temor en la conversación cotidiana —en que no necesita ser definido— o en tratados de anatomía y fisiología comparadas, e incluso de antropología —en que se parte de definiciones convencionales—, no ocurre lo mismo en una disquisición como la que estamos haciendo, en que se trata, precisamente, de averiguar el sentido de los términos que se manejan. El “vivir” del hombre, ¿es también el vivir del niño o del idiota? No, desde luego, si partimos de la clásica definición de “animal racional”. Pero, ¿cuál de las otras hemos de acatar con la convicción de no equivocarnos? Acaso fuera oportuno ensayar una nueva, pero sería apresurado trabajar sobre ella sin haberla expuesto antes al juicio y la crítica ajenos. No obstante, deseamos no detener nuestro análisis ante este primer obstáculo, y continuar adelante. Para ello, aceptemos una vez más, aunque con expreso carácter *transitorio*, la definición tradicional que establece la *racionalidad* como factor determinante de lo humano. Dejemos, pues, fuera de la órbita de nuestra investigación el vivir del niño y del idiota, y admitamos por ahora la diversidad de *grados de humanidad* que tal definición presupone (ya que el raciocinio está lejos de funcionar a un mismo nivel en los distintos individuos “racionales”).

Por “vivir” entendemos, entonces, en el contexto de la fórmula interrogativa, “actuar de acuerdo a la razón”, o bien —ya que con jus-

ticia puede presumirse que los llamados "seres racionales" actúan sólo esporádicamente obedeciendo a la razón— "ser capaces de razonar", "tener la facultad de razonar, por lo menos en determinadas ocasiones".

El otro término de la pregunta es todavía más ambiguo. ¿Qué se entiende por "filosofar"? Se supone que una comprensión del vocablo corresponde a un concepto previo de "filosofía", y que tal concepto ha de ser expresable en una definición. Pero también aquí nos encontramos con gran diversidad de definiciones, y —lo que da más dificultad a este punto— sin ninguna que pueda calificarse de "clásica" o "tradicional", como no sea aquella *etimológica*, tan repetida por quienes gustan de las soluciones espontáneas: "amor a la sabiduría", que mantiene la ambigüedad en todo su vigor, y esto si no la amplía, haciéndola doble. Las múltiples manifestaciones históricas del pensamiento que reclamarán para sí el título de "filosóficas", no han sido aún agrupadas bajo ninguna definición satisfactoria. No sabemos si atribuir tal ausencia a imperfecciones idiomáticas, a deficiencias del funcionamiento conceptual o a la estructura misma de lo que se trata de definir. Quizá ninguno de estos hechos sea totalmente responsable, y quizá los tres lo sean en algún grado. Lo cierto es que, lejos de tener una definición de la filosofía, como la tenemos de otras disciplinas del saber, nos vemos ante una tremenda aporía, de la que muy a menudo salimos por fórmulas convencionales. Con sagacidad ha apuntado Simmel que la filosofía es "el primero de sus propios problemas". No hay acceso a ella desde afuera: sólo la propia filosofía puede averiguar, o por lo menos investigar acerca de su esencia. Para definir el filosofar es preciso filosofar. Ya vemos la paradoja que de esto se deriva: sabemos lo que es filosofar (puesto que lo distinguimos de otras actividades), pero al mismo tiempo no lo sabemos (porque no hemos definido qué es filosofía). Este carácter paradójico disminuye si se entiende como un saber *parcial* de la esencia de la filosofía a la observación y el registro de algunos rasgos comunes que la historia nos presenta en el pensamiento de los llamados "filósofos". Atendiendo a tales rasgos se han enunciado las fórmulas definitorias más fértiles que hasta hoy conocemos. Pero se trata de una fertilidad relativa siempre a la dilucidación de otros problemas que atañen a la filosofía, manteniéndose su insuficiencia con respecto al problema de ella misma. Entre esos rasgos comunes están sus aspiraciones a un saber de la totalidad (entendida sintéticamente), a un conocimiento de las causas últimas, a una visión amplia y crítica, a un pensamiento sin premisas, etc., todas ellas meras pretensiones, características ideales que jamás han llegado a concretarse. Precisamente, también se considera "filosofar" a la búsqueda y el descubrimiento, por parte de un pensador, de los límites, las insuficiencias, las parcialidades, las influen-

cias subjetivas, los supuestos, contenidos en el pensamiento de otro. Una nota más positiva, señalada desde los orígenes filosóficos, aunque tampoco extensible a todo filosofar, es la sorpresa, el pasmó, el asombro, ante el problema que surge de pronto al entendimiento, después de haber permanecido oculto entre los hechos que antes parecían comprensibles. La perplejidad ante la conciencia de una ignorancia infinita, abismática, sobre cuestiones que parecían resolverse cotidianamente. Tal situación nos hace ver el mundo de otra manera: la única reacción posible ante ella es la reflexión, la meditación. La perplejidad forma al filósofo, de esto no cabe duda; pero forzosamente no ha de caracterizar todos sus actos: el filósofo, en su camino, necesita apoyarse en algunas conclusiones, le es imprescindible una dosis de seguridad, de confianza, de certeza. Si todo el filosofar consiste en sorprenderse y quedarse perplejo, el filósofo sería un pobre pusilánime, eternamente indeciso y confuso. No son así los filósofos que todos conocemos. Precisamente el hecho de haberse disipado, por lo menos a sí mismos, algunas de sus grandes dudas, es lo que les ha dado con justicia el nombre de "filósofos". Claro está que tal disipación de dudas muchas veces consiste en *delimitar* y *plantear* ordenadamente un problema que se presentara antes con visos caóticos. Sobre este aspecto de la filosofía se comienza a trabajar (y tales trabajos son también un "filosofar") en la actualidad, con serio interés sistemático (Ugo Spirito, entre otros).

Pero retornemos ya a nuestra pregunta inicial, y especialmente al problema del significado del vocablo "filosofar". Significa muchas cosas, según hemos visto: aspirar a un tipo de conocimiento aún no logrado, refutar a filósofos, extrañarse, problematizar, preguntarse por el "filosofar". Suponiendo que con ello hayamos despejado la ambigüedad de los términos, por lo menos en grado suficiente como para una mediocre comprensión de la pregunta, y desechando por inadecuadas o inoportunas las equiparaciones de "filosofar" con "resignarse", "tolerar", "perseverar", o con el parloteo brillante y superfluo sobre cuestiones de "alto nivel", o con la capacidad de resolverse ante dificultades vitales, o con posturas y actitudes estoicas, etc. (todas ellas comparaciones gratuitas, antojadizas, cuando no totalmente rústicas), y contando, finalmente, con la concepción más corriente acerca del vivir humano, podemos traducir aquella pregunta en los términos que siguen: ¿Puede tenerse la facultad de razonar, sin utilizarla para imaginar un saber sin supuestos, ni para controversias, ni para experimentar admiración, ni para plantear problemas? Es indudable que así ya no parece tan "ingenua", ni tan "arbitraria" como al principio, y hasta es posible vislumbrar alguna somera explicación de su pertinaz retorno en cada etapa del pensamiento.

Filosofar es, ante todo, y apartándonos del rodeo de las definiciones, una actitud del hombre. El problema planteado por la pre-

gunta es, concretamente, de si dicha actitud tiene un carácter optativo o un carácter necesario. Lo primero implica una respuesta positiva ("es posible"); lo segundo, una negativa ("no es posible"). Si es válida nuestra conjetura de que la pregunta supone ya la respuesta negativa, puesto que se enuncia para ser esgrimida contra una previa afirmación —tácita o expresa— de que filosofía y vida no se compenetran y que por tanto "es posible" vivir sin filosofar, el problema derivará entonces a la justificación de tal actitud como *actitud necesaria*. Dijimos que podía interpretarse de dos maneras: como significando que la legítima condición humana sólo se alcanza filosofando, o bien que todos los hombres filosofan, consciente o inconscientemente. Lo primero, que puede parecer el colmo de la arbitrariedad, no lo es más que los *grados de humanidad* implícitos en la definición que identifica humanidad con racionalidad. Pongamos un ejemplo sencillo: Si es la razón el elemento que define lo humano, podrá decirse que Euclides y Kant son *igualmente humanos*, pero también será necesario advertir que cualquiera de ellos es *más humano* que la cocinera de Kant. Esta afirmación, basada en tal criterio, no repugna menos al buen sentido que la que se derivaría de una concepción de lo humano según las aptitudes filosóficas: el único cambio consistiría en decir que Kant es *más humano* que su cocinera y también *más humano* que Euclides. No puede, pues, significarse tal cosa, como es visible que no puede tomarse a la letra la definición clásica de hombre. Veamos la segunda interpretación: todos los hombres filosofan, aunque sólo algunos lo adviertan. En apariencia, la dilucidación debería hacerse aquí mediante un sondeo estadístico, un censo que permitiera comprobar que cada hombre realiza, de cuando en cuando, algunos de los actos que hemos comprendido bajo la denominación común de "filosofar". Uno solo de ellos, a quien no se le pudiera comprobar nada al respecto, sería suficiente para invalidar la afirmación. Inútil sería hablar de "formas rudimentarias del filosofar", porque carecemos de un criterio para distinguir las.

Estamos ante una nueva aporía. La pregunta, entretanto, se mantiene firme, con no poco desdén hacia todas estas consideraciones, porque ya las había previsto. Ella misma es filosófica, puesto que problematiza. La formuló Platón hace veinticuatro siglos; la plantea hoy Abbagnano; alguien insistirá con ella mañana.

Pero hemos señalado que el filosofar es una actitud. Muchas veces se ha tratado de explicar la filosofía buscando cuáles son los resortes que mueven al hombre a una conducta filosófica. La idea de "preparación para la muerte" es una de las más constantes (Platón, Neoplatónicos, Montaigne, Schopenhauer, etc.). Según ella, el hombre filosofa para aprender a morir, para atreverse a enfrentar fríamente la realidad de su finitud. Otros "resortes" señalados han



sido esa "perplejidad" a la que ya hicimos referencia, la necesidad de una oratoria superior (algunos de los Sofistas), una forma especial de vocación mística (Plotino, etc.), y muchas otras que de uno u otro modo se vinculan con las citadas. Se trata siempre de hipótesis surgidas de "experiencias personales", de valoraciones de quienes las formulan. Indudablemente, la filosofía es propia del hombre, en el sentido en que —invirtiendo la afirmación que estamos analizando— no es posible filosofar sin vivir. No es posible problematizar, aspirar a un saber sin premisas, etc., sin tener la facultad de razonar. Pero esto es poner el filosofar como "especie" dentro del "género" vivir, y lo que pretende la pregunta es la identificación, o por lo menos la mutua suposición de ambos términos. Además, es preciso insistir en que no nos manejamos con definiciones, que equivale a decir que no nos manejamos con conceptos. La pregunta sólo nos ha conducido a comprender que aún no sabemos qué es el hombre, ni qué es la filosofía. ¿No será éste, en el fondo, su primordial objetivo? El ser del hombre, y el ser de la filosofía no pueden definirse. La Ontología viene ya a reclamar nuestra atención. La pregunta no quiere una respuesta inmediata: se conforma con ponerse frente a nosotros, sugiriendo ya la incomprendible, pero imponente respuesta negativa: no sabemos qué somos, pero hay en nuestra ignorancia una pequeñísima luz, que nos permite al menos sospechar que todo ello tiene alguna significación, y que evidentemente algo parece ligar nuestra condición más íntima con esa actividad cuya esencia sólo es vislumbrada a través de algunas de sus manifestaciones. Ya en los abismos, todo esfuerzo sólo puede dar frutos inmaduros, por lo que es preciso detener aquí nuestro análisis. Un paso más, y tendríamos que asirnos al cómodo recurso de la hipótesis.

RICARDO MALIANDI

I — FANTASÍA PARA UN OLVIDO IMPOSIBLE.
II — ANTONIETA.

ALBERTO BARBIERI PUMA
(1933 - 1958)

IMPRESIONES PARA UN ENSAYO SOBRE LA TRISTEZA Y EL DIALOGO EN LA POESIA DE ANTONIO MACHADO

- I — *Primeras lecturas.*
- II — *La tristeza y el diálogo: ejemplificación y análisis.*
- III — *Síntesis de valoración.*

"La voz del poeta no tiene por qué ser un simple testimonio del hombre, sino que puede constituir también uno de los puntales que le ayuden a sostenerse y prevalecer". W. F.

I

Cuando se expresa en concepciones poéticas el contenido del mundo y su estructura, se condicionan los conceptos o visiones a nuestra esencial subjetividad. El sujeto está *detrás de*, siempre. No puedo separar la escritura de este papel y *salirme* yo mismo de él sin dejar rastros, sin dejar de estar en ella. Ahora: toda presentación de un algo escrito, resulta de una selección puramente individual —(predomine o se equilibren la razón y el sentimiento lo que cuenta es el individuo en su totalidad)—; y esa selección está condicionada a su vez por el hecho de que somos parte integrante del círculo que nos ubica. Somos *en el mundo* y somos *con el mundo*, dentro de nuestra piel. Esto se sabe y se siente.

Por otro lado, en el intento que se realiza, todo intento logrado, —cuando uno escribe lo que quiere escribir, necesariamente, forzado por la integridad auténtica de un menester indispensable e irrepresible, pleno, necesariamente necesario; y expresa *algo*, no cualquier cosa, sino *algo*—, además de apuntar notas de nuestra experiencia vital única (e irreductible), y de nuestro ser "objeto" además de sujeto, transmite *nuestra* visión del mundo y de las cosas. Esto también se sabe aunque no siempre se siente.

Todo verdadero poeta tiene incorporada a su poesía su presencia. Siempre está de alguna forma detrás de ella. Siempre está orgánicamente fusionado el *ser* (o la potencia del ser; ser larval;) del poeta *con* y *en* su poesía. Ser-Hombre y Poesía-Plenitud de instante expresado, no son dos aspectos que se complementen: son una amalgama tan sólida como definitivamente indivisible, inseparable; son una religación "*entre*"; una combinación, una mezcla que se da como un indestructible ensamble. He aquí otra cosa que se conoce pero que contadísimas veces se siente.

En la poesía de Antonio Machado se dan esas religaciones *entre* y ese *algo* expresado. Machado asienta sus poemas en procesos psi-

quicos vívidos; y es en aquéllos donde podemos reconocer su humana conciencia fluyente, comprender su mundo interior y su tangible modo de percibir la vida. Allí es, claro está, donde anotamos su cosmovisión particular elaborada en imágenes universales, hecha arte. Veamos: al principio, después de un par de lecturas, estaba ante Machado un poco como Prometeo. Encadenado. Sabía que Machado ocupaba un puesto sobresaliente en la lírica española del siglo. Pero, para mí, entonces, sólo era el portador de un estado de ánimo, lo que no es lo mismo que un sentimiento. Le leía y se abría fácil curso el estado aflojado, *monótono melancólico*, sereno, vacío, como una pulsación de agonizante eterno. No me satisfacía, hedonísticamente, porque no era un punzón para mi alma. Le sentía sí, pero no había las tensiones que buscaba, no lastimaba, ni dolía, ni me acosaba. Le leía y no le encontraba "maravilloso". Sentía que no se asombraba demasiado mi espíritu, que no me asomaba a ninguna alma intensa-energica y vehemente. Más me parecía lánguida, silenciosa, triste, honda, embriagada. Me detenía a pensar que sus poesías no eran prodigios de creación ni mostraban actividad de gran artífice sin descanso; que existía en ellas sensibilidad humana y genuina y que todo atestiguaba voluntad y magnífica simplicidad, dominio de lo folklórico de su idioma, sorprendente acierto de los recursos sintácticos y poca riqueza de su vocabulario. Sentía que Machado *era* poeta; sin rebuscamientos y sin excentricidad: auténtico. Era notorio. Pero me sentía, asimismo, condenado a no concederle el Supremo Accésit. (Homero, Virgilio, Dante, Shakespeare, Quevedo, Heine, ...). No desconocía, por otro lado, que se deja ver en exceso hoy, al individuo viviendo en sus "poses" (teatralidad y "ficción" en casi todos sus actos; inautenticidad); y que existe un apresuramiento desmedido por venerar o desahuciar a un autor sin haberlo juzgado extensa y autoconscientemente, con libertad interior plena, y con gusto por la Belleza — gusto innato, intuitivo, racional o simplemente elaborado con aproximaciones estéticas de diversidad exhaustiva. Me preguntaba si podía elogiar su objetividad o su "Soria fría y pura"; si podía valorizar su contenido estético y su "tierra viva" trasplantada con amor en sus poesías; si mostraba realmente que sus poemas eran "palabra esencial en el tiempo" o se quedaba sin hacerlo; si podía seguir su línea vivencial íntima y reproducir en mí todos los goces de su obra. Me preguntaba asimismo otras cosas. Para responderlas me di, pues, a la tarea de consumir a Antonio Machado, leyendo y releendo una y otra vez sus poesías completas, como quien busca algo que no encuentra sin saber precisamente lo que busca. A medida que ello sucedía, las impresiones, más particularizadas, variaban, pero no diferían notablemente de las primeras. Llegaba a la misma sensación de estar en presencia de un poeta. Un poeta calificado como de primera categoría B. Pero decir esto me parecía banal. Me parecía que decir

de Machado que era un poeta —(y de primera B!)— resultaba banal y mediocre y en definitiva decía muy poco. Decir que es un poeta cuando eso se dice hoy de cualquiera que haya escrito dos cuartetos... Y conste: no trataba de *comprender* el por qué de sus poemas así como jamás tampoco me pregunto el por qué del sonido del viento o de la lluvia al caer en los tejados o el motivo de esa sensación de euforia espiritual que nos toca cuando vemos unos ojos francos que miran con espontaneidad humana y dialógante, *vivos*. Me dije, entonces, que lo importante no era saber o conocer o dilucidar la raíz del por qué de la poesía machadina, sino, siendo eso, poesía —sin más—, saber conducirnos ante ella como ante lo que tiene vida propia, ante *lo que es en existencia*.

Después de haber observado una de sus últimas fotos, imagino a Antonio Machado en algún cuarto —todos los cuartos de estudio y meditación se asemejan y poseen idéntico olor literario—, meditando sobre los “problemas” de Bergson, de Unamuno, de Heidegger, de él mismo; y veo el rostro extraño y vago tratando de formular lo que le diera la gana; deseando esencializarse, deseando ser entre la vigilia y el ensueño; y la mano, pesada y sensitiva, tomando la pluma cuando el corazón latiera más a prisa, para agregar los *detalles* genuinos, armónicos y vivenciales, sencillos a esos “problemas...”.

Si es cierto que el Tiempo es para Machado, *recuerdo* (triste, fugitivo e irrevocable) del pasado; *experiencia* (y duración de trascendencia) del presente; *intuición* (irrebatible y melancólica) del futuro, no es menos cierto que toda su poesía lleva en sí ese movimiento anfíbio del tiempo que pasa y que influye en el cotidiano y desocupado ir y venir, en la somnolencia del vivir ensoñado, continúa metamorfosis de lo que es y deviene *siendo* y que exalta el presente eternizándolo con un armado plástico preciso. Por eso, quien quiera dar de Machado y su poesía conceptos exactos, fijos, estáticos, deberá tener en cuenta que es muy probable que se determine insosteniblemente cierto en una mera pasividad conceptual y definitiva, que destruiría el máximo valor del poeta: su dinámico devenir y su palabra esencial, moviéndose en el tiempo.

Toda acción al devenir transcurriendo se absorbe en las poesías de Machado que son su alma plasmada en ellas. El tiempo es interioridad que se vierte y se mueve en cada palabra... Usa, sin contenciones, su lirismo como desahogo de su oquedad, de su anhelo de ser y de encuentro con la esencia de la poesía; que no admite una desesperante irrealización como humano.

Creo que lo verdaderamente grande en Machado es su haber adentrado la conciencia interior en el tiempo y objetivizado las cosas temporales, reversiblemente, en su naturaleza humana. Su valor no reside sino en habernos puesto — frente a un presente poético dinamizado por él mismo.

Su poesía es más un testimonio del Hombre Machado que una integral y esencial humanidad significativa.

Machado se extravierte monologando y no se “torna realmente comunicativo sino cuando lleva la expresión” poética al nivel “de la emoción que lo embarga...” sin que ello signifique su ser un simple notario de las cosas.

Nada de asumir, pues, posturas impertinentes o eruditas. Nada de *representar*. Buscar un equilibrio entre los sentidos, lo captado razonadamente, y los propios conceptos poéticos; armónicamente asumir una cierta pureza de conciencia estética sin reglas y sin *apriorias*; simplemente, como si la poesía poseyera una valencia y mi elemento humano otra distinta que se complementara como las “afinidades electivas”.

Machado nos muestra fotografías vivas de su álbum (más bien parece la proyección de un film). La naturaleza —árbol, fuente, río, Soria, España—, con una ilusionada función que es superlativamente superior a la realidad cotidiana. Es un paisaje musical que evoca reconditeces de ensueños y estimula al amor que por ella siente.

¿Quién después de leer y participar no ama la España viva de Antonio Machado — trocada absurdamente en la España de hoy que nos duele a tantos?...

Machado es un perfecto Jano-Bifronte, y ninguna de sus caras, filosófica o poética, posee fuerza suficiente tanto como para horrar la otra por sí sola. Es a la vez ambas cosas: poeta y filósofo. Un hombre que silenciosamente trabaja toda su vida su interioridad: y la vierte: “...*un coeur devenu son miroir*”. Un reflexivo.

Que el fundamento y la base de toda construcción poética sea filosófica es algo que hay que buscarlo en la poesía misma y no fuera de ella; y trasciende toda duda que aún sin existir Abel Martín y Juan de Mairena, reconoceríamos en Antonio Machado los colores de su filosofar que es un buscar serenidad con pupilas tristes, quietismo melancólico, inocencia del lenguaje y plasmación de una multiplicidad observada con ojos infantiles.

Tristeza; tristeza finita pero inmensa. Tristeza. No meramente espiritual ya que lleva consigo algo de esa olivosa, aceitosa, tristeza crónica; tristeza de oquedades y cavidades que se llevan para ser completadas inútilmente como una serie de vasos comunicantes infinitos, de un ser que quiere ser esencial y se debate existencialmente. Preocupación filosófica es la marcada preocupación de todo poeta que razona sus intuiciones, meditando en su introversión agudísima, ese filosofar como irremediable en una conciencia que se erotiza por su ausencia de ser pleno, total.

En uno de los más extensos y profundos ensayos ⁽¹⁾ que se han escrito sobre Machado, se ha “existencializado” su personalidad poética (tedio, angustia, sueño, tiempo, Dios, nada); tal vez porque el

(1) A. M., Segundo Serrano Poncela, Editorial Losada, Buenos Aires, 1954.

trabajo en el fondo no es sino una vigorosa interpretación de Machado a través de los ojos de Heidegger. Machado sólo es existencialista en la medida en que no puede ser otra cosa, en la medida en que toma las cosas y las tamiza en su alma triste, gris, melancólica, sutil— más profunda y triste y melancólica desde el día de la muerte de Leonor—. Tamización que hace, transmitiendo la realidad —cotidiana, existencial— sublimada por el alma del poeta. Del plano meramente humano pasa al plano de las autenticidades poéticas; de las sensaciones elegíacas; de los paisajes que viven y dialogan, intemporales; de las diluídas pero fortísimas afectividades castellanas; del vivir sustancial, estructural.

Machado es algo más que un pensador provisional. Es un buen psicólogo y todo buen psicólogo lee intuitivamente en las objetividades y anticipa en forma concreta sus esencias. Sus interpretaciones proyectadas de las cosas naturales emergen como una transformación que fuera la justa, la sensitivamente superior. Las palabras en su poesía tienen una función representativa por cuanto que se refieren a un algo objetivo, escritas por un hombre con el enigma de su ser caduco —como una hoja que vive más estaciones—; al leerlas no las oímos como palabras en sí, sino en diálogo con el hombre que tras ellas va. Creo que Machado logra ciertamente “dialogar” consigo mismo; con cada lector lo dudo... Tal vez, sí, con Leonor, con las cosas, agudizando y ahondando rigurosamente. Existen dos pesas que impiden el diálogo entre humanos: cuando uno de los seres permanece altivo (orgullo intelectual; superioridad;) o cuando la timidez da por resultado introversión exagerada y enquistante. El retrato que hizo Rubén Darío es claro: ya lo analizaremos.

Leer a Antonio Machado es recobrar el sentido de la pureza poética y casi perdido en ese entonces. Leerlo sin la ligereza del dilettante o la gravedad del erudito o del retórico. El hombre que rechaza el Cristo clavado en la cruz para aceptar con cánticos al que “anduvo en el mar...”, y que se evade de su presente histórico ensoñándose nos presenta una poesía que existe como búsqueda constante, como remover, volver a ver, la naturaleza, las cosas. Buscar esencialidades. Vivir el instante creándolo.

Poco, tal vez ni un ápice, me interesa que la poesía de Machado sea romántica o no, resulte perfectamente clásica o no, ya que no me guía el deseo de enmoldarlo. Lo que sí me interesa —y de verdad— es saber si es poeta. Pienso; además de lo ya escrito creo que en sus poesías palpita un verdadero corazón español, tranquilo (a quien Poe parece haber enseñado a pensar, como a Baudelaire), sin ruido de castañuelas estridentes. “Soledades”, “Campos de Castilla”, “Nuevas canciones”, son a manera de pequeños miradores desde donde puede vislumbrarse algo —casi todo— del mundo que existía dentro del hombre. Hay allí poesías. Pero sólo esparcidas aquí y allá se observan o sienten frases que dan ráfagas de genio

poético. Son las frases que me obligan a pensar que sólo mientras exista un alma gemela a Antonio Machado, abierta a comprenderlas y aprehenderlas (vividamente) ellas serán eso, lo valorable: poesía, lenguaje que cristaliza un sentir.

Sospecho, sin embargo, después de estas primeras lecturas, que decir que es un poeta brillante o intensamente lírico o trágico es objetable. Mejor resultaría decir que su poesía es amable, de prestigio, sumamente saludable para enfermos de oscuridades o gongorismos, que no promueve tumultos, y que a veces pasa como una señorial cena inglesa, porque la capacidad de su pulmón poético no es excepcional y permanente. Machado ha dibujado poéticamente y no es el niño que pretende retratar a su padre y no lo logra. Machado desarrolla su poesía en gris y pardo, amortiguada. Y en todo momento se señala; quiere que le tomen por él mismo, que le conozcan; así se convence que es. Hay algo —no demasiado considerable— que le mantiene en un escalón más bajo que el supremo. No puedo evitar el pensar qué hubiese sido de Machado con mayor fuerza lírica, ya que existe en sus versos una belleza particular, una ensoñación pasiva: Antonio Machado no me parece un poeta balbuceante, habla, surge y desembarca llegando a su puesto de poeta. Siento que me hace pasear con él y me penetra de su humana intimidad y timidez. Machado no es su pureza formal ni su aparente simpleza; no es ni su objetividad en la palabra cargada de valor poético, ni su ser en el tiempo; tampoco es el resultado de la equilibrada distribución de lo energético ni su indudable rítmica emocional; Machado es todo eso en su totalidad. Además de otras cosas. Alabar uno cualquiera de sus temas —el tiempo, la esencia, la palabra, la filosofía, el tedio, la angustia, las moscas, el sueño, la muerte, Dios, el agua, la fuente, el limonero, Castilla, Soria, España, el paisaje, el amor, la nada, etc... —o sobreestimarlos, entorpece y desdibuja el todo del poeta-hombre, del dual contradictorio. Valorizar a Antonio Machado pensando que la poesía lírica, en su forma más sencilla, muestra este complejo de ser: una situación y una serie de sentimientos... es ubicarse, prematuramente, en una situación significativa que olvida que los *haceres* de Machado en el mundo poético poseen la bipolaridad de ser poemas y de poseer, además, en sí mismos, el compuesto de una meditación condensada y plasmada en imágenes de perdurables efectos. Poemas no meramente descriptivos, que, así, perderían su totalidad. Poemas que no describen nada —*realmente*— sino que nos ponen frente y a las cosas. Poemas de primera categoría B.

Ante preguntas esenciales Machado posee muchas respuestas; pero las mismas no son satisfactorias para todos. A veces sólo creo haber encontrado al hombre que se testimonia, *creando*. Entonces, respeto su silencio. Y le observo.

(Continuará).

RUBEN MIRKIN

La Plata, julio de 1958.

UN DIA DE TODOS LOS DIAS

He tocado los límites.
Temblaron
en claridad furiosa
mis manos.
Estremecida el alma
vi un alto
sueño de cosa plena.
Robarlo
mis sentidos urgiéndome
gritaron.
Y fui una llamarada
un rayo...
Y luego el dolorido
cansancio.
No ha colmado el vacío
el trago.
Mis ojos por las nubes.
Pájaros
aromas, huertos y luz,
opacos.

Vuelvo a mirar los pinos
los lagos
pido a todos la música
y extraigo
esta lenta tristeza,
amargos
monólogos por dentro.
Carnaval de los ojos
engaño.
Mentira que me tienes
tan harto!
Quiero lo que no pasa.
Sin embargo
de nuevo tu mentira
reclamo.
A la Luz por la Noche?
Acaso...
Si esos ojos de niña
que tanto
en la esperanza quiero,
guíen mis pasos
te encuentre... ¡Plenitud!

BERNARDO O. RANALLETI

PROCESADO 1040

JUAN CARLOS PATRON

(Ediciones Losango, Buenos Aires, 1957, 68 páginas)

Un hombre, un hombre de la calle, un hombre honesto que por circunstancias sociales ajenas a su voluntad y ajenas a la justicia misma como concepción abstracta, es encarcelado. Un hombre que espera, entre cuatro paredes, su libertad que depende de un trámite y que, de la duración de ese trámite depende su angustia. Un hombre que vive en la luz y es sometido a un paréntesis de sombra. Es sustituido del devenir sereno de su vida por una circunstancia. El tiempo se detiene en su curso normal y comienza a transcurrir en un sentido lateral; comienza la espera. El día y la noche, el placer y el dolor, la alegría y la pena, el comer y el dormir tienen un solo color, un solo tono gris de espera... espera.

El hombre que fabrica leyes, ¿conoce el efecto real de algunas de ellas?

Un hombre que ha estado en la cárcel lleva un estigma. Al tiempo saldrá por la misma puerta que lo vio entrar, cambiado; el trauma interior se habrá producido y permanecerá indeleble. Para la sociedad podrá ser el de siempre, pero él sabrá que dentro de sí algo se ha quebrado, derrumbado.

El espejo devolverá su imagen de siempre al resto de los hombres pero él reconocerá las arrugas de su alma.

Ya a González Pacheco en "*Cuando aquí había Reyes*", le habíamos oído decir: "la libertad, la libertad es lo primero". Hoy Juan Carlos Patrón se encarga de especificar uno de los por qué de tal afirmación.

La obra: Debemos confesar que hasta nuestro encuentro con "Procesado 1040" desconocíamos a su autor y creemos que en esas circunstancias se encuentra la mayoría de nuestro público dado que sus obras no han sido representadas en nuestro medio.

Cinco piezas teatrales y algunos guiones cinematográficos preceden en el tiempo a la que nos ocupa. De ésta, cuyo tema referimos sucintamente más arriba, podemos objetar la cursilería (muy fin de siglo rioplatense) de la primera de las veintiuna escenas de la obra, y el lenguaje que al no condecir con el ambiente al que pertenecen

los tipos humanos que lo hablan resulta falso y no ayuda al autor a formar el clima necesario para la acción.

Es dable destacar, por otra parte, las soluciones de algunas escenas mediante un diálogo eficaz y con sentido teatral y sobre todo la creación de "El Zorrito", el personaje que sirve de "lanzadera" en la pieza y que es el canal por donde el autor vierte sus conceptos al público.

El Zorrito es un personaje que, resumen de calle, arrabal y ambiente nos llega por virtud de la pluma de Juan Carlos Patrón, con un enorme caudal humano.

El Zorrito (primo del "canillita" de Sánchez por su condición y ambiente en que deambulan) bien puede revistar en la galería de tipos del teatro rioplatense.

Para finalizar queremos agregar que no consideramos a "Procesado 1040" como una concreción estético-teatral pero sí como un antecedente de valores embrionarios que puede fructificar a corto plazo.

A. H. T.

MAURICIO BLONDEL

LIBRE ALBEDRIO Y DISTINCION DE ESENCIA Y EXISTENCIA (1)

Podemos fácilmente imaginar que la libertad es un regalo, un "algo" ya perfeccionado y agregado a un ser que, sin ese don, sería previamente constituido en una necesidad o una espontaneidad pura. Nadá hay más ininteligible ni menos fecundo. Si surge en nosotros un libre albedrío es porque existe una imperfección congénita, pero que permite e incluso requiere la conquista de una libertad partiendo de una duda normal entre dos caminos del devenir y de una opción voluntaria inevitable. Y esta ambigüedad no resulta solamente de bifurcaciones objetivas que pueden ofrecerse a nuestra elección frente a finalidades externas a mantener; es interna e inherente al acto de un pensar en busca de su propio perfeccionamiento. Por lo tanto, no se trata solamente de optar entre objetos extrínsecos; se trata de realizar lo que hay de más intrínseco y de más constitutivo en la vida del espíritu. Y la supuesta autonomía de una voluntad que se consideraría ilusoriamente por finalidad en sí, no es sino un objeto extrapolado en ídolo engañoso y tirano. Para proceder así suponemos que la idea que poseemos del "quiero" es homogénea y adecuada en sí, cuando en realidad está trabajada por el conflicto de dos pensamientos que la hacen inestable y huidiza en dos sentidos: universalizarse o monadizarse.

El esfuerzo libertador debe realizarse mucho menos sobre fines heteronómicos y excéntricos del espíritu que sobre su concentración total. No basta con invocar una espontaneidad pura o un imperativo absoluto para dar una justa noción de la libertad. Esta última no es compatible con un monoteísmo o un formulismo abstracto y racional. Si bien es cierto que la razón suscita ideas múltiples y antagónicas que permiten la elección, esta misma condición depende de una iniciativa mucho más profunda y mucho más íntima. Ningún pensamiento puede ser nuestro si no es desdoblándose y haciendo surgir un dilema implícito cuyo rigor, contenido y consecuencias tendremos que demostrar. Se debe, pues, entender cómo la alternativa a la que nos referimos no está situada entre dos objetos sino entre dos sentidos internos al pensamiento del devenir.

Muchas veces nos imaginamos que la libertad es la "concupiscencia de la razón" APPETITUS INTELLECTUABIS ET DETERMINATIO INTRINSECA IPSIUS VERI ET BONI, AUTONOMIA VOLUNTATIS SESE VOLENTIS ET MOVENTIS (2), o si no que va unida a tales o cuales motivos, confiéndoles la infinita superioridad de su indeterminación. Nos queda ahora por probar cómo el "pensar" en su propia emergencia es, debido a una causa recíproca e intestina, nueva liberación y nuevo dinamismo.

La distinción sobre la cual se ha insistido previamente, desde el punto de vista no ético entre la esencia y la existencia de todo ser contingente, necesita también ser expuesta desde el punto de vista neumático, en pensamiento acabado, entre lo que el sujeto conoce de sus estados u operaciones, y lo que lleva de realidad espiritual en su ser o en sus aspiraciones. Si hubiese una ecuación entre estos dos pensamientos, el problema de la alternativa, del libre albedrío y de la opción no existiría. Pero no puede ser así para un espíritu limitado pero al mismo tiempo impulsado hacia lo infinito. Pero más profundamente real que sea el espíritu pensador, con las virtudes que lo hacen "capax entis", fabricamos un signo mental que consideramos como la verdadera efigie, como la auténtica persona que tiene conciencia de ser. En nosotros ese "verbum mentis" no es (como en Dios) consustancial al espíritu mismo; existe en la idea que nuestro pensamiento se forja sobre sí mismo, una parte de viva realidad, pero también una parte de artificio y de representación convencional. Sabido es que es contradictorio ser al mismo tiempo original y copia, imagen más o menos adúltera de la sustancia auténtica. De allí el peligro de acostumbrarse a la fingida personalidad con todas sus ambiciones, a las cuales da algo de la infinidad que posee, y por lo contrario, el deber de salvaguardar el alma, de cultivar la persona, de extender sus ambiciones hasta el objeto de sus aspiraciones. De aquí se entiende el carácter primitivo y simple de la opción a la cual está sujeto el génesis del pensamiento, en lo que posee de personal; el problema que se extiende a todo el orden contingente de seres, en quienes la esencia y la existencia deben disipar la disociación gracias a la presencia mediadora de Dios, encuentra su analogía en los espíritus formados que en lugar de pretender abrazarse ellos mismos en una quimérica suficiencia, tienen necesidad de reconocer su desunión íntima y de buscar cómo pueden percibir el principio de un acuerdo.

Efectivamente, sin necesidad de explicar todas esas relaciones íntimas, la vida del pensador produce pensamientos que arrastran al movimiento de la conciencia hacia sus fines próximos o lejanos simulando dispensarla de un retorno sobre sí misma.

(1) Traducción especial realizada por Miriam Sorne Urrutia, de "La Pensée", librer. Félix Alcan, T. II, páginas 446/49, París, 1934.

(2) "...el apetito intelectual y la determinación intrínseca de lo verdadero y lo bueno, la autonomía de la voluntad que se desea y se mueve a sí misma..."

Este retorno es, sin embargo, necesario no sólo para el filósofo sino también para cualquiera que busque el fundamento de su vida personal, para mejor traspasar el recinto siempre estrecho de la personalidad humana. Lo que hay que recalcar en materia de conclusión provisoria, es ese hecho que la superación del conocimiento está llevada a descuidar en su impulso directo, pero que no puede ser ignorado sin destruir en su germen toda ciencia del pensamiento. — En cuanto pensamos nuestro pensamiento, lo producimos en un verbo interior *verbum mentis*, que lo encarna en un signo mental y siempre secretamente orgánico — verbo que parece tener el doble papel, la doble pretensión de alcanzar algo (si no lo esencial mismo) del ser pensado, y de constituir una representación pensadora de esa realidad cuya presencia no impide la exterioridad e irreductibilidad de la conciencia. He aquí la verdad implicada en todo pensamiento; pero, como es contradictorio ser a un tiempo copia y original, generalmente se transige, se oscila de una a otra tesis; se pone la naturaleza inteligible y la esencia por un lado, la singularidad concreta y la existencia individualizada por otra. Y no vemos la incompatibilidad de esas aserciones, igualmente inevitables; tanto el espíritu está forzosamente llevado hacia un plan dinámico, bajo peligro de suponer ya resuelto un problema que en realidad no ha sido teóricamente expuesto y mucho menos dotado de un examen y un ensayo metódico de solución.

Volvemos a encontrar aquí, bajo forma análoga y más instructiva, la aparente y falsa antinomia que exponían ya nuestras reflexiones iniciales sobre el pensamiento cósmico, sobre el conflicto del uno y del múltiple, del contenido y del no contenido. Ahora debemos captar de modo más inteligible cómo la continuidad de la vida mental ofrece al análisis una discontinuidad que ningún esfuerzo puede hacer desaparecer. Nuestro pensamiento necesita perpetuamente confirmarse y sobrepasarse, poseerse y darse otra vez y siempre.

UNA IMAGEN VIVA DE PASCAL

Desde hace algún tiempo, deseábamos ocuparnos del tema a raíz de un exquisito ensayo de Guardini, que lleva ya tres años de difusión en nuestro medio: "*Pascal, o el drama de la conciencia cristiana*" (EMECE, 1955). Ahora, al ofrecérsenos esta oportunidad, queremos proporcionar, a guisa de reflexión, los resultados de una lectura hecha con pasión y ardor intelectuales.

De Pascal poseíamos hasta el presente dos imágenes: la una, de matemático insigne, conocida por los estudiosos de la materia; la otra, de autor de los "PENSAMIENTOS", que nos pintan innumerables obras pedagógicas, de perfiles enteramente borrosos. Pero el Pascal histórico, matemático y filósofo a un tiempo, profundo y humano, moderno y cristiano sin mengua de ambas actitudes, confesamos que lo ignorábamos. Guardini nos reintegra a Pascal entero; después de su lectura podemos decir que nos asiste una imagen viva de Pascal.

Digamos por de pronto, que Guardini, junto con Thibon y otros, pertenece a esa generación de escritores europeos que ha restituido al público el interés por los grandes temas del cristianismo, más que como construcción doctrinaria, como experiencia del espíritu y como realidad viviente. Imposible hallar en su obra, parcialmente vertida a nuestra lengua, un afán exclusivamente teórico; por el contrario, ha volcado toda la energía de su estilo brillante y ceñido en la captación del fenómeno religioso en el mundo moderno. En esto radica su positivo valor. Guardini siempre escribe para el hombre de hoy, enfrentando al problema de su existencia auténtica, que desea vivirla arduamente, sin resignarse a resolverla en mera problematidad. Con este aval, el estudioso que se aproxime a Guardini despojado de toda valla interior que su espíritu pueda oponer al carácter decididamente confesional de su obra, no escapará a la lectura acuñante de un ensayo como este, sobre Pascal.

Guardini, ha acometido la empresa de comprender a Pascal desde Pascal mismo. Esta puesta en labor basta para definir su tarea; nada fácil, por lo oscuro del personaje y su obra; y nada frecuente, por la común tentación de definir a distancia, que en toda época ha existido. "Ocurre esencialmente lo siguiente: Pascal pertenece a la categoría de seres humanos que no se pueden definir" (1), remata Guardini.

(1) Página 14, op. cit.

Blas Pascal (1623-1662) se proyecta sobre el siglo XVII como una figura de netos perfiles interiores que acusan la impronta de un espíritu moderno. Pascal es moderno en todo el sentido de la palabra; pero al mismo tiempo, su espíritu, hecho para las profundidades de una existencia ligada al sentido de lo eterno, se enfrenta con lo absoluto, y abraza ardientemente la fe. Esta condición moderna de su espíritu y su inserción en el orden sobrenatural, al que llega luego de una crisis violenta, nos descubren "el drama de Pascal", que se convierte así en el drama de la conciencia cristiana del hombre de nuestro tiempo.

Para comprender este drama, es preciso tener presente, como lo hace notar Guardini, que Pascal no fué ni un santo, ni un genio religioso de alcance mundial, "sino un ser humano, en el interior del cual lucharon amargamente la decisión en favor de Cristo y aquella grandeza suya en relación con el mundo que lo rodeaba. Entonces fué precisamente cuando pensó y luchó cristianamente. También fué entonces cuando surgió en él lo más oscuro... cuando apareció el demonio de Pascal" (2).

La misión y el destino de Pascal estaban signados por la estructura peculiar de su espíritu, y el marco especial de la época y el medio en que le tocó actuar: espíritu fuertemente existenciado, época y medio cargados de tensiones espirituales en plena eclosión: siglo XVII (cuna del racionalismo), Port Royal (cuna del Jansenismo). Estos datos históricos encierran un sin fin de relaciones contradictorias y opuestas, como las que van del medioevo al mundo moderno: dos edades, dos mundos interiores, dos tiempos humanos. De un lado la Escolástica, de otro "la idea clara y distinta" de los tiempos nuevos. Pascal no pertenece a ninguno de esos extremos, se debe a sí mismo y en ello radica su valor esencial. Encontramos en él un sentido de grandeza, y descubrimos en su condición una voluntad de lucha. El sentido de grandeza de Pascal radica en tratar de superar los planos de la existencia en orden a una meta cada vez más alta, poniendo en juego para ello toda su riqueza interior. Sentido de grandeza que le valió haber penetrado en las profundidades del ser humano, crearse un método y una estructura mental propios que lo revelan como pensador de auténtica vena metafísica. La voluntad de lucha, en cambio, imprimió a su vida un sentido trágico sin llegar a ser fatal.

Estos términos no se comprenderán cabalmente, si no se tienen presentes los resortes claves en que se cifra gran parte de la imagen pascaliana: Su condición de miembro de una sociedad fuertemente burguesa; su temperamento, hecho, de un lado, para la contemplación activa; de otro, para la lucha movida por pasiones humanas; sus enormes posibilidades de descollar como sabio y hombre de negocios a un tiempo; su necesidad imperiosa de buscar a Dios, de-

mostrando, con las mejores luces de su ingenio, que "el mero hombre es una imposibilidad"; sus padecimientos físicos, que fueron en aumento hasta sus últimos días; la lucha que en todo tiempo libró consigo mismo, principalmente contra la tentación tenaz de la propia superioridad, al tiempo de defender sus convicciones sobre las principales tesis del Jansenismo. El silencio de sus últimos meses coronó esa lucha con la más grande de sus victorias.

La vida de Pascal está encerrada entre dos fechas: noviembre de 1654 y enero de 1662. Entre estas dos fechas, Pascal recorre el arco de fuego de su corta existencia —apenas 39 años de edad—. La primera señala el año de su experiencia religiosa más intensa que dominará toda su vida. De este acontecimiento, data un documento importantísimo de su vida ("El memorial") que Guardini analiza en detalle en el capítulo primero. La segunda, si bien coincide con el año de su muerte, se ubica varios meses antes, y comprende la entrada de Pascal en el gran silencio: silencio decidor, cargado de victoria sobre sí mismo y de aquietamiento de sus pasiones combativas: silencio que señala la muerte del "demonio de la lucha" en Pascal, al que Guardini hace referencia más concretamente en la última parte de su obra.

Este arco de fuego, vivido intensamente, cubre al pensador profundo que logra superar el plano puramente fenoménico, inaugurado por la era de la idea "clara y distinta"; era que dividirá el mundo moderno en dos flancos distanciados y opuestos: uno, el idealismo moderno; otro, el existencialismo contemporáneo, que representa la lucha del hombre ante su propia finitud por hallar un sentido específico y cabal a su existir concreto. Pascal se sitúa en los principios mentales de esta corriente espiritual, pero está por encima de sus principales epígonos.

Guardini se encarga del resto. Esto es: desnudar el pensamiento existencial de Pascal, su intelección peculiar del hombre y su posición en el mundo (cap. II); la condición humana frente a la naturaleza y el hábito o segunda naturaleza, que rige el mundo del devenir múltiple y comunitario, del que el hombre logra sustraerse por la soberanía del espíritu (cap. III); la apertura del hombre hacia Dios, y la experiencia pascaliana de un contacto místico intelectual con el Ser Absoluto e Infinito (cap. IV); el argumento de la apuesta que pone en juego la capacidad de análisis y penetración de Guardini, en un intento por salvar, aún contra la lógica, una prueba irracional de la existencia de Dios y sus atributos esenciales (cap. V), y finalmente, una pintura intensa de "la lucha de Pascal", agudizada en sus últimos años por las condiciones singulares de la discusión religiosa y por el demonio que siempre llevó dentro (cap. VI).

Esta es la imagen que nos queda de Pascal, luchador atormentado, pensador profundo, cristiano sufriente y victorioso. Creemos que Guardini logra, con ésta, una de sus obras más maduras. El lector dirá.

(2) Página 14, op. cit.

DOS POEMAS

Fluye el remanso
murmurando canciones lentas
nacidas en cielos lejanos.
Despertando
el eco concéntrico
de la sonrisa que aguarda
en los charcos.
Arañando
arabescos vertiginosos
en la mejilla fría
de los ventanales.
Desnudando
extasiado y sencillo
el verdoso contorno
de los sauces.

Fluye el remanso
inundando implacable
las catacumbas de los insectos.
Construyendo conciertos diminutos
en el pasto.
Arrancando
al centro de la tierra
aromas de miembros enlazados.
Multiplicando sonidos
en un melodioso silencio
de violines guardados.

Voy a poner mis labios
en forma de regazo
para acunar dulcemente
la inquietud
de mi niño mojado.

Voy a agrandar
mis manos
para acariciar su cabeza,
que infinita y brillante
desliza en los campos.

Voy a conservar
mi libertad
para poder seguirlo
en su incansable carrera
a través de los años.

Hoy canto
entono un himno
para los hombres
con los pies pegados
a esta tierra húmeda y amiga.

Hoy canto
loado seas deseo
de conocerlo todo
loado seas deseo de hoy
anhelo de hoy y de mañana.
Hoy exalto en mi verso
la plenitud de las ansias
y mi voluntad de escribir
de volcar en las palabras
la flor de la alborada

el recuerdo puro de la noche
la palma ancha del amor
los ecos de las revoluciones
el universo; la vida.

Hoy canto
a los poetas todos
y a todos los que aman
al amor que te tengo
a ti, tarea que me aguardas
al amor ideal realizado
y a las vivencias plenas
que invoca esa palabra.

Hoy canto
a esa unión invisible
que nos ata.

Hombre
ser sobre la tierra.
A esos sentimientos
que expresan la idea.

Hoy canto
a la negación de un Dios,
que aprisione las mentes
que encierre las libertades.
A la verdad
a la conciencia de las verdades
a la certeza de libertad merecida.
Al germen de los pueblos
que es la tierra.

Hoy canto
entono un himno
para los hombres
con los pies pegados
a esta tierra húmeda y amiga.

MAROELA SCHTRAIT

CONSTITUCIONALISMO ANTIGUO Y MODERNO

CHARLES HOWARD MCLLWAIN
(Compendios NOVA, de iniciación cultural)

Satisface cumplidamente esta reciente publicación de Nova las exigencias de un compendio de iniciación cultural, al mismo tiempo que constituye un aporte de mérito para una necesidad palpable de nuestro medio. Hoy es clara la urgencia de extender una serie de temas en los que el hombre normal se encuentra comprendido, aunque los ignore. Pocos problemas tocan tan de cerca las actividades del hombre en sociedad como el del constitucionalismo, cuya expresión teórica —apunta McIlwain— viene adquiriendo amplias proporciones en los últimos años. Si, como se ha dicho, el constitucionalismo es el orden jurídico de la democracia, la educación de los que viven bajo sus normas debe nutrirse de una cultura jurídica consciente y efectiva en general y especialmente en lo que al tema respecta. Como contenido ético de la democracia cobra plenitud cuando es vivida en acción y conocimiento. Sólo así las facultades inherentes al hombre y al ciudadano dejan de ser reivindicaciones circunstanciales para ser reclamadas como pleno derecho. "Constitucionalismo antiguo y moderno", llegado del extranjero, se suma al propósito de tantos autos argentinos que bregan por hacer presente a nuestros conciudadanos las dimensiones legales en que actúan.

Cabe asimismo destacar su utilidad para los más adentrados en el problema. Ubicados políticamente en el continente constitucionalista por excelencia, las preferencias de los tratadistas se han inclinado hacia las llamadas constituciones escritas. El volumen que comentamos trae a nuestra consideración un interesante panorama de la realidad constitucional sajona. Prescindiendo de las razones con que el autor aposta por las bondades de ese orden frente al latino, el provecho de su lectura radica en el hecho de proporcionar un extracto de naciones para situar el asunto en un cuadro universal. La exigida brevedad del tratado se ve complementada con bibliografías precisas.

Luego de una rápida presentación del tema, McIlwain pasa a revisar las principales etapas constitucionales. A una sugestiva interpretación de las concepciones griegas y abundando en la exégesis

platónica, sigue un capítulo dedicado a Roma. Pasando por la Edad Media llega a la Epoca Moderna, cuyo estudio constituye la parte más extensa. Concluye con un apéndice en el que se dilucidan algunos hechos de la historia inglesa.

No logra ni pretende el autor eludir sus simpatías, esgrimidas en razones que en cualquier momento se podrían poner sobre las tablas. No va en ello el elogio del libro. Pero se hace loable su presentación por el provecho para quien se sienta atraído por el estudio del constitucionalismo y por la inquietud que puede despertar hacia temas jurídicos que afectan directamente a quien lo lee. Y al mismo tiempo no se puede silenciar la oportunidad de la Editorial Nova, siempre alerta en satisfacción de sus lectores. Acorde a estos merecimientos, José Rovira Armengol ha realizado una traducción tan honesta como elegante.

Sin peso de recomendación o consejo, estimamos conveniente su lectura para los estudiantes de Derecho y de Humanidades de nuestra Facultad.

LUIS ANIBAL MAGGIO

¿QUE SON LOS VALORES?

RISIERI FRONDIZI (Fondo de Cultura Económica, "Breviario" N.º 135, Méx., 1958, 138 ps.)

Los problemas axiológicos son relativamente novedosos en el ámbito de las inquietudes propias de la filosofía, ya que cuentan con una expresión concreta sólo desde la segunda mitad del siglo pasado. Esta obra del gran pensador argentino R. Frondizi nos presenta la síntesis de los diversos aspectos referentes a los problemas aludidos, en un esquema tan provechoso al entendido —que hallará reunidos los esenciales conceptos, expurgados de toda consideración secundaria—, como al que desea una introducción clara a estas cuestiones cuyo conocimiento es imprescindible en el campo general de la cultura contemporánea. Pero no se reduce el libro a ser una excelente exposición, sino que además contiene el aporte de un nuevo punto de vista frente al problema fundamental.

Hallamos especiales referencias a las disputas entre "objetivistas" y "subjetivistas", con detallados análisis de los argumentos esgrimidos por unos y otros, argumentos que nunca resultan de licitud concluyente. Por eso el autor sugiere que puede haber un error en el planteo tradicional, y que se haya partido de una disyuntiva falsa: quizá "el valor sea el resultado de una tensión entre el sujeto y el objeto y ofrezca, por tal razón, una cara subjetiva y otra objetiva, engañando a quienes se atienen a una sola faz". Además, es posible que la proporción de "subjetividad" o de "objetividad" varíe en los diversos valores de la escala (útiles, estéticos, éticos, etc.)

Al examen de las doctrinas subjetivistas de Meinong, Ehrenfels, Perry, Carnap, Ayer, Russell, etc., sigue el más amplio del objetivismo axiológico de Max Scheler, cuya *Ética* sigue siendo, pese a su unilateralidad, la obra primordial en toda bibliografía sobre la filosofía de los valores.

El capítulo final contiene una concienzuda crítica a las dos posiciones extremas, insistiendo en que "el error inicial de las dos doctrinas tiene su origen en el sofisma de falsa oposición". Se ha descuidado la relación sujeto-objeto y el hecho de que ésta se da, además, "dentro de una sociedad, una cultura y una época histórica determinadas". Opina R. Frondizi que el valor es precisamente una correlación del sujeto con el objeto, y no surge sino por una conjunción de condiciones subjetivas con otras objetivas. No hay escala fija de valores, pues varía de acuerdo a las variaciones humanas. Es la "circunstancia" o "situación" el primordial factor determinante. Sólo en el marco de una situación concreta el valor adquiere alguna forma de existencia y de sentido.

R. MALIANDI

LIBROS RECIBIDOS

- ESCRITO EN EL AGUA: VICKI BAUM, Editorial Hermes, novela, 260 págs., \$ 46.
- MAREMAGNUM: JORGE GUILLEN, Editorial Sudamericana, poemas, 220 págs., \$ 48.
- EL CICLO HISPANICO: SALVADOR DE MADARIAGA, Editorial Sudamericana, 2 tomos en tela, 3.000 págs., \$ 780.
- DICCIONARIO DE FILOSOFIA: JOSE FERRATER MORA, Editorial Sudamericana, 1.490 págs., \$ 560.
- LAS ROSAS DE SETIEMBRE: ANDRE MAUROIS, Editorial Sudamericana, novela, 228 págs., \$ 42.
- ADONIS Y EL ALFABETO: ALDOUS HUXLEY, Editorial Sudamericana, ensayos, 272 págs., \$ 48.
- OBRAS COMPLETAS DE STENDHAL: Editorial Aguilar, 3 tomos, 4.908 págs.
- LA VIDA DE LA RAZON: JORGE SANTAYANA. Condensación: "Interés sobre todo destacar el carácter ético de la obra, lo que podemos hacer empleando las palabras mismas de Santayana: *"La función de la razón es corporizar el bien...; una vida de razón, es una conducta guiada por la ciencia orientada hacia bienes espirituales...; la razón es una función humana. Aunque el nombre de razón se haya aplicado a varios presuntos principios de la vida cósmica, vital o dialéctica, estos principios carecen todos de la esencia de la racionalidad, por cuanto no son movimientos conscientes hacia la satisfacción, o en otras palabras, principios efectivamente morales y benéficos"*. El panorama que ofrece Santayana en esta obra de las diversas "etapas del progreso humano", está teñido de un ejemplar optimismo y de una admirable fe en el triunfo final de lo humano en el hombre. Ese progreso se debe a una impregnación cada vez más firme e intensa de racionalidad en todos los quehaceres y ámbitos del hombre.
- "Contenido de la obra: Libro I: La razón en el sentido común. Libro II: La razón en la sociedad. Libro III: La razón en la religión. Libro IV: La razón en el arte. Libro V: La razón en la ciencia. (Extractado del Boletín Literario y Bibliográfico de Editorial Nova).
- HISTORIA DE LA LITERATURA AMERICANA EN LENGUA ESPAÑOLA: ROBERT BAZIN. Contenido de la obra: *Introducción*: Condiciones específicas de las literaturas hispanoamericanas. *Primera Parte*: La Generación 1800-1830. *Segunda Parte*: La Generación 1830-1870. *Tercera Parte*: La Generación 1870-1900. *Apéndices*: Panorama de las literaturas contemporáneas. Literaturas nacionales. Guía bibliográfica. (Edit. NOVA).
- LA SED: HENRY BERSTEIN, Editorial Carro de Tespis, N.º 33, teatro, 62 págs., \$ 16.
- LA EDAD MEDIA: JOSE LUIS ROMERO, Editorial F. d. C. E., Breviarios, 215 págs., \$ 40 (nueva edición).
- INTRODUCCION A LA PSICOLOGIA: WERNER WOLFF, F. d. C. E., Breviarios, 1958, 368 págs., \$ 56.
- MOIRA: JULIEN GREEN, Editorial Emecé, 228 págs., \$ 36 (nueva edición).
- MUNDO MODERNO Y SENTIDO DE DIOS: Centro. Católico de Intelectuales Franceses (Jacques Madaule, Daniel Rops, Albert Béguin, François Mauriac, etc.), 345 págs., \$ 65. Editorial Criterio.

- EL HUMANITARISMO: EUGEN RELEIS, Editorial Americana, Buenos Aires, 1956: 301 páginas, cultura social, \$ 40.
- EL HOMBRE Y SUS PROBLEMAS: JOHN DEWEY (I. Democracia y educación; II. Naturaleza humana y saber; III. Valor y pensamiento; IV. Pensadores), Editorial Paidós, 362 páginas, \$ 60.
- LA POESIA DE RUBEN DARIO: PEDRO SALINAS, Editorial Losada, S. A. (segunda edición), 1957, 294 páginas, \$ 65.
- LA MUSICA DE LOS ESTADOS UNIDOS: GILBERT CHASE, Editorial G. Kraft.
- TESEO: NIKOS KAZANTZAKI, teatro, Editorial Losango, \$ 22.
- ISMOS DE LA PLASTICA CONTEMPORANEA: L. FUCHSHUBER, con ocho xilografías originales, Editorial La Mandragora, 180 páginas, \$ 64.
- CONSTANTES TECNICAS DE LAS ARTES: GILLO DORFERS, Editorial Galatea Nueva Visión (relaciones entre las diferentes artes), \$ 75.
- EL OFICIO DE VIVIR: CESARE PAVESE, Edit. Raigal, diario (1935-1950), 390 págs., \$ 60.

Estando en prensa esta revista debimos acompañar un féretro. Un féretro con una carga joven, ALBERTO BARBIERI PUMA, nuestro compañero artista, nuestro amigo joven, iba en él a su nueva morada. Los que le conocimos, cuando alguna tarde bosquejaba sus sueños a nuestro lado, le hemos visto pasar y nos hemos quedado pensando. Sus sueños le hicieron amigo de caminatas a la luz de la luna, bajo la llovizna o entre la niebla, o de estadas silenciosas en algún parque. Luchando siempre más por ser que por poseer, había logrado ya la loable situación interior del que se siente auténtico artista creador. Estas líneas que aparecen aquí, sirvan para entregar al aire —con el que parece haberse ido— su sombra y su silencio. Fué hombre, artista, dibujante, pintor. Y eso parece todo...

- * La Asociación Interamericana de Escritores ha organizado el Tercer Certamen Literario Interamericano, en el que podrán participar todos los escritores del Continente, en sus respectivos idiomas. El concurso comprende los géneros de novelas y cuentos cortos, leyendas, poesías, teatro y ensayos. El jurado está integrado por destacadas figuras de las letras en América y los premios, consistentes en plaquetas, medallas y diplomas, son otorgados por las embajadas americanas y serán distribuidos en acto público el 14 de abril del año próximo en conmemoración del Día de las Américas. Los trabajos premiados serán motivo de publicación por parte de la entidad organizadora. Las bases del certamen pueden retirarse en el local de la Asociación, calle Humberto I número 431, Capital Federal, los días miércoles y viernes, de 18.30 a 21. Los interesados residentes en el interior y exterior, deberán hacerlo enviando sus correspondencias a Casilla de Correo número 4.852, Buenos Aires, antes del 31 de octubre del corriente año, fecha fijada para su clausura.
- * La Asociación Horacio Quiroga de la ciudad de Salto, Uruguay, ha organizado un certamen literario, en el que pueden participar autores argentinos y uruguayos, con obras inéditas o editadas. El premio consistirá en \$ 5.000 uruguayos. Los concurrentes deberán remitir cinco ejemplares de la obra impresa y tres copias a máquina del libro inédito, antes del 19 de diciembre del corriente año, a nombre de Artigas Milans Martínez, 8 de octubre 457, Salto. El jurado, compuesto por Luis A. Thenenet, Adolfo Silva Delgado, Enrique Amorín, Altamidas Jardim y Artigas Milans Martínez, entregará los premios en el teatro Larrañaga, de Salto, en enero de 1959.
- * Acaba de salir el manual que publica anualmente la Unesco bajo el título de "Vacaciones en el Extranjero". En él se ofrece información en español, francés e inglés, sobre más de 920 cursos, viajes de estudio, campos internacionales de trabajo voluntario, centros juveniles y estudiantiles, albergues y campamentos de vacaciones, que pueden ser de interés para personas que deseen combinar una educativa experiencia con un viaje o una breve estada en el extranjero. Esas actividades se llevan a cabo en 50 países de Europa, Asia, Africa y América. Además el manual contiene una sección sobre las becas de vacaciones ofrecidas a los alumnos de los cursos de verano. El libro puede solicitarse a Editorial Sudamericana S. A., Alsina 500, Buenos Aires, agente de la Unesco en la Argentina. El precio es de \$ 1,00, 5 chelines, 300 francos franceses.

*L*a Dirección de la Revista invita a todos los jóvenes escritores argentinos y extranjeros que deseen colaborar, a enviar sus trabajos a nuestra redacción, sin otro requisito que escritos a máquina a doble espacio (máximo de 20 páginas) y con firma manuscrita legible. Los trabajos que no fueran publicados se remitirán, devueltos, indicando el o los motivos que hubiere o, en otros casos, la necesidad de hacer correcciones para su aprobación.

En los próximos números:

Valoración de Roberto Arlt.

Las influencias del teatro independiente en el teatro profesional.

William Faulkner y sus lecturas del "Quijote".

Bertrand Russell: Ciencia y cultura.

Jorge L. Borges visto por cuatro jóvenes

La crítica literaria argentina (1940-1958).

Florencio Sánchez: Clasificación de su teatro.

Introducción a las sinfonías de Shostakovich.

La poesía de Guillermo Oree Remis.

David H. Lawrence: Influencias en la novelística inglesa.

La moderna filosofía alemana en el Derecho Penal.

Comentarios a "Los Upanishads".

Traducciones inéditas.

Reproducciones de arte.

Poemas, Cuentos, Ensayos, Notas,

Bibliografía, etc.

DIRECCION:

CALLE 20 Nº. 988 - LA PLATA (BS. AIRES)

CeDInCl

mS