IMAGO MUNDI

REVISTA DE HISTORIA DE LA CULTURA

N.° 11-12 - MARZO-JUNIO DE 1956

BUENOS AIRES

IMAGO MUNDI

Revista de Historia de la Cultura

DIRECTOR
José Luis Romero

CONSEJO DE REDACCIÓN
Luis Aznar, José Babini, León Dujovne, Ernesto Epstein, Roberto F. Giusti, Juan Mantovani, Alfredo Orgaz, Francisco Romero, Jorge Romero Brest, José Rovira Armengol y Alberto Salas.

SECRETARIO DE REDACCIÓN
Tulio Halperín Donghi

Todos los trabajos publicados en esta revista son íntegramente inéditos. Queda prohibida su reproducción total o parcial sin mencionar la procedencia.

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL

Suscripción anual (4 números)
Argentina: 50 pesos
Extranjero: 4 dólares

Número suelto
Argentina: 15 pesos
Extranjero: 1,25 dólares

Número extraordinario
Argentina: 30 pesos
Extranjero: 2,50 dólares

Número atrasado
Argentina: 30 pesos
Extranjero: 2,50 dólares

Todos los cheques deben extenderse a la orden de Ediciones de Historia de la Cultura S. R. L.

DISTRIBUIDORES
Fondo de Cultura Económica
Independencia 802 — Buenos Aires

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN
Av. Pte. Roque Sáenz Peña 832, of. 309
Buenos Aires — Argentina

MANUEL GRINSPUN
Tonelera y Maderera

Sociedad Anónima Industrial y Comercial

GODOY CRUZ 1540
BUENOS AIRES (Suc. 14)

55-1178
Teléfonos: 55-1179
55-1170

ASOMANTE

REVISTA TRIMESTRAL LITERARIA

La edita la Asociación de Graduadas de la Universidad de Puerto Rico

DIRECTORA: Nilita Vientós Gastón

Dirección:
Apartado 1142
San Juan, P. R.

SUSCRIPCIONES:

Puerto Rico, Cuba y Estados Unidos ..	$ 4.00
Otros países	3.50
Ejemplar suelto	1.25

CENTRO

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

EN VENTA EL Nº 12

LEOPOLDO ZEA: El mundo occidental y el liberalismo como filosofía de expansión.

Prof. GINO GERMANI: Informe preliminar del Instituto de Sociología sobre las encuestas entre estudiantes universitarios.

TESTIMONIOS AMERICANOS: Bolivia, Revolución Nacional.

APUNTES: Los católicos y la política.

Precio $ 10.— **CEFYL. Las Heras 2176**

sweaters
Lanmer

el punto final en sweaters!

Lanmer
SWEATERS

Fábrica: CAP. R. FREIRE 305/15 - T. E. 76-3068/69

REVISTA INTERAMERICANA DE BIBLIOGRAFIA
INTER-AMERICAN REVIEW OF BIBLIOGRAPHY

Organo cuatrimestral documentado que contiene artículos, reseñas de libros, notas y repertorios bibliográficos selectos relativos a la América Latina. Un grupo de corresponsales dispersos en cuarenta y dos países y territorios suministra informes acerca de autores, libros, revistas, editoriales y bibliotecas.

Publicada por la

División de Filosofía, Letras y Ciencias
Departamento de Asuntos Culturales

Unión Panamericana, Washington 6, D.C.

PRECIO DE SUSCRIPCION:
3.00 U$A al año en América y España; 3.50 U$A en los demás países

J. Villegas, Madrid - **Nicola Zanichelli**, Bologna - **Hermann & Cie.**, París - **Atlas Publ. & Distr. Co. Ltd.**, London - **G. E. Stechert & Co.**, New York - **H. Bouvier & Co.**, Bonn a/Rh. - **F. Rouge & Cie.**, Lausanne - **Fr. Kilian's Nachfolger**, Budapest - **F. Machado & Cie.**, Porto - **The Maruzen Co.**, Tokyo

"SCIENTIA"

REVISTA INTERNACIONAL DE SINTESIS CIENTIFICA
LA REVISTA QUE TRATA TODAS LAS CIENCIAS
(1954 - Año 48º)

Director: **P. Bonetti**

Comité Científico: **G. Abetti - R. Almagia - G. Colonnetti - A. Ghigi - F. Giordani - G. Gola - M. Gortani - G. Levi Della Vida - G. Montalenti - A. Montalenti - A. Niceforo - E. Persico - M. Ponzo - P. Rondoni - F. Severi**

"SCIENTIA" es la única Revista en su género que: Tiene una difusión mundial * Trata los problemas más nuevos y fundamentales de todas las ramas del saber * Se precia de tener entre sus colaboradores a los más ilustres Científicos de todo el mundo * Publica los artículos en la lengua original de su Autor (español, italiano, francés, inglés y alemán). * Cada fascículo incluye un SUPLEMENTO conteniendo **la traducción francesa íntegra de todos los artículos que en el texto están publicados en otra lengua que no sea la francesa.** Por estos motivos **"SCIENTIA"** es del más grande interés para todos los estudiosos de todos los países.

Información, prospectos y cuadernos de muestra gratuitos de años atrasados son remitidos contra envío a

"SCIENTIA" - ASSO (Como, Italia)

de 6 pesetas en sellos —con preferencia de correo aéreo— de su País, para gastos de envío y franqueo

Para un fascículo del año en curso sírvase remitir 24 pesetas, o suma equivalente en otra moneda, cantidad que será deducida del importe de su suscripción.

Precio de la suscripción en todos los países: 12 U.S.A. dólares

FICCION

LA REVISTA-LIBRO DE AMERICA

200 páginas de texto y 30 de anuncios bibliográficos

Número 3 (Septiembre-Octubre de 1956)

Luis Gudiño Kramer: CHAMAME. - Manuel Mujica Láinez: EL RETRATO AMARILLO. - Gloria Alcorta: LA TORTURA PERFECTA. - Enrique Anderson Imbert: EL BESO. - Aristóbulo Echegaray: S.O.S. MUSICA DE JAZZ. - Luis Pico Estrada: PARAGUAY Y TALCAHUANO. - Luis Emilio Soto: JUAN MARIA GUTIERREZ Y LA TRADICION DEL JUICIO LITERARIO. - F. J. Solero: EUGENIO CAMBACERES Y LA NOVELA ARGENTINA. - Romualdo Brughetti: REMBRANDT Y EL ALMA ACONGOJADA. - Pablo Rojas Paz: EL CENTAURO MORIBUNDO. - Attilio Dabini: NOTAS SOBRE CESARE PAVESE. - Eduardo Dessein: "UNA FABULA". - DISCOS, por Juan Pedro Franze. - LIBROS, por Ezequiel Martínez Estrada, Carlos A. Loprete, Celia de Diego, Augusto Indarrega, F. J. Solero y Omar del Carlo. - LIBROS RECIBIDOS.

Número suelto: $ 15.—, m/n. Suscripción anual: $ 80.— m/n.

PARAGUAY 479 **T. E. 31-3964**

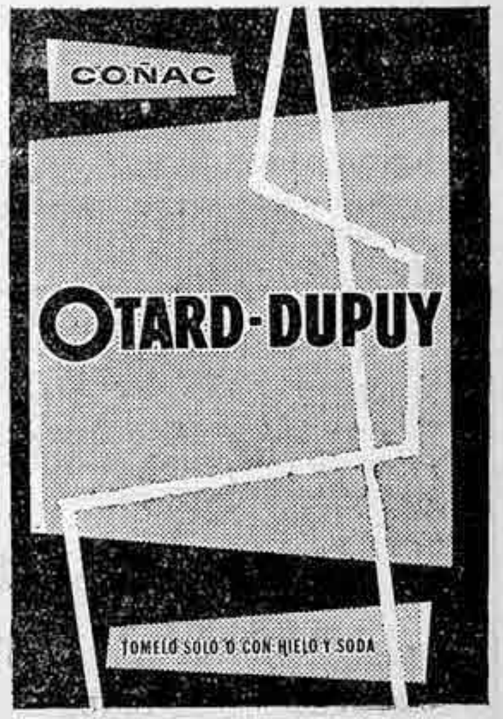
Buenos Aires

BORENSZTEJN,
GICOVATE
& Cía., S.R.L.

PROPIEDAD
HORIZONTAL

Av. Corrientes 1132

35 - 7285



NOVEDADES

SILVIO D'AMICO, *Historia del teatro universal* (cuatro volúmenes) ..... $ 900.—

El libro más completo, de mayor valor informativo y crítico sobre las múltiples manifestaciones, en todos los tiempos y países, del arte teatral. Con numerosas láminas en color y miles de grabados en negro.

ALFRED WHITEHEAD, *Proceso y realidad* . $ 65.—

La obra cumbre de la metafísica actual. El espíritu de la ciencia y la filosofía más reciente en una profunda interpretación de la realidad.

ANTONINA VALLENTIN, *El Greco* ..... $ 50.—

La vida y la época del gran pintor cretense, descritas con la maestría habitual en al autora de *Mirabeau.*

E. RODRIGUEZ FABREGAT, *Pasión y crónica del Amazonas* ..... $ 60.—

La historia viva de la conquista y civilización del Amazonas en un libro que se hará imprescindible para conocer cabalmente esta misteriosa región del mundo.

WILLIAM FAULKNER, *Estos trece* ..... $ 40.—

Conjunto de relatos admirables en los que se pueden advertir las características esenciales de su poderosa personalidad.

FRANÇOIS MAURIAC, *Genitrix* ..... $ 24.—

Según es ha escrito, sobre los "monstruos" de sus novelas, Mauriac proyecta los rayos de una atmósfera celeste que los ilumina.

IGNAZIO SILONE, *Un puñado de moras* ..... $ 35.—

Una novela que, en esta época de desconcierto general, transmite una palabra de esperanza a la humanidad.

EMMANUEL ROBLÉS, *Esto se llama la aurora* $ 30.—

Sin apartarse del tema del honor, Roblès centra esta novela en la búsqueda angustiosa de la felicidad.

MANUEL LAMANA, *Otros hombres* ..... $ 35.—

El drama de las generaciones de la postguerra española, la rebelión del estudiantado, la cárcel, la huída... Todo ello en una novela apasionante.

EDITORIAL LOSADA S. A.

ALSINA 1131 — BUENOS AIRES

URUGUAY CHILE PERÚ COLOMBIA

... con flores de

Entregamos flores con su tarjeta en el interior o Exterior de la República.

Cultivos propios en Mar del Plata y Los Cardales

La Florería más Grande del Mundo.

HISTOIRE GENERALE DES RELIGIONS

J. Baruzi-Berguer - F. M. Braun - R. Caillois - G. Contenau - J. Danzas - G. Dumezil - A. J. Festugière - James Frazer - M. Goguel - St. Langdon - A. Lewitzsky - Macalister - P. Masson Oursel - M. P. Nilsson - P. O'Reilly - R. P. Perrier - M. Puech Ryckmans - J. Sainte Fare Carnot - J. Soustelle - H. Strohl - G. Wiet, etc.

5 TOMOS

2.350 páginas 24,5 x 31

1.965 ilustraciones en heliograbado

40 láminas fuera de texto
a todo color

•

Arístides Quillet

BUENOS AIRES
Corrientes 1132

PARIS
278 Bd. St. Germain

petróleo, crisol de razas...

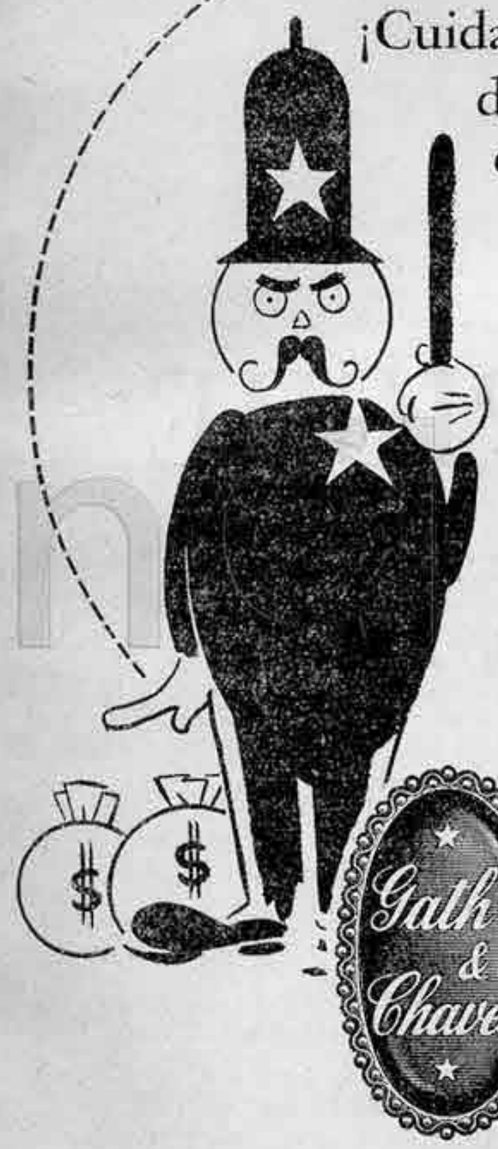
En todos los lugares del mundo, bajo todos los cielos, semejantes a un crisol de razas y abarcando todas las actividades, está presente el petróleo en cada uno de sus derivados. Uno de los múltiples factores de esa grandiosa expresión lo representa la Organización Mundial de Shell con sus Centros de Investigaciones, donde se crean múltiples productos de reconocida calidad, y cuyas innumerables aplicaciones significan: trabajo para los pueblos, adelantos para la humanidad y desarrollo para las economías: Máxima contribución de Shell al progreso y a la civilización.

SHELL

SHELL ARGENTINA LTD.

Decíamos en 1935...

¡Cuidado con el dinero del cliente de Gath & Chaves!



El cliente que viene a GATH & CHAVES nos confía su dinero. Y nosotros tenemos la obligación de darle el mejor valor posible en retribución de su dinero.

Cuando compramos con habilidad y "estirando el precio", cuando probamos los artículos antes de comprarlos, cuando rechazamos lo que no va a dar resultado, cuando pedimos costuras reforzadas o exigimos la terminación debida, cuando visitamos veinte fabricantes para escoger la mejor media o el mejor género, estamos cuidando el dinero suyo y cumpliendo el primer mandamiento de todo buen comerciante al menudeo.

¡Cuidado con el dinero del cliente de GATH & CHAVES!

....su casa amiga

Buenos Aires y 19 Ciudades del Interior de la República

TRAPICHE

desde 1883

los mejores vinos

Compendios

NOVA

de Iniciación Cultural

Serie de manuales destinados a la exposición y análisis de los aspectos básicos de la cultura, presentados en forma de introducciones o panoramas de carácter e intensidad preuniversitarios.

LA ESTILISTICA, por *Pierre Guiraud* . . . . . $ 20.—

LA CIENCIA MODERNA Y EL HOMBRE ACTUAL, por *James B. Conant* . $ 18.—

TEORIA DEL TEATRO, por *Raúl H. Castagnino* $ 24.—

EPOCAS DE LA LITERATURA ALEMANA, por *Hermann Schneider* $ 26.—

PICASSO Y EL AMBIENTE ARTISTICO-SOCIAL CONTEMPORANEO, por *Julio E. Payró.* Metódicamente ilustrado.

DE INMEDIATA APARICION

SIGNIFICADO Y PROPOSITO DE LA GEOGRAFIA, por *S. W. Wooldridge.* Ilustrado.

LENGUAS INDIGENAS AMERICANAS, por *Edgard Dick Ibarra Grasso.* Ilustrado.

LAS IDEOLOGIAS POLITICAS, por *Gino Germani.*

MUSICA AMERICANA CONTEMPORANEA, por *Gilbert Chase.*

GEOGRAFIA PLASTICA ARGENTINA, por *Romualdo Brughetti.* Ilustrado.

Editorial NOVA

PERU 613 **Buenos Aires**

HERNANDEZ & Cía.

Salta 285

HISPANIC AMERICAN HISTORICAL REVIEW

A quarterly review, published by Duke University Press, circulated widely in Latin America and the United States

Editorial correspondence: Managing Editor, Lewis Hanke, Box 7691, University of Texas, Austin 12, Texas.

Business correspondence: Duke University Press, Box 6697, College Station, Durham, North Carolina.

Subscription rates: $ 6.00 per year in the United States; $ 4.00 per year elsewhere, except in Great Britain. There prices may be obtained from the Cambridge University Press, the authorized agent. Graduate students anywhere may subscribe at the rate of $ 3.00 per year.

DUKE UNIVERSITY PRESS

DAVAR

REVISTA LITERARIA

Nº 66

SUMARIO

La moderna literatura hebrea, por Moshe Guil. *Juan Crisóstomo Lafinur, poeta de la Revolución,* por Fernando Rosenberg. *El secreto del profesor Hersch,* por Abraham Rinsky. *Dr. Jacob Shatzky,* por Schlomo Bikel. *Kierkegaard y el Midrash,* por Jacob L. Halevi. *El tractorista,* por Lázaro Liacho. *Sigmund Freud y su madre,* por Franz Kobler. *Nombres y patronímicos judíos,* por Pablo Link. *Semana del Libro y del Autor en Israel,* por Itzhak Ivry. *La educación hebraica en Italia durante el Medioevo,* por Simja Asaf. *Israel ante las naciones. La luz perpetua,* por José Horn. *Revista de Revistas,* por Pedro Weill. *Los Libros.*

SEPTIEMBRE-OCTUBRE BUENOS AIRES

EDITADA POR LA SOCIEDAD HEBRAICA ARGENTINA

El número: $ 7,00 para socios y $ 9,00 para no socios.
Suscripción a 6 número: $ 40,00 para socios y $ 50,00 para no socios.

SARMIENTO 2233 **T. E. 47-7783 y 48-5889**

Colecciones de

IMAGO MUNDI

Se han puesto en venta algunas colecciones, en número limitado, de los números 1 a 10 de la revista Imago Mundi, al precio de $ 300. Los interesados en su adquisición deben dirigirse a la administración de la revista.

Avda. Pte. ROQUE SAENZ PEÑA 832
Escritorio 309

de lunes a viernes de 15 y 30 a 19 y 30 horas

IMAGO MUNDI

REVISTA DE HISTORIA DE LA CULTURA

Año III, número 11-12 Buenos Aires, Argentina Marzo - junio de 1956

INDICE

PÁG.

¿Existe una crisis contemporánea?

Responde WALTER GOETZ 5

Responde EDUARD SPRANGER 14

Responde JEAN WAHL 29

FRANCISCO ROMERO, *Diagnóstico y pronóstico de la crisis* . . . 33

FRANCISCO AYALA, *Nota sobre la crisis* 42

SEBASTIÁN SOLER, *La llamada "crisis del derecho"* 49

GINO GERMANI, *Surgimiento y crisis de la opinión pública: teoría y realidad* 56

RENATO TREVES, *Consideraciones sobre la crisis del liberalismo contemporáneo* 67

JOSÉ BABINI, *Ciencia y crisis* 76

GUILLERMO DE TORRE, *Literatura y crisis* 88

TULIO HALPERÍN DONGHI, *Crisis de la historiografía y crisis de la cultura* 96

JUAN MANTOVANI, *Crisis y renacimiento de la educación* . . . 118

GUSTAVO BEYHAUT, *Notas sobre la crisis en Occidente y América latina* 127

JAIME REST, *La crisis contemporánea y el espíritu en el testimonio de dos poetas: T. S. Eliot y Paul Valéry* 134

P. O. DUDGEON, *Ezra Pound: una interpretación de la historia* . . 183

LEÓN ROZITCHNER, *Merleau-Ponty: La ambigüedad como revelación de la crisis* 199

MARCOS VICTORIA, *La crisis contemporánea según Jung* 208

GREGORIO WEINBERG, *La crisis contemporánea según Karl Mannheim* 212

J. KOGAN ALBERT, *La crisis contemporánea según Karl Jaspers* . 216

GUSTAVO BEYHAUT, *La crisis contemporánea según Huizinga* . . 220

IMAGO MUNDI *ofrece a sus lectores una entrega especial dedicada íntegramente al análisis de un problema que parece inquietar a las conciencias más sensibles de nuestro tiempo: el de la crisis contemporánea o, acaso, el de la crisis de nuestra cultura.*

No hemos querido prejuzgar sobre si el fenómeno es ilusorio o verdadero, pues es bien sabido qué fuerza tienen los espejismos en esta especie de diagnósticos. Pero hemos admitido que, imaginada o real, la perspectiva de hallarnos envueltos en una atmósfera de declinación opera sobre nuestro espíritu y condiciona nuestra existencia. Es, pues, un fenómeno de nuestra cultura y tiene por eso un alto valor como signo de la situación espiritual de nuestro tiempo.

Para enfrentar el tema, hemos solicitado a tres vigorosos pensadores de nuestra época —el historiador Walter Goetz y los filósofos Eduard Spranger y Jean Wahl— que respondan a lo que puede considerarse una cuestión previa al enfoque del problema mismo: "¿Existe una crisis contemporánea?". El lector encontrará en las respuestas abundante sustancia para meditar a su vez sobre el problema.

En segundo término, nos ha parecido útil interrogar a algunos especialistas acerca del alcance que la crisis —real o pre-

sunta— ha tenido en el campo de sus respectivas disciplinas. Si la crisis existe, es indudable que tiene que manifestarse en el sistema de las nociones fundamentales de los distintos campos del saber, puesto que esas nociones constituyen, en última instancia, los apoyos de la concepción vigente del mundo. Y las respuestas obtenidas expresan la sensibilidad que predomina en el ámbito intelectual para tal problema.

Finalmente, hemos creído oportuno ofrecer al lector un panorama de las más significativas opiniones sobre la crisis, cuyos autores —con distintos argumentos— son en cierto modo los responsables de que se haya generalizado la creencia de su existencia y gravedad. Desde Spengler, quizá los autores de más éxito hayan sido los que han afrontado el tema de la crisis, apelando a veces a cierto tono profético y a la posibilidad de lograr, con él, una profunda penetración en los espíritus inquietos.

De ese modo, esta entrega de IMAGO MUNDI *quiere servir a la información y a la reflexión de sus lectores. El tema es atrayente por lo que atañe a nuestro destino común, e* IMAGO MUNDI *quiere acercarse a él porque concibe la historia de la cultura como una dimensión de la cultura viva, y nada de lo que a ella concierne le es indiferente.*

¿EXISTE UNA CRISIS CONTEMPORANEA?

RESPONDE WALTER GOETZ

Todo historiógrafo que deba emitir un juicio sobre la existencia de una crisis en el presente, tendrá que darse cuenta de que no puede juzgar con seguridad lo aun flúido. Necesita distancia para enfocar su objeto; con su aprehensión espiritual tiene que ver de dónde viene y dónde va, antes de dar su fallo. La actualidad con sus innumerables fenómenos no da itinerarios para el porvenir: nadie puede predecir con certeza cuáles de las fuerzas en lucha determinarán el futuro. Sea lo que fuere lo anunciado por los profetas, sólo raras veces podrán desentrañar la orientación de lo venidero. El historiador no es profeta; y como únicamente puede interpretar lo ya sucedido, en realidad debería renunciar a predecir los caminos del futuro. Pero el estadista, el economista, en general todo hombre de acción, pide hitos para el porvenir y si no quiere disponerlos por su propia cuenta, se los requiere al historiador, cuya profesión es interpretar pasado y presente. De ese modo se aboca el historiógrafo a un problema que sólo osará resolver con suma prudencia, tratando de extraer de los elementos del pasado lo venidero, pues, si toda historia es un desenvolvimiento del pasado, tendrá que intentar hallar otra vez, de alguna manera, en el futuro las fuerzas del pasado destinadas a sobrevivir. Por cierto hay que advertir que los investigadores sólo rara vez están de acuerdo al respecto y que únicamente un feliz barruntamiento descubre una pequeña parte del porvenir. Pero el futuro sólo podrá hacerse verdaderamente patente, cuando se haya transformado en nueva actualidad, esto es, cuando de un período que termina surge un nuevo presente y cuando el historiador pueda demostrar por la marcha de las cosas, que fuerzas de un presente más remoto han desarrollado el futuro.

Esta es la "distancia" que el historiador precisa para un juicio concienzudo. Si no obstante le es forzoso construir el futuro con los elementos del presente, tiene que considerar to-

dos los obstáculos que se oponen a su empresa. En primer término deberá tener concepto claro del significado de una crisis en el desenvolvimiento histórico, porque de ninguna manera es siempre el mismo: sólo excepcionalmente abarca todo, destruye todo, es un verdadero acabamiento. Se pueden distinguir crisis políticas, económicas, espirituales, entre las cuales las religiosas frecuentemente traen consigo los más graves cambios y destrucciones.

Segura es primeramente sólo una cosa: las crisis que abrazan todos los planos vitales e históricos, son poco comunes, en tanto que las crisis parciales, como son acaso las económicas o las provocadas por guerras o por revoluciones políticas internas, se presentan más a menudo. Estas crisis también por lo más están limitadas espacialmente, se desarrollan en un dominio político más reducido, perturban la vida de un estado, en tanto que el estado vecino queda intacto. La diversidad de tales crisis políticas se pone de manifiesto ante todo al estallar guerras: el vencedor surge fortalecido de la crisis, en tanto que el vencido, después de la derrota, entra en una crisis más acentuada. Pero tampoco esta conclusión tiene de ningún modo validez general; la primera guerra mundial ha enseñado que vencedores y vencidos caen en iguales crisis económicas y políticas; tanto entre los vencedores cuanto entre los vencidos en ambas guerras mundiales cayeron monarquías, dos estados vencedores (Estados Unidos y Rusia) se convierten en grandes potencias conductoras, mientras que Inglaterra y Francia tienen que lidiar duramente por la conservación de su antigua posición política, Alemania, en cambio, a pesar de las más graves mermas políticas, ha entrado en un florecimiento económico sorprendente y su crisis particular parece estar más en el plano político y artístico-cultural. Los ciudadanos de los Estados Unidos difícilmente tendrán que hablar de una crisis en su país, mientras que Inglaterra ha perdido definitivamente grandes colonias y protectorados y Francia tiene que luchar duramente por grandes dominios en Africa del Norte y en el Sureste de Asia.

Así que las crisis ni en su ámbito espacial ni en sus causas y efectos pueden ser uniformemente explicadas, sino que en su carácter peculiar dependen en todas partes de circunstancias generales y de otras particulares. Crisis mundiales se presentan más fácilmente en la economía, en tanto que crisis políticas y espirituales por lo general llevan su existencia en extensiones restringidas. Si debemos comprobar si *nosotros* nos encontramos en crisis, debe plantearse de inmediato una segunda cuestión: ¿a quién ha de referirse esa crisis, a Argentina o a los Estados Unidos, a Alemania o a Europa Occidental, a Rusia o al Asia Oriental? Si uno se limita a Argentina y a Alemania, indudablemente existen crisis, pero independientes una de otra y por causas distintas.

Pero se agrega algo más. El concepto de una crisis será diverso en un mismo país y bajo los mismos supuestos propios de una crisis. Lo que para uno aparece como "crisis", para otro significará la transición a mejores condiciones. El pesimista siempre verá turbio el futuro, el optimista pondrá sus esperanzas en él. Esto es una ley natural, que siempre de nuevo se cumple en hombres de todas las zonas y halla su expresión en que unos ven una edad de oro en el pasado y otros en el porvenir. La concepción de la historia que los hombres se forjan depende con mucho de su temperamento ínsito y por regla general los hechos históricos comprobables no forman el punto de partida para el juicio sobre la historia universal, sino que lo deciden los deseos de los hombres.

Avánzese un paso más. La historia universal ante la especulación sobria es un eterno movimiento, un incesante sube y baja, jamás una edad de oro, nunca un movimiento con meta cognoscible. Es una opinión de la filosofía de la historia de la mayor veracidad y que responde a la restricción de nuestro saber, que el sentido de la historia universal es la historia misma: su movimiento, su desenvolvimiento desde un origen para nosotros desconocido hasta un fin igualmente desconocido para nosotros, fin no determinado por nuestros sueños de un fin último seguro, que los hombres consideremos aceptable. En todas las religiones han sido establecidos tales fines últimos, o como una transición del mundo terrenal a un reino divino metafísico o también como fin del mundo; dentro del mundo cristiano probablemente no exista siglo en que no hayan anunciado el fin del mundo individuos aislados, no insignificantes, o también comunidades enteras, hasta el extremo de fijar exactamente año

y día y aunque estas predicciones nunca se han cumplido, se presentan siempre de nuevo, hasta en nuestra parca realidad. El historiógrafo o quizás mejor dicho el ingenioso escritor alemán Osvaldo Spengler publicó hace un cuarto de siglo una obra sobre el "ocaso del Occidente", que provocó hasta lejos un profundo pesimismo; cuando se le llamó la atención sobre este efecto, señaló el "ocaso" como un error de interpretación, pues este desenvolvimiento podía prolongarse a través de siglos en una lenta decadencia, de modo que la humanidad contemporánea seguramente todavía no tendría que contar con una catástrofe. Era una opinión insostenible explicar el "ocaso" como una evolución multisecular y comprobar ya síntomas de ese ocaso en todos los desenvolvimientos parciales del presente, alarmantes para aquéllos que en ese "ocaso" veían acercarse a pasos agigantados una dislocación de todos los elementos estables de la vida histórica. Spengler comparaba la terminación de la así llamada antigüedad con el presente y creía poder deducir de la semejanza de los fenómenos históricos, especialmente los culturales, una repetición del caso de la antigüedad clásica. Mas, ¿ha desaparecido realmente la antigüedad?

Cada época alcanza una vez los límites de sus fuerzas creadoras; lo que llamamos antigüedad se ha desarrollado en el transcurso de más de cuatro milenios y lo que de ella quedó como herencia en Estado e Iglesia, en arte y ciencia, significa una prolongación vital de aquellos tiempos aparentemente hace mucho fenecidos. La antigüedad fué para las zonas de influencia del Mar Mediterráneo un agotamiento de sus fuerzas vitales, pero también una transformación de las fuerzas creadoras; ante todo la cristiandad fué la hija más fecunda del mundo antiguo, hasta en los asuntos más sagrados la Iglesia cristiana del medioevo estuvo penetrada de restos de la antigüedad pagana y a través de siglos la ciencia cristiana en todos sus elementos temporales no fué otra cosa que un mundo espiritual antiguo que continuaba viviendo. El mundo preponderantemente indogermano del ciclo cultural occidental experimentó en la Edad Media, en el Humanismo, en el Renacimiento y en el Neohumanismo de los siglos XVII al XIX, nuevos renacimientos de la antigüedad, partiendo siempre del sentimiento de que en la antigüedad han de verse arquetipos imperecederos de ideales humanos,

y también emigró la antigüedad hacia el Nuevo Mundo americano recién descubierto: en la Universidad de Harvard el por desgracia prematuramente desaparecido historiógrafo Haskins fundó, bajo el nombre de "Speculum", una revista dedicada casi exclusivamente al siglo XIII y a la supervivencia antigua en él, y en Argentina la revista "IMAGO MUNDI" compite fructíferamente con las revistas europeas para la historia cultural y espiritual que no pueden negar su vinculación con la antigüedad. Solamente en cuanto a sus formas exteriores y al poderío de sus pueblos ha llegado a su fin la antigüedad, pero no en lo que se refiere a su espíritu y a su arte y hasta en sus formas políticas, en cuyos dominios sigue viviendo una existencia imperecedera. Cosa parecida pasa con la cultura india y con la china; también sus elementos fundamentales, a pesar de todas las transformaciones de sus formas exteriores, evidencian una existencia imperecedera. Culturas de menor extensión, como produjo la América precolombina, quedan por cierto descartadas del desenvolvimiento ulterior, pero ellas no han determinado el curso de la historia universal más allá de espacios más reducidos. También se podría comprobar otras excepciones de un desenvolvimiento casi general, pero una de las más acentuadas, el mundo islámico, en sus primeros siglos está también plena de tradiciones antiguas.

La vida de la humanidad es en sus grandes rasgos un desarrollo unitario, cuyo origen y meta, como ya se dijo, nos es desconocido, de cuya unidad en último término no se puede dudar. Empero ¿qué es este desenvolvimiento? Cuando hablamos de crisis suponemos con ello casi siempre un desenvolvimiento histórico unitario que es perturbado de cuando en cuando por fenómenos anormales. Pero ¿existe un desarrollo histórico que conste de períodos normales y anormales? ¿No es toda historia un cambio continuo en la unidad del fenómeno histórico y no es la crisis de igual necesidad que la norma? Entonces la crisis no es una interrupción de un desenvolvimiento histórico que se realiza conforme a leyes, sino que está condicionada por la misma necesidad de toda vida histórica. Si hablamos entonces de una crisis, pensamos apoyados en representaciones insostenibles del momento, porque en la historia no coexisten una vida normal con otra anormal. Examinemos tan sólo los dos últimos

siglos de la historia universal: lo que llamamos crisis es siempre tan sólo la continuación de un estado ya en formación. La Ilustración, la guerra de siete años de Federico el Grande, el neohumanismo alemán, la fundación de los Estados Unidos de Norteamérica, la gran Revolución Francesa, su crueldad y sus liberadores derechos del hombre, las guerras de Napoleón y la transformación del mapa europeo, la organización de los modernos estados constitucionales en Europa y en América, la aparición de movimientos nacionales en los pueblos de Europa, de América y Asia, las guerras por la independencia nacional y finalmente las guerras mundiales y sus revoluciones — todo eso son crisis siempre renovadas resultantes de un lógico desenvolvimiento total. ¿Y qué crisis revolucionarias ha provocado la ciencia de los siglos XVIII, XIX y XX, destruyendo antiguas concepciones del mundo y construyendo nuevas sobre la realidad investigada? ¿No han provocado las ciencias naturales, la ciencia histórica, la historia de las religiones una crisis espiritual tras otra y, a la verdad, no por aberraciones de caminos dados, sino por irresistible fuerza del desenvolvimiento? Digámoslo una vez más: lo que los hombres llaman crisis es la introducción de criterios de valor subjetivos en la vida histórica, una determinación del bien y del mal, de lo útil y lo inútil, de lo valioso y lo fútil, cuando en realidad todo es sólo el proceso misterioso del devenir histórico, que es provisto con censuras morales por los hombres desde la estrechez de su juicio. Si cuadra la expresión de Leopoldo Ranke, que a la verdad fué uno de los más grandes historiógrafos de todos los tiempos, a saber: que todos los siglos son iguales ante Dios, entonces no pueden subsistir juicios de valor subjetivos sobre la histoira universal, sino que debemos intentar comprender todo el acontecer temporal en un sentido superior, cual es el despliegue de todas las fuerzas dadas al hombre para su camino terrenal. Todos los juicios de valor humanos están teñidos subjetivamente y medidos según la utilidad que lo que se supone bueno significa para un sujeto individual o para su clase social o para su Estado. ¿Quién de entre los hombres puede osar erigirse en juez supremo?

De esto podría derivar el reproche de que toda crisis se trivializa al descartarse lo moral. Pero es así: la historia universal no reconoce principio moral y son los hombres quienes tratan

de introducir una moral en ella. Si queremos erigir una moral objetiva para la historia, independiente del espíritu humano, se plantea la cuestión acerca de las causas por las que se pone en la historia el mal al lado del bien y conduce a los hombres a fechorías siempre renovadas. Nos atenemos a los hechos históricos: ellos traen incesantemente aparejados o sucediéndose el bien y el mal, la felicidad y la desgracia, son las fuerzas que por la naturaleza han sido puestas en los hombres y es deber del hombre luchar sin cesar contra lo que le parece inmoral para su propia felicidad y considerar siempre, al mismo tiempo, que cada crisis en el transcurso de los acontecimientos no está condicionada moralmente, sino, de alguna manera, por una lógica interior de la historia, porque cada crisis es un elemento del todo. Si los hombres a cada instante tuvieran en vista este hecho, se desvanecería una parte de las preocupaciones con que el pesimista se inquieta respecto del porvenir.

Se podría formular de nuevo el reproche de que con tales comprobaciones se trivializa toda crisis y se convierte todo lo malo en un justificado fenómeno de la vida histórica. Si las crisis son inevitables como parte del desenvolvimiento histórico, si todos los siglos son iguales ante Dios, en realidad no resta otra conclusión que la de que los conceptos morales corrientes no son aplicables al acontecer histórico; debemos buscar valoraciones del curso histórico que abracen más.

Una cosa habrá resultado seguramente de la investigación anterior: las crisis no son interrupciones del curso histórico normal, sino una parte siempre recurrente e indispensable del mismo. Resultan como reacción contra lo caduco y parecerán una desgracia a aquél que con ellas pierde derechos que le benefician y una exaltación de la justicia al otro que con ellas alcanza derechos esperados. Cuando la gran Revolución Francesa abolió los privilegios de la nobleza y del clero, significó para estos dos estados una destrucción de los cimientos del Estado y de la sociedad; la burguesía elevada a igualdad de derechos saludó en estos cambios la génesis de un nuevo Estado justo. Esta revolución muestra, como todo proceso similar en la literatura, en el arte, en la vida social, etc., las dos caras que toda crisis posee: la destructiva y la constructiva y, según el caso, los juicios de los afectados resultarán opuestos. Quien nace en

medio de una crisis la sentirá por de pronto sólo como presente; pero ella siempre es pasado, presente y futuro, y quien no pueda sobreponerse a las penurias (¡y a las alegrías!) del presente, quedará desvalido en los fenómenos del momento. Reconocemos la siempre renovada aparición de crisis, sentimos las diferencias de su dirección y de su gravedad, sufrimos el instante de su descarga con particular impetuosidad, pero debemos tratar de comprenderlas dentro de la continuidad de decenios y de siglos.

Indudablemente nos hallamos en una crisis grave, como lo demuestran las grandes transformaciones que se cumplieron en la primera mitad del siglo XX; no toda crisis de la historia significa guerras mundiales, derrumbamientos de antiguos imperios, millones de muertos, nuevas zonas de peligro — se trata de una de las grandes crisis de la historia de la humanidad, que requieren para su desenvolvimiento y término un largo lapso.

Fuera de ésta hay crisis de especie más inofensiva, que sólo significan desplazamientos menores y menos crueles de las relaciones humanas, pero que se designan con el mismo término "crisis", y otras crisis distintas, que, a pesar de los sacrificios que también ellas exigen de sus contemporáneos, ofrecen claramente un carácter creador: lo nuevo necesario se introduce en el desenvolvimiento histórico y más bien es celebrado que desechado. Significativos son por ejemplo los acontecimientos de los siglos XIX y XX en el arte y en la literatura: el lugar de un arte plástico y una literatura determinados por modelos antiguos es ocupado por una concepción realista, que comienza en Francia y se impone en todas partes, designada por los partidarios del modo de representación antiguo como culto de lo feo y del lodo, como arte de la callejuela, pero celebrada por los precursores del naturalismo como una revelación de lo natural. A distancia de aquel presente juzgamos hoy más justamente: el naturalismo es en verdad la reacción contra un arte que había perdido su carácter creador y que veía su función principal en la imitación de grandes modelos; tenía que ser reemplazado si no se quería abandonar el sentido de un gran cometido artístico. Pero el naturalismo significaba también un redescubrimiento de la naturaleza y del hombre, de quienes ha partido todo arte verdadero de cualquier tiempo y significa en tercer término el descubrimiento del cuarto estado y de su vida espiritual para las artes plásticas y para la literatura — fué pues una crisis creadora de importancia verdaderamente altísima. Algo de tal carácter creador lleva en sí toda crisis y en virtud de él puede convertirse en una renovación fecunda de la vida histórica, muy frecuentemente saludada con júbilo por la generación más joven. Ninguna crisis sería suficientemente comprendida, si no se estableciesen sus aspectos fructíferos lo mismo que sus efectos destructores.

Algo más no puede ser olvidado: el mal que una crisis trae consigo o por lo menos parece significar, es muy a menudo fuente del bien, porque lo "malo" provoca la resistencia, acumula fuerzas positivas y debilita con ello los efectos de factores destructores o hasta los anula totalmente, de tal modo que de lo negativo resultan nuevas fuerzas fecundas. Esta experiencia significa al mismo tiempo una advertencia de no considerar las crisis como unilaterales y aislables, porque siempre son un complejo de distintas fuerzas históricas que luchan entre sí: del bien puede resultar un mal, del mal un desarrollo saludable. Por eso tampoco se puede aislar jamás una crisis: es siempre una lucha de fenómenos opuestos y últimamente una compensación, al principio irreflexiva. Así las crisis entrañan transformaciones extrañas, que deberían prevenir contra toda unilateralidad en su consideración.

La crisis actual abraza en primer término los Estados y la economía mundial, pero también comprende la totalidad de la vida espiritual y tratan de imponerse ideas nuevas sobre Estado y economía, sobre concepción del mundo y libertad o servidumbre del espíritu. Mas, ¿en qué consiste el punto esencial de tal crisis? Jamás son completamente unilaterales y muchas veces se puede titubear al determinar en qué consiste el centro y la línea principal de tal movimiento. Por lo general transcurren en el lapso de tres generaciones, tienen su ascensión, su culminación y su declinación, pero nunca será enteramente fácil establecer de modo inobjetable y en guarismos el principio y el ulterior transcurso, porque siempre es difícil aclarar el subsuelo espiritual y por eso es susceptible de las más diversas interpretaciones. También se podría hablar de círculos más estrechos o más amplios de causas; lo largamente fenecido vuelve a despertar de pronto en un elemento singular de los que lo componen; el

cristianismo primitivo ha vivido tal resurrección, lo mismo que el fanatismo nacional de los pueblos o el conflicto entre fe y ciencia o la lucha entre individuos y comunidad. Y con qué fuerza vital entraron otros movimientos de los siglos más próximos en las crisis de nuestros tiempos: la lucha entre catolicismo y protestantismo, entre principado y democracia, entre sujeción espiritual y absoluta libertad; pero las causas más perceptibles de una crisis estarán en un contorno más reducido y ceñidas por los intereses de círculos vitales vecinos. ¿Quién podrá penetrar suficientemente todas estas conexiones de los fenómenos históricos? Nos demuestran siempre de nuevo hasta qué grado las crisis no son contingencias sino partes integrantes de la historia universal. Aunque se lograse comprobar suficientemente el núcleo central de una crisis, no obstante sobraría todavía un cúmulo de anejos ulteriores que caracterizarían cada crisis como un amplio problema cultural. Y como en la historia universal nada hay sencillamente destructivo, aun la crisis más grave tendrá su participación en la fecunda creación de lo nuevo.

Habrá que dejar a otros investigadores el examen en particular de la naturaleza de las crisis presentes y de su desarrollo.

—

RESPONDE EDUARD SPRANGER

Los seres humanos viven el período de tiempo que, para ellos, constituye el "presente" como *crisis*. De la forma de temporalidad a que se halla expuesta la existencia resulta un ritmo elemental de la vida. El presente tiene algo de lo inquietante que caracteriza a un linde. Si el hombre mira hacia atrás, percibirá el contraste de su vida actual con respecto al estado de seguridad de la infancia. Si el pasado fué para él una época llena de dolor, por lo menos está fijado inequívocamente, y acaso superado. En cambio el futuro es aun indeterminado; nadie sabe si derivará en lo peor o en lo mejor. El lapso en que el pasado y el futuro se "separan" —en griego, "separación" es "crisis"—, ese lapso, que acompaña inseparablemente al hombre, se denomina "presente". El presente no cesa de ser conminatorio. La "existencia presente" hace sentir siempre qué falta para alcanzar la felicidad y la perfección. El hombre, sin duda, "aguarda" un futuro

mejor, "está situado (en actitud de expectativa) ante" (*praesens* - presente) la posibilidad de un futuro mejor. Pero a la vez teme lo incierto, el destino, la muerte. De modo que la palabra *crisis*, que originariamente sólo significaba "separación", sobra el sentido de situación tensa, insatisfactoria, que no puede ni debe quedar así.

Cada cual llama, al presente que le toca vivir, "época de crisis". Y lo hace a partir de su perspectiva histórica y "existencial". El ritmo esencial del existir en el mundo trae aquello consigo. En cambio, si se quisiese juzgar si contemplada objetivamente una época es peor que otra, habría que situarse en un punto de partida que estuviese *por encima* del devenir y de la historia. Habría que conocer el curso normal, o bueno, o determinado por la divinidad, de la historia, como por ejemplo, creyeron conocerlo *a priori* San Agustín, Hegel y Fichte.

Para una determinada generación de la civilización humana se repite, en grande, el juego que tiene lugar en la vida individual. Todas las concepciones históricas empíricamente logradas parten de un presente concreto. A partir de ese presente, se capta, por así decir, el pasado, el futuro y el presente de una sola vez, y se le confiere una interpretación total a su sentido. Otra época, a su vez, entenderá de manera distinta el sentido de la historia. Sólo los filósofos especulativos osan pensar no solamente los pensamientos humanamente cambiantes, sino también los pensamientos de Dios. Pero la filosofía actual ya no tiene audacia bastante para ello.

De manera que el "sobreentendido de un presente" también queda sometido a la perspectiva. Nos falta la medida absoluta que permita determinar si una crisis de cultura —la nuestra— es más grave que la anterior o anteriores, que conocemos como historiadores.

No nos es posible precisar por el examen de una curva fijada de antemano, referida al curso de la historia, si el sentimiento de que actualmente nos hallamos en una crisis desacostumbradamente grave en cuanto a nuestra cultura está fundado en hechos objetivos. Unicamente podría llegarse a un juicio más o menos científico de aquella impresión si partimos del análisis de la estructura interna de cada cultura, si examinamos las articulaciones que la mueven, para luego aplicar a nuestra cultura

occidental las conclusiones a que hubiéramos llegado. La orientación que atribuyamos al proceso de la historia depende en mucho del futuro que nos impulsa. Sin duda, mucho *tendrá* que venir en forma de previsión, según una dada proporción de fuerzas. Pero en mucho mayor grado nos cumple la energía con que *queremos* ir hacia adelante. Y donde hay un querer, se manifiesta de alguna manera un *deber*. Habría que demostrar que en una forma de vida —pues toda cultura es una forma ultraindividual de la *vida* del espíritu— ha entrado el desorden o se ha producido un síntoma de enfermedad que, al parecer, no podría ser extirpado por medios humanos. El alcance de un tema de este tipo es infinito. El lector no debe esperar de un ensayo más que la elaboración de puntos de vista que deberían ser desarrollados luego en particular.

Del mismo modo que podemos hallar en los seres orgánicos partes especiales de fuerza, pero también partes especiales de debilidad, en la estructura espiritual de una determinada cultura habrá puntos débiles.

Toda cultura desarrollada en su peculiaridad constituye un experimento emprendido por grupos de seres humanos (pueblos). En ello podrá intervenir el carácter del paisaje (la *Kulturseele* de Spengler); u otra clase de eventos fatales podrán amenazar y acicatear la libertad (el *challenge and response* de Toynbee); y aún podrá tener algo que ver la ineludible casualidad histórica; pero, con todo, la individualidad de una cultura sigue siendo una finalidad de carácter espiritual que acuñó una serie de generaciones de su mundo circundante y que se acuñó a sí misma (como sujeto plasmador). El peligro primordial en ello está dado por una posible unilateralidad fanática que perjudicase el equilibrio del todo. Pues todo lo que quiere *vivir* constituye un todo con funciones cordinadas entre sí, de modo de que no haya miembro integrante de esa totalidad que pueda quedar expuesto a la atrofia o a la inactividad. Las leyes biológicas referentes a esto nos son conocidas en el reino animal y en el cuerpo humano. Pero no las conocemos cabalmente para la forma ultraindividual del espíritu llamada "cultura". Por esta razón, toda cultura es un *experimento* emprendido por seres humanos. No se puede saber si podrá seguir viviendo a la larga. Es posible que, al cabo de siglos de curso feliz, comiencen a

manifestarse graves daños. Estos daños pueden obedecer a unilateralidades, de la misma manera en que una forma unilateral de vivir daña el organismo del individuo.

No hay forma de vida que subsista sin tensiones internas. Hegel ha erigido expresamente en "principio de vida" las contradicciones internas de la vida espiritual y las ha llevado a una dialéctica. Hoy día apenas podremos constreñir el proceso en una ley del movimiento de ideas y conceptos (panlogismo). Los filósofos, que trabajen con teorías de valores, hablarán de una "lucha de valores". Esto es inevitable. Pero es en esto donde —en contraposición a la creencia teodiceica en la armonía de Hegel— encontramos un punto de gran peligro para la totalidad. Pues en cuento determinados valores, importantes para la vida humana, dejan de tener vigencia, sobreviene una hipertensión y la totalidad se viene abajo.

Toda cultura humana es un experimento. Penetra en relaciones universales invariables y debe atenerse a sus leyes. Pero para la actividad humana propiamente dicha rige siempre la ley de los efectos involuntarios. Wilhelm Wundt la llamó la ley de la "heterogénesis de los fines". Pero sería mejor llamarla la ley de la "heterogénesis de los efectos". Es así que, por ejemplo, la ley propia de los específicos territorios ultraindividuales de la totalidad de la cultura obra sobre los seres humanos en ella incorporados, portadores de cultura a la vez que conducidos por ella, de una manera imprevisible. En ese sentido, Simmel habla de una "tragedia de la civilización". Al principio, el sello de una cultura es una voluntad; luego, en su progreso, se va convirtiendo cada vez más en destino que debe soportarse. Ocurre lo que ocurrió con el aprendiz de brujo de Goethe: con una fórmula mágica puso en libertad poderes secretos y los sometió a su servicio; pero olvidó la fórmula para volverlos a enfrenar. De este modo, un poder beneficioso se convierte en malsano soportar.

El punto más vulnerable de toda cultura está en la relación entre los poderes ultraindividuales (objetividades), cada vez más condensados, y el hombre viviente, individual. Aquellos poderes deben soportar la carga del pasado, aun cuando no sean percibidos sensiblemente más que en forma parcial. La fórmula, anteriormente utilizada, de soportar y ser soportado

expresa la relación paradójica que existe entre los poderes del espíritu (fundamentados históricamente) y los individuos en cada caso vivientes. Los individuos son soportados por las formas compactas de la cultura, pero, a su vez, ellos deben soportar aquellas formas, es decir, deben comprenderlas, afirmarlas, continuarlas. En caso contrario, se produce una ruptura. Toda cultura debe "formar" para sí el tipo humano adecuado. En esto radica una de las misiones fundamentales de aquella labor cultural que llamamos "instrucción y educación". La carga soportada puede convertirse en un peso abrumador. La plasticidad del ser humano tiene sus límites, tanto físicos como espirituales. Entre otras cosas, las revoluciones se producen porque el espíritu ultraindividual se ha anquilosado en su ley específica. Es decir que deja de constituir una ayuda y un baluarte, para convertirse en un poder hostil que debe ser revisto, "revuelto" (*revolvere*). Si luego, una vez resuelto, llega nuevamente a una relación de equilibrio que pueda "ser vivida", es problemático. De ahí que las revoluciones demasiado frecuentes sean señales de alarma; si bien, a veces, anuncian simplemente defectos, no es del todo imposible que revelen la decadencia.

Se ha investigado poco hasta qué punto es posible la orientación sistemática de una cultura. De antemano se sabe que el individuo, como tal, no es capaz de lograrla, por grande que sea su espíritu. Sólo podrá hacer algo al respecto dentro del marco y al servicio de grandes sistemas de orientación. Es característico del Occidente, desde la Edad Media, que, en este sentido, la cultura se haya construído sobre dos pilares. La Iglesia y el Estado se reparten la misión de la conducción suprema. No es que en ello haya una división absoluta del trabajo, puesto que el límite entre las misiones es impreciso. Más tarde se hablará de los poderes religiosos. Por de pronto, nos referiremos al Estado, en lo cual podremos, acaso, considerar como ley universal del desarrollo de la civilización el que se aumente la función de conducción estatal cada vez que haya que llevar a cabo deberes nuevos y de alcance especial. La época del Estado absolutista en el continente europeo desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII se basa en lo anteriormente expuesto. En todo sentido, hubo que pasar de la vida dentro de un ámbito territorial limitado a otra de largo alcance. Más tarde, al tratarse precisamente de lo opuesto, esto es, de restringir el tipo de economía capitalista, hubo que volver a llamar al Estado en calidad de ayuda —a pesar de las afirmaciones en contra que hagan los socialistas—. Pero es altamente significativo que con la complicación cada vez mayor de las relaciones del mundo civilizado, salieran a relucir tendencias totalitarias. La misión de orientar parece haber llegado a revestir tal dificultad que ya no sería posible ejercerla sin la concentración del poder. Los grandes poderes tratan de reorganizar el todo en un mundo desmembrado. Sin la nivelación de las cosmovisiones ampliamente diferenciadas entre sí no parece existir, de acuerdo a aquello, esperanza alguna de llegar a buen término. Spengler caracterizó la reaparición de los despotismos como rasgo esencial de toda época "tardía". Independientemente de si los hombres afectados por tales épocas se someten dócilmente a tales sistemas absolutistas de orientación —con lo cual se entregan ellos mismos a una actividad co-orientadora—, o si, por efectos de un individualismo éticamente motivado e igualmente "tardío", resisten, lo cierto es que, con ello, se ha producido una situación cultural cuyo significado no es más que el de una crisis desacostumbradamente grave y que, llegado el caso, podría llevar a una crisis permanente. Pues en ella está en juego la *sustancia* del ser humano.

II

Hasta ahora hemos inferido, a partir de las relaciones estructurales que intervienen en cada cultura, cuáles son los puntos de mayor peligro. Pero todavía debemos responder a una pregunta aparentemente ingenua: ¿en perjuicio de quién se produce la crisis de la cultura? Esta pregunta se pasa demasiado por alto. Es decir: ¿es el hombre individual el que se perjudica (pérdida de felicidad), o es la cultura ultraindividual la que se desordena, hasta que llega finalmente a dejar de funcionar (desorden de funciones)? ¿O, acaso, tal crisis consiste en que un plan mundial, del que sólo se tiene un presentimiento, desemboque en el fracaso (pérdida del sentido)?

No puede caber duda alguna de que las partes anteriormente mencionadas de la cultura (espíritu objetivado, espíritu de grupo, espíritu individual) configura siempre una correspon-

dencia indestructible; ninguno de sus miembros sería independiente. Tampoco puede caber duda alguna de que las perturbaciones de dicha totalidad tienen que hacerse perceptibles en la conciencia del *individuo* integrante de dicha correspondencia. Pues lo objetivo de una cultura (las cosas y organizaciones) no posee conciencia. De manera que una crisis de cultura tendría que remontarse a la experiencia psíquica del individuo, claro está que solamente en la medida en que ésta se haya elevado de limitada conciencia privada a conciencia cultural: como conductores activos de una cultura, como filósofos contemplativos de la cultura, como seres humanos que pueden adivinar si se está en el buen o mal camino para el cumplimiento del destino de la humanidad.

Si el proceso de la civilización occidental es un suceso de curso automático-mecánico, en el que los individuos no se hallan incorporados más que como ruedecillas dentro de un engranaje, no habría ideas tales como las de "correcto" y "erróneo". Lo que ocurre de modo exclusivamente causal no puede erigirse en responsabilidad. De manera que nuestro problema se refiere a la *voluntad de cultura*. Y podemos afirmar desde ya que cada vez que un grupo cultural llega al punto en que piensa el acaecer histórico como un mecanismo inalterable, fatal, existe de antemano un error total y, también de antemano, debe estarse pasando por una crisis de cultura. Pues, en tales casos, el timón ha dejado de estar en manos de los seres humanos, independientemente de si se puede dirigir el movimiento del coloso dentro de vastos o de limitados alcances. Nosotros, los hombres actuales, tenemos la impresión de que hace tiempo que el timón se nos ha escapado de las manos. *Hinc illae lacrimae!*

¿Y dónde está la meta? La historia enseña que las culturas que han llegado a un grado de gran altura han formado sus propios sistemas religiosos. Y en el contacto recíproco de tales altas culturas se originan las religiones universales, las religione que pueden peregrinar vastamente por el mundo, esto es, que conservan bien poco de la "terrenalidad" propia de las religiones nacionales. La cultura occidental tiene como fundamento el Cristianismo. En el Cristianismo, un plétora de motivos espirituales de la humanidad se ha unido hasta formar un complicado sistema de conducción. Mientras no se ocupaba el hombre más

que de las culturas fundadas en el Cristianismo, éste desempeñaba indiscutiblemente el papel de religión universal.

A las grandes religiones las sigue, como una sombra, la metafísica, es decir, una filosofía dispuesta a asumir otras experiencias religiosas fundamentales. La metafísica cristiana medieval tomó su acervo de la rica mística contemporánea suya. Y aun hoy día vemos brotar de la soledad de la experiencia mística nuevos movimientos religiosos de carácter parcial, que, las más de las veces, se hallan encuadrados dentro del Cristianismo. La gran filosofía de Occidente consideró durante siglos como su misión principal la elaboración ideológica de la religión. En la religión había siempre una meta obligada para la plasmación de la vida individual y de la civilización. Y el espíritu filosófico no ponía esto fundamentalmente en duda, sino que, al contrario, lo iluminaba con luz más intensa.

Un cambio extraordinario se produjo cuando, a partir de los siglos XVI y XVII, la investigación científica entró a rivalizar con la religión establecida. Entonces, aquella meta debió ser fundamentada y verificada por el pensamiento científico independiente. Pero mientras el concepto de la razón universalmente válida, que debía gobernar el universo y al hombre, ocupaba el primer plano, daba aún una directiva —bien debilitada, por cierto— para la plasmación de la vida y de la cultura ultraindividual.

Pero al desplomarse también este pilar y entenderse como ciencia auténtica casi exclusivamente el conocimiento causal, ya no fué posible tomar de la ciencia objetivos o legitimar por su intermedio puntos de vista axiológicos. Pues el conocimiento causal hace posible sin duda hallar medios adecuados para fines dados previamente, también permite calcular de antemano el curso de tales medios. Pero el *para qué* por el cual la voluntad pone en marcha tal encadenamiento de sucesos, sólo es inferible científicamente en tanto pueda ser determinado exteriormente por el juego de las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad, es decir, cuando deja de ser, en realidad, una voluntad *ética*. De modo que la crítica de los valores puestos por la voluntad y de los fines por ella consagrados era fundamentalmente imposible con los medios de *esta* "ciencia positiva". Max Weber, en su fa-

mosa conferencia "La ciencia como profesión" (1919), ha expresado esto con inequívoca agudeza.

Cuanto más descendía la influencia de la religión y de la metafísica sobre la conciencia del hombre occidental, cuanto mayor iba siendo la hegemonía absoluta de la ciencia causal, tanto más carente de objetivos debía ser el proceso de la cultura. Este proceso se produjo con ritmo variable en los diferentes sectores de Occidente. Pero fué erigido en programa con la famosa ley de los tres estadios de A. Comte, en la medida en que esto expresaría algo más que un principio metódico, vale decir, una *cosmovisión*. Pues en cuanto la ciencia positiva fué declarada el *summum* de la vida, esa misma ciencia no podía seguir constituyendo un regulador de la conducción de la vida ni de la orientación de la cultura, y la crisis debía hacerse permanente. Comenzaba a tener vigencia la queja de Nietzsche: "¡Ay de mí, he perdido el camino y, por ende, la meta!" Con la meta que le quedaba, esto es, con la única posibilidad de calcular de antemano sucesos del porvenir, el hombre se divorcia de su voluntad genuina. El hombre se fué acostumbrando a no *querer* más que lo que *podía* técnicamente, dejando de querer lo que *debía*. Pues el *deber* se pone de manifiesto a partir de una visión de lo profundo, sea que se lo formule en lenguaje místico, o dogmático, o metafísico. Es allí donde, en cualquiera de estos tres casos, tiene la auténtica voluntad de civilización su raíz.

III

"Toda cultura es un experimento". Cada cultura traza un camino unilateral. No se puede, desde luego, escoger entre posibilidades ilimitadas. Lo que ocurre es que se coloca el centro de gravedad sobre un *lado* de las conexiones vitales. Y no bien se hipertrofia ese *lado*, tiene que producirse, tarde o temprano, una perturbación perceptible, pues ya no se puede cumplir con las exigencias normales de la vida.

La cultura occidental ha venido colocando desde hace casi cuatro siglos el peso principal sobre la racionalización de los medios. La fórmula se ha concebido deliberadamente de esta manera en forma universal; pues vale tanto para la elaboración de una técnica científicamente estructurada (con la que se

puede hacer "de todo"), como para la obtención de medios financieros superiores a las necesidades directas (capitalismo), como así también para el "equipamiento" de los Estados en sentido político y especialmente militar. Por todas partes se nota el mismo fenómeno fundamental: la emancipación del sistema de los medios con respecto a los fines, que configuran un sentido. La máxima subyacente, y muy pocas veces expuesta con la claridad debida, si aflorase a plena conciencia, sería la siguiente: "Debo disponerme de modo tal que esté preparado para cualquier caso, no solamente para casos normales. Será entonces cuando me veré *libre* y poderoso, venga lo que viniere."

Nuestra presente cultura constituye el sistema de la disposición ilimitada de medios

El proyecto en sí es enteramente concluyente, aun cuando haya que repetir de continuo la objeción siguiente: la decisión por un valor *final*, por el contenido interno de la civilización y de la vida, queda descartada. Y es curioso que sea precisamente ese lugar vacío el que nos oprime.

De la fórmula general se infiere que debería iniciarse una tremenda competencia entre espacio y tiempo, entre las fuerzas de la naturaleza y las de la sociedad. En todo debería tenderse a ponderar las dimensiones, es decir, lo cuantitativo, en perjuicio de lo cualitativo. Se opone un tejido hecho a máquina en el Occidente a una seda japonesa antigua tejida a mano. Hablando en general: la historia de la Torre de Babel se repite y despierta sombríos presentimientos.

También habrá que prever el punto más crítico del aparato de la cultura. Dicho punto está en la relación entre la *subestructura* y la *superestructura* de la cultura. No por casualidad este modelo o imagen de pensamiento aparece en la totalidad de las teorías de la historia o de la civilización. La discusión acerca de qué debe entenderse por subestructura sique en pie. De pronto se sostiene que la subestructura es el progreso del intelecto racionalizador, de pronto es la producción técnicoeconómica, de pronto la condensación ultraindividual del poder de los Estados. Independientemente de la respuesta que pueda dar en última instancia un análisis filosófico los que deben soportar esa tota-

lidad en primera instancia son los seres humanos vivientes, con su totalidad físicopsíquicomental. *Ellos* son la verdadera subestructura. Y no bien se exige demasiado de esta subestructura, la orgullosa superestructura, el grandioso aparato de la cultura, se ve amenazado en sus cimientos.

Las consecuencias de la escisión que se prepara de este modo y que se va acentuando paulatinamente, se manifiestan en diversas direcciones. Por de pronto, el terreno de la educación y de la instrucción cobra una importancia incalculable. El camino que ha de recorrer el individuo desde el estado en el cual ha nacido hasta su total incorporación a la actividad de la cultura se torna, por así decir, cada vez más largo. La naturaleza humana debe ser presionada y modelada el tiempo suficiente para que la superestructura que ha de soportar concuerde con ella. Y en esto, ya no es el hombre libre y responsable la medida de todas las cosas. La división del trabajo, que desgarra las fuerzas del individuo, cobra proporciones funestas. Casi nadie, así fuere el más talentoso, acertará a conservar una visión de conjunto de la totalidad, y menos aún podrá acertar con la forma de regular y llevar adelante ese conjunto mediante intervenciones en el punto adecuado. Nace el tipo del *manager*, tan digno de admiración como de compasión, puesto que ha perdido inevitablemente su propio yo. A los hombres de la clase media y de la clase baja no les ocurre nada distinto. Dejan de ser centros independientes de vida —personas— para limitarse a girar automáticamente, como ruedas movidas desde fuera, en medio de la batahola general. El temido "hombre masa" no es en modo alguno un ser desprovisto de inteligencia y de un buen *standard* de vida. Lo que ocurre es que ha sido llevado violentamente a integrar el descrito sistema de medios, lo que le ha hecho perder sus relaciones con lo metafísico, que debería configurar el núcleo de la naturaleza humana.

Todavía se puede decir del proceso de la cultura lo que dice triunfante la técnica, cuando funcionan sus formas más pequeñas: "Sigue adelante". Pero hay síntomas sospechosos, que bastará con enumerar con unas palabras "tipo". La masa de seres humanos, despojada de objetivos superiores, tiende a enriquecerse únicamente con los medios de goce que la alocada actividad colectiva arroja como despojos. De la misma manera

en que en otro tiempo se exigía *panem et circenses*, en la actualidad interesan los más diversos excitantes —sensaciones— y los más diversos medios de embriagarse. Lo primero lo procura la prensa de *boulevard*, el cinematógrafo, la radiotelefonía, la televisión, los escándalos eróticos y los crímenes, las competencias de carácter brutal; lo segundo ya no lo procuran el alcohol y la nicotina, que evidentemente son cada vez menos aceptados, sino vertiginosidades desmedidas, actividades en masa, torbellinos de música ululante, tocada a media luz.

Habrá que prestar especial atención a las formas fenoménicas bajo las cuales se produce, ya hoy día, la tendencia a *salirse* del sistema. No son los peores los que caen en el nihilismo; pues detrás del nihilismo, arde aun un decepcionado anhelo: como quiera que sea, se esperó de la vida algo positivo. La fuga ante la responsabilidad pública —la conciencia de responsabilidad es, precisamente, premisa de todo ordenamiento democrático de la sociedad y del Estado— se ha constituído desde hace tiempo en regla. El Estado no interesa más que como botín. Pero mucho más hondo cava la *huída de sí mismo*, que aparece con los disfraces más diversos. ¿Quién aguanta hoy día el estar a solas consigo mismo? ¿Quién es capaz hoy día de gustar íntimamente de esta situación espiritualmente fructífera? La juventud se caracteriza por su rígido individualismo. Le falta la fantasía para imaginar formas diferentes de vida, y el vuelo para entusiasmarse con otros o por otros.

¡Síntomas funestos! Pero... "todavía sigue adelante". Todavía no se ha producido la total crisis de la civilización. Todavía se dispone de una provisión de neumáticos para el automóvil. De modo que la pregunta final será la siguiente: ¿Cuándo llegará la crisis a ser tan grande que ya *no* se siga adelante? Habrá que aguzar la mirada. Sólo así se podrá tal vez impedir de alguna manera el final.

Mi respuesta es sencilla: Detrás de cada civilización viva debe haber la correspondiente voluntad de civilización que la afirme y esté dispuesta a sacrificarse por ella. El final sobreviene en cuanto los portadores de la civilización occidental, los portadores y encargados de continuarla, *ya no la quieren*. Entonces, el experimento ha fracasado enteramente.

El momento del final parece estar aun lejano. No hay mu-

cho consuelo porque nadie puede descender del tren en movimiento sin lastimarse más de lo que está. Por el momento, la juventud sigue prestando su total interés a los diversos descubrimientos de carácter técnico que se siguen haciendo. Pero quien atine a mirar las cosas más de cerca, notará en los mayores algo de anquilosamiento. Pues cada descubrimiento trae consigo los correspondiente vicios, y no causa ningún placer el emplear la mitad de las fuerzas de que se dispone en eliminar los perjuicios que nosotros mismos hemos traído al mundo. En el continente europeo, la mera distribución, por ejemplo, de buena agua potable se torna ya motivo de desesperación. ¿Y qué diríamos si los ensayos atómicos hubieran dañado también la atmósfera?

Hablando en lenguaje hegeliano: cuando el espíritu vivo se retrae con indiferencia de una de sus creaciones, el miembro afectado se muere. En cuanto *todos* los habitantes de la metrópoli tengan automóvil, ¿de qué utilidad será este vehículo? Hoy día se puede volar en pocos minutos a cualquier rincón del orbe. Pero, *¿para qué?* No queda más que el vacío apresuramiento, la sobrecarga de términos, la incesante atadura, de la cual *no* nació, precisamente, la libertad originariamente anhelada. Una frase muy característica de nuestra época dice: "Nadie puede ya encontrarse a sí mismo." ¡Cuánto hastío suena en esas palabras!

Pero el golpe más grave no proviene del seno de la cultura occidental. Mucha más atención requiere la repercusión con que obró nuestro sistema sobre los pueblos de Asia central y oriental. Esos pueblos tuvieron que soportar el golpe a costa de muchos sacrificios y dolores. Y ahora *tendrán* que seguir por ese duro camino, para ser dignos de la competencia. Pero ya ahora notamos que no se darán por satisfechos con nuestro "sistema de los medios ilimitados". Simplemente, no lo *quieren*. ¿Lograrán poner esos medios al servicios de una idea de civilización de contenido nuevo? El futuro lleva un velo. Pero ya se ha producido el encuentro con esta tercera potencia espiritual, todavía joven, entre los rivales del mundo. Y muchos de nosotros miramos con cierta ansiedad hacia el oriente. Nuestro cansancio se manifiesta en cierto "romanticismo oriental". Añádese a esto la inclinación, muchas veces absurdamente supersticiosa, hacia las doctrinas ocultas y las ciencias ocultas. Es muy poco lo que de positivo

puede surgir de ellas. No constituyen más que señales de alarma para indicar que en la naturaleza humana hay profundidades todavía insatisfechas. Se recurre a formas de contraste y a alimentos sustitutivos, cuando falta lo auténtico para el cumplimiento del alma. Si esto continuase, llegaría el momento en que el poste de alta tensión —que no es por cierto un árbol— del mundo moderno podría verse totalmente rodeado de enredaderas, como más de un castillo caballeresco de Europa. Detrás de la sociedad técnicoindustrial ya no se percibe el impulso de conquista de otro tiempo. Lo fáustico, que Spengler estatuyó como símbolo de nuestra civilización, se acerca al quinto acto, y el anhelo de redención, que, desde un principio, pudo haber estado detrás del "esforzarse en un continuo anhelo", se vuelve ansiosamente en otras direcciones.

Es infructuoso persistir en negaciones. Por lo demás, el individuo que se halla en plena crisis, esto es, en una amenazante situación interior, no se da por vencido. Si es el destino quien lo zamarrea, le queda la esperanza. Si es una culpa la que lo corroe por dentro, sacará fuerzas de flaqueza y cobrará nuevas energías.

Tales giros positivos son, desde luego, mucho más difíciles de lograr en la vida colectiva de una cultura que en la intimidad de un alma. Pero la esperanza sigue siendo un bien de que dispone cada generación:

"El mundo envejece y vuelve a ser joven;
los hombres quisieran ser siempre mejores."

(Schiller)

Hacia el final de nuestra exposición, ya no se trata de un mejoramiento que nos dé la diosa Fortuna, sino de una aspiración que debe crecer dentro de nosotros mismos. El defecto estaba, al fin de cuentas, en las raíces metafísicas. Eran esas raíces las que habíamos perdido, en nuestra embriaguez ante los medios que conquistáramos. Empleando otra figura, la pregunta sería como sigue: "¿Es posible apuntalar pilares metafísicos en el edificio ya concluído y algo resquebrajado?"

Esto será posible mientras el hombre plantee correctamente la libertad que anhela. El hombre no es libre para poder seguir

cualquier capricho de poder que le sobrevenga. Su verdadera libertad radica en su capacidad de escuchar la voz de la conciencia a fin de intuir un ordenamiento universal superior, donde está su verdadera determinación. Este sería el sentido genuino de la excelsitud del ser humano con respecto a la naturaleza... y no, por ejemplo, el lanzamiento de un cohete interplanetario.

A pesar de dominar espacios enormes, padecemos todos nosotros de una pérdida de dimensión. Vivimos en la horizontal y no sabemos nada de la extensión vertical de nuestro ser. "Si tu ser hallar procuras,/bajarás a lo profundo." Hegel diría, de acuerdo con su terminología: Hemos puesto nuestro anhelo en la línea de la mala infinitud y, por ello, hemos perdido nuestra auténtica infinitud. Anulamos la conciencia al contemplarla como un producto de experiencias y convenciones sociales. Antes bien, es el regulador que, dentro de nosotros, revela hasta dónde permanecemos en armonía con nuestro yo superior o caemos con él. Es —para decirlo con Fichte— el rayo con el cual partimos del infinito. En la conciencia poseemos la religión (*religio*), la unión con el mundo metafísico.

De este mundo poseemos, sin duda, poco conocimiento conceptual. Basta, para renovar nuestra cultura, con llevar a cabo cada paso luego de haber examinado si lo daremos de acuerdo a nuestra responsabilidad para con los poderes superiores. No bien vemos en el mundo espiritual que creamos, no sólo un experimento, sino también un acontecimiento que reviste la más seria de las responsabilidades, estamos frente al tipo humano a que ha tendido *verdaderamente* la evolución de Occidente: el hombre a quien su libertad se le convierte en responsabilidad, responsabilidad para con sus congéneres, su yo superior y el dios que lleva en su pecho. Es, a la vez, el hombre consciente de sí mismo, convencido de que en las decisiones del momento hay peso de eternidad. Es únicamente en un espíritu de esta envergadura que puede rejuvenecer el mundo extraviado y desconcertado. Con esto no se ha descubierto ninguna verdad nueva, sino que se ha extraído una consecuencia práctica, enteramente unida a la tierra, de la Escritura: "Tended primero al reino de Dios, y lo demás os será dado por añadidura". Si se lo quiere expresar en términos filosóficos, comenzaría una nueva elaboración del pensamiento, que, por ejemplo, tomaría la siguiente

orientación: Ningún valor medio que toma su significación de lo espacial y temporal, de lo útil y socialmente técnico, puede fundar una verdadera cultura. Una verdadera cultura debe basarse en valores propios, que acercan al hombre a lo eterno e ideal. Pues "todo lo perecedero no es más que un símbolo" para tales contenidos.

RESPONDE JEAN WAHL

Si nos es planteada una pregunta del tipo ¿existe la crisis?, un primer movimiento natural es preguntarse en qué momento de la historia humana no existió una crisis. Por alto que nos remontemos, hallaremos siempre al pensamiento humano en estado de crisis y podemos por lo tanto partir de ello para afirmar que el pensamiento es por esencia crisis. Somos llevados a reflexionar acerca de que la palabra *krisis* significa juicio; y como consecuencia de ello advertiremos acaso que a la vez que tenemos el sentimiento de la crisis poseemos, gracias a nuestro discernimiento, la posibilidad de remediarla. Pero por el momento esto queda en posibilidad.

Sería preciso que no causáramos la impresión de que por el modo en que planteamos el problema lo hacemos desvanecer. Pues si en todas las épocas hay crisis puede ser sin embargo verdad que la crisis tiene grados diferentes de acuidad, y puede parecer seguro que nuestra época es una de aquellas en que reina una de las crisis más agudas.

¿De dónde proviene esa acuidad? Podemos advertirla ante todo, si así puede decirse, en los dos extremos del desarrollo científico, es decir por una parte en los conceptos más difíciles y fundamentales de la ciencia y por otra en los resultados de la aplicación de esos conceptos a la esfera práctica, y para ser más precisos al dominio de la guerra.

La crisis de los conceptos científicos trae consigo una crisis de la filosofía en cuanto vuelve a poner en cuestión las ideas antiguas de sustancia y de causalidad. Sin duda es preciso sustituir los esquemas clásicos por esquemas nuevos.

Por otra parte, la aplicación al campo de la práctica plantea problemas morales a la conciencia de los hombres de ciencia.

Más que nunca tiene el espíritu humano tendencia a destruir algunas de sus actividades esenciales, al mostrar en algunos de sus modos de explicación la formación de esas actividades: explicación por las estructuras sociales, por los complejos, etc. Por fortuna algunas filosofías —y aludimos en particular al bergsonismo y a la fenomenología— tienden precisamente a mantener lo que hay de especifico en el hombre y lo revelan como irreductible.

Nuestra situación es tal que aun aquellos que intentan aclararla recurren, en sus tentativas de aclaracion, a supuestos filosóficos que pueden —y deben— ser discutidos. A la vez, en lugar de encarar problemas concretos y precisos tal como se presentan se nos ofrecen soluciones globales que no dejan de ser discutibles. Acaso sería mejor colocarse ante problemas del todo particulares y resolverlos por así decirlo uno a uno, pues la solución del uno traerá consigo probablemente, por una suerte de implicación, la solución del otro.

En suma es la apelación a la conciencia individual la que habria de proporcionar esas soluciones; pero esta conciencia no puede hablar con toda libertad si no es liberada de la superstición de la historia, de la idea de un curso histórico conforme al cual seria preciso tomar nuestras decisiones.

Decíamos al comienzo que la palabra crisis significa juicio; y precisamente gracias al juicio podremos resolver lo que se ha convenido en llamar crisis.

Sin duda las distintas ideologías que se contraponen impiden que salgan a la luz esas soluciones particulares a las que aludíamos. Es preciso advertir que esas ideologías son en el fondo una especie de armas, son en realidad técnicas colocadas al servicio de ciertas fuerzas. Se trataría entonces de juzgar tan independientemente de esas ideologías como fuese posible. Y habría que evitar, por lo tanto, caer por recelo hacia una ideología en la ideología contraria, o refugiarse en la inacción.

El hombre de cultura debe plantearse el problema de hasta qué punto ha de tomar posición en cuanto a los problemas políticos, sin renunciar por ello a lo que hace su valor peculiar. Es necesario por otra parte que no se satisfaga con razonamientos demasiado fáciles, como aquél que sostiene que sólo puede haber obra de cultura en un clima de libertad; la *Eneida* bastaría para

probar que no es de ningún modo así. Pero el hombre de cultura ha de saber que a la vez que debe consagrarse a su obra debe sentirse en medio de una ciudad, aun si esa obra sobrepasa a esa ciudad. Tendrá por lo tanto dos funciones que cumplir, de las cuales, según los casos, la una prevalecerá sobre la otra.

En algunos casos parecerá que hay un conflicto entre la prosecución de una obra de cultura, en particular científica, y el deber hacia la humanidad. Esto es lo que hoy se torna concreto en el problema de la bomba atómica. Acaso no hay aquí realmente conflicto entre la ciencia y la humanidad, pues lo que está en cuestión no es la ciencia, sino las aplicaciones prácticas de la ciencia. Sin duda ciencia y aplicaciones prácticas parecen hoy más unidas que nunca, y el gran teórico será a la vez, en algunos aspectos, un práctico. No es menos cierto que no sería cuestión de poner límites a la investigación teórica en sí misma sino tan sólo a su campo de aplicación.

La crisis de la ciencia pone en cuestión y en peligro los conceptos clásicos, y aun más que en cuestión y en peligro: los deja en ruinas. Queda sin embargo en pie el concepto de saber: si el hombre destruye algunos de sus conceptos básicos es en busca de una mayor precisión; el deseo de saber y el saber permanecen.

El espíritu humano tejerá una red de relaciones cada vez más finas en el cual encerrará o más exactamente traducirá el mundo.

La crisis del arte, análoga en sus principios, será, creemos, del todo diferente en sus resultados. Pues si la ciencia construye deshaciendo, el arte construye construyendo. Y se trata de no perder de vista —y de oído— la obra por hacer: el cuadro, la sinfonía, el poema. El hombre de ciencia puede y debe avanzar siempre; el artista debe referirse cada vez no a la inmensa totalidad no total que es el mundo en trance de hacerse, sino a la pequeña totalidad que es la obra hecha. De este modo Stravinski y Picasso han sabido trazar en el cielo del arte trayectorias deslumbradoras, en las cuales se unen claridades de crepúsculo a claridades de aurora, el refinamiento al salvajismo, el primitivismo y la más grande seguridad; sabemos que ellos no sólo se preocupan, como se ha dicho, de su trayectoria, sino de cada una de las estrellas que son sus grandes obras. Las disonancias, las destrucciones, las deformaciones, las divisiones

de tonos sonoros y pictóricos no se dan allí sino respecto de un conjunto que es preciso reconstruir cada vez, para los oídos y los ojos, a la vez sorprendidos y familiares, de los espectadores y auditores.

Digamos que las crisis no carecen de utilidad para la vida del espíritu. El romanticismo está ligado a la crisis que marcó el fin del siglo XVIII. Las crisis obligan a la humanidad a poner en cuestión sus valores, y por lo tanto a refirmarlos en lo que tienen de eterno a la vez que a modificarlos en lo que pudieron tener de temporal. Nietzche había ya señalado la contemporaneidad de Sócrates y de la disolución de la sociedad griega. Por lejos que nos remontemos en la historia hallaremos siempre a la humanidad en estado de crisis, y gracias a esa crisis en estado, si no siempre de progreso, sí por lo menos de transformación. Así el día más crítico para la humanidad sería aquel en que no hallara a la crisis en el seno de ella misma y de su historia. El equilibrio perfecto sería a la vez el fin, en cuanto ella es potencia de desequilibrio y renovación, en una palabra potencia de crisis.

DIAGNOSTICO Y PRONOSTICO DE LA CRISIS

POR su vastedad y complicación, el de la crisis de nuestro tiempo es un tema para el cual no es lícito esperar todavía un planteo exhaustivo; aun cuando se extremará el cuidado en el recuento y la valoración de los motivos, es sumamente improbable que se llegase por ahora a trazar el cuadro total de la cuestión en términos medianamente satisfactorios. No sólo los elementos determinantes de la crisis son muchos y, por la diversidad de raíz e índole, rebeldes a dejarse captar y apreciar debidamente por quien intente cordinarlos en una síntesis, sino que en pocos asuntos es más de temer la deformación o unilateralidad del enfoque, el influjo preponderante de la especial versación o implantación intelectual del tratadista. Hace algún tiempo, sopesando estas dificultades y atendiendo a la conveniencia de adelantar en el esclarecimiento de un problema de tanta significación y urgencia para el hombre contemporáneo, lancé la idea de crear un Instituto de la Crisis, donde se recogieran los materiales aprovechables, se suscitara la indagación plural en torno a los diferentes aspectos de la cuestión y se fueran intentando las primeras descripciones de conjunto, que por el momento deben revestir el carácter de hipótesis de trabajo o diseños provisionales sobre los cuales pueda ejercerse la crítica mediante complementaciones y correcciones. Con todas estas reservas por delante, expongo las consideraciones siguientes, muchas de las cuales figuran en anteriores trabajos míos, pero que aquí se disponen de diferente manera; no necesito insistir en la parcialidad y provisionalidad que les atribuyo.

Entre las causas de la crisis actual, una de las de más peso es la carencia de una concepción del mundo y de la vida ampliamente compartida, dotada de autoridad suficiente para proporcionar una sólida base a la existencia colectiva. La Edad Media cristiana disfrutó de una concepción del mundo rígidamente organizada. Cuando esa concepción entró en crisis en el Renacimiento, pronto se destacaron algunos de los principios capitales de la conciencia moderna, ante todo uno destinado a adquirir

varias formas y a inspirar abundantes comportamientos del hombre moderno: la primacía del hombre como tal, del individuo humano. Quienes se han ocupado en desentrañar el sentido de la etapa renacentista han reparado en que el Renacimiento significó un redescubrimiento del hombre. Los movimientos más considerables iniciados a continuación, decisivos para la constitución de la civilización moderna, reconocen por móvil la afirmación de la autonomía personal. El protestantismo, la ciencia y la filosofía y el "derecho natural" modernos representan ante todo la reconducción al individuo del creer, del saber y del poder; en efecto, con el protestantismo se erige la conciencia individual en criterio para la interpretación de la creencia, con la ciencia y la filosofía nuevas se estatuyen los criterios de experiencia e inteligibilidad personales contra los de autoridad y tradición, y con el "derecho natural" se reconoce el fundamento de la sociedad y del Estado en el derecho originario del individuo. Desde entonces se prosigue por el mismo camino, procurando perfeccionar el sentimiento religioso, los conocimientos y la ordenación político-social de acuerdo con las exigencias y criterios de tipo individual; la lucha de estos puntos de vista contra las opuestas concepciones medievales, vigentes en notable medida en las costumbres y las instituciones, abarca toda la Edad Moderna, y tras muchas alternativas, obtiene un relativo triunfo en la Ilustración.

Ciertas predisposiciones, existentes sin duda desde mucho antes, cobraron vigor entonces. Desde Grecia, el hombre occidental se señaló por su autonomía, por su postura independiente y crítica frente a su contorno natural y social. Redescubierto el hombre tras el lapso medieval, se reforzó el originario individualismo, se generalizó y radicalizó el intelectualismo y fué aumentando un activismo voluntarista manifestado en el espíritu de creación y de empresa: tres maneras de una propensión única y central, la preponderancia del principio individual, connatural al hombre de Occidente y que lo singulariza respecto a los hombres de las otras grandes culturas. Bajo este signo triple y uno se constituyó la cultura moderna, que maduró y logró conciencia de sí en el siglo XVIII, organizando una visión armónica del mundo y de la vida; el Positivismo de mediados del siglo XIX encarnó la culminación y el último resplandor de esa

concepción del mundo, cuyos rasgos principales, según fueron definiéndose poco a poco, eran un intelectualismo que profesaba el acuerdo riguroso de la experiencia con la razón, la interpretación mecánica de la realidad, el liberalismo político y económico, y un progresismo que, en cuanto suponía el paulatino perfeccionamiento de la civilización y una ilimitada fe en el hombre y en su destino, importaba poner la Edad de Oro en un futuro alcanzable y casi llegaba a asumir así los caracteres de la creencia religiosa.

Pero entre el siglo XVIII y la postrera manifestación "moderna" que fué el Positivismo se intercala un movimiento de sublevación contra casi todos los módulos modernos en el plano espiritual: el movimiento romántico, cuya significación y alcance rebasan con mucho los de sus expresiones en la literatura y las artes, que denunciaba las limitaciones del intelectualismo extremo y de los esquemas propuestos por él. El intelectualismo entraba en crisis; por todas partes apuntaban brotes irracionales, que aumentaron su prestigio trancurrido el período positivista. Otros motivos vinieron a sumarse para contribuir a desarticular el sistema moderno. El individualismo, formalizado en los marcos políticos y económicos del liberalismo, también entraba en crisis al aparecer en la escena grandes contingentes humanos postergados hasta entonces, que reclamaban su puesto al sol y creían mejorar su condición mediante regímenes antiindividualistas y a veces bajo la tutela de conductores supuestamente providenciales. El activismo tuvo su crisis igualmente: exacerbado en el productivismo capitalista, con vistas a la ganancia y no a la satisfacción del ímpetu creador y de las necesidades legítimas del hombre, estableció una cruda separación entre explotadores y explotados y engendró conflictos que configuran una situación de latente revolución continua. Los tres máximos caracteres de la civilización moderna —el individualismo, el intelectualismo y el activismo— parecen, pues, haber entrado en una crisis definitiva. Los tres, como se ha dicho, brotan de la originaria posición del hombre occidental, de su constitutiva afirmación del propio ser frente a toda la restante realidad, así natural como social; por lo tanto, parecería que son los pilares mismos de nuestra cultura los que se tambalean con la crisis.

Especiales circunstancias propias de nuestra época agrandan la crisis y la hacen más grave e intensa que las otras crisis padecidas por la humanidad. En primer término, el Planeta se ha unificado por la celeridad de los medios de comunicación y transporte, la interdependencia traída por el nivel internacional de la industria y el comercio, y la acción unificante de las dos grandes guerras; todo él vibra ahora al unísono, lo ocurrido en cada parte repercute al punto en las demás y todo problema de importancia asume el relieve de problema mundial. Pero no sólo hay ya una conciencia mundial, sino que esta conciencia —inexistente hasta hace unas décadas— se torna cada día más intensa y resonante, porque cada individuo, por la politización, empieza a sentirse agente y aun protagonista de la historia. Con esto guarda alguna relación el proceso de desaparición del colonialismo, el cual equivalía a la existencia de grandes zonas política y socialmente neutras, y a la posesión de copiosos recursos materiales aprovechables por las grandes y aun medianas potencias para atenuar sus dificultades internas. La supresión en trámite del colonialismo tiene, pues, dos caras: agudiza los problemas de las metrópolis, privadas de recursos ampliamente utilizados antes, y crea nuevos problemas mundiales, porque las regiones antes coloniales se agitan con vida propia y entran de repente en el hervidero del mundo en crisis. Repárese en que, así como hace algún tiempo había abundantes masas de humanidad en Europa y América que apenas se hacían sentir política y socialmente, y que con su exclusión simplificaban el manejo político, así también había hasta hace poco grandes masas de humanidad sojuzgada en Asia, Africa y Oceanía, cuyo ascenso y liberación se cumplen velozmente. Entre las novedades de nuestro tiempo está la desaparición de una categoría humana, la del "salvaje"; en los sitios donde hasta fines del siglo pasado habitaban esos llamados "salvajes" comienza a haber ciudadanos y aun parlamentos. El incremento de la rapidez del ritmo histórico parece ser una de las leyes del mundo occidental, o por lo menos del moderno; ahora todo el Planeta se halla más o menos occidentalizado, y el ritmo histórico mundial cobra una aceleración enorme y en constante aumento. Existe cada vez más la convicción de que el proceso histórico, por la visibilidad y urgencia de los problemas y también por la evidencia de los riesgos, sobre todo originados por las nuevas armas que se emplearían en una posible conflagración mundial, debe ser dirigido, y tal necesidad de dirección sorprende al hombre sin los instrumentos necesarios, que a toda prisa procura construir, pero sin que todavía se cuente con las disposiciones mentales adecuadas, con la general comprensión de que ha de pensarse y sentirse en lo sucesivo en medida mundial, y no en la nacional exclusivamente como hasta ahora. En suma, la crisis presente, aparte de incluir ingredientes innúmeros, no tiene su sede en los recintos circunscritos donde ocurrieron las anteriores, sino en un área unificada y total, estremecida por una vida de intensidad y rapidez sin paralelo.

Planteado así el asunto, corresponde trazar algunas previsiones sobre la salida de esas situaciones críticas; las inseguridades en el planteo de tales situaciones, que nunca deben ser olvidadas, crecen indudablemente cuando se pasa a conjeturar soluciones, porque ahora son inseguridades de segundo grado, lastradas con aquellas y aumentadas con las inevitables en cualquier vaticinio. Y corresponde preguntarse sin demora cómo y en qué estilo y medida una crisis en el orden de lo humano tiene solución. La vida del hombre, como existencia individual y como proceso colectivo e histórico, es normalmente crisis, y lo que de ordinario suele llamarse así no es sino la agravación de un estado de desequilibrio y tensión que, más atenuado, es permanente. Al hablar de soluciones se usa, pues, una expresión un tanto convencional y de limitado alcance.

Una primera inspección no permite prever la pronta aparición de una concepción del mundo y de la vida cuya universalidad y prestigio sean comparables a los de la concepción medieval o a los de la que fué elaborando la Edad Moderna y adquirió contorno en el siglo XVIII y sobre todo en la etapa positivista. Sin embargo, algunos indicios pueden hacernos suponer que vamos hacia ella. Lo sucedido en la filosofía vale como pauta. Los confusos brotes irracionales surgidos en el movimiento romántico y los de intención semejante sobrevenidos después, han sido en gran parte domesticados, asimilados, incluídos en construcciones teóricas de un intelectualismo más amplio y elástico que el anterior. La razón, que antes se atenía a los paradigmas

matemáticos, ha ensanchado sus cuadros y se pone en condiciones de albergar en ellos ciertos contenidos que parecían rebeldes a cualquier ordenación. La conciliación entre aquellos elementos, insurgentes en la primera hora, y la exigencia occidental de contar con construcciones arquitecturales y lúcidas, se muestra muy avanzada. Por otra parte, no exigiría un gran esfuerzo descubrir en la ontología y la metafísica más recientes una serie de adquisiciones comunes, particularmente en el orden de los grandes marcos categoriales, probable fundamento de una base filosófica unitaria que es acaso preanuncio de un cuerpo de convicciones de concepción del mundo; el desconcierto de los últimos años ha entorpecido el adelanto y la coordinación de esa prometedora labor de pensamiento, que es de esperar se reanude pronto. La índole de este trabajo no permite entrar en aclaraciones sobre este tema, de suyo confuso y cuya presentación en forma algo persuasiva requeriría largas consideraciones. Baste recordar un punto entre muchos otros, la formulación de un evolucionismo de cimiento metafísico (Bergson, Alexander, etc.), más preciso y científico que el de los románticos y los idealistas de principio del siglo XIX, y mucho más hondo y complejo que el de la escuela de Spencer y el del transformismo darwiniano, que vuelve a otorgar al hombre un puesto de absoluta preeminencia en el conjunto de la realidad. Si a esto adjuntamos la importancia atribuída al concepto de persona y al valor ético en la meditación contemporánea —filosófica y extrafilosófica—, no resulta vana imaginación suponer el encauzamiento de las ideas en la dirección de una doctrina que, provisionalmente, podría merecer la denominación de humanismo, y, en mi opinión, ya se va perfilando y a ella se apunta desde varios puntos de partida pero con meta coincidente; ese humanismo en gestación, alimentando con nueva sustancia y proyectado hacia adelante, poco tiene que ver con otros "humanismos" que han salido entre nosotros a la palestra últimamente. Es curioso comprobar que mientras muchos siguen con sus burlas al ilusionado progresismo positivista, las extienden a todo posible progresismo y proclaman como suprema conquista de la sabiduría un escepticismo negador de cualquier fe en el hombre, un vasto sector de la filosofía más reciente trabaja en la reconstrucción de una imagen del hombre que no solamente ve en él la culmina-

ción del proceso cósmico sino que prevé una elevación y purificación de lo humano ilimitadas. La fórmula de Bergson en su último gran libro (1932): "l'univers ... est une machine à faire des dieux", concuerda con las conclusiones de la capital obra metafísica (1920) de Alexander y con las tesis de otros autorizados representantes del pensamiento actual. Próximamente me ocuparé en establecer una especie de balance de lo obtenido por el quehacer filosófico durante el medio siglo transcurrido, señalando los logros que, por su generalidad, solidez y coincidencia, parecen aptos para proporcionar materiales a una nueva concepción del mundo y de la vida.

La crisis en el terreno político-social, aunque tampoco promete una solución a breve plazo, no da la impresión de que estén cerrados los caminos para llegar a ella; más bien se advierten muchas aproximaciones o realizaciones parciales en el sentido de la futura reordenación deseable. La democracia formalista, limitada a un abstracto funcionamiento meramente político, no contenta ya sino a quienes se aprovechan de la situación presente. Está en el ánimo de casi todos que el régimen democrático debe integrarse con la dimensión social, esto es, debe adecuarse a las concretas necesidades humanas, para satisfacer una demanda que no es ahora únicamente la de los menos favorecidos, sino también la de la común conciencia moral. El liberalismo extremo —que por lo demás no se practica ya en ninguna parte— está muerto, y la total socialización aplastaría esenciales modos de ser del hombre, funciones y aptitudes sin cuyo libre ejercicio se falsifica y destruye la condición humana. El hecho de que pueda ya sonar a lugar común, a cosa indiscutible y obvia, la aseveración de que el problema de nuestra época, en este plano, consiste en la conciliación de la libertad con la planificación, en la articulación de los derechos de la persona humana con las conveniencias del conjunto social, muestra la generalización de una conciencia justa del problema y de sus perspectivas de solución. La demora en arribar a ajustes satisfactorios no puede sorprender ni alarmar a quienes posean algún don de comprensión psicológica e histórica; los cambios sustanciales en lo humano requieren nuevas disposiciones anímicas, nuevos estilos de pensar y de sentir, paralelos a las mutaciones en las estructuras externas, y sólo por lenta maduración sobre-

vienen y se arraigan. Es natural la insistencia de muchos en mantener los principios del liberalismo tradicional, y es igualmente explicable la urgencia de otros muchos en llegar a situaciones más gratas para ellos, aun con el sacrificio de lo que en el viejo liberalismo es conquista irrenunciable, necesario supuesto para toda existencia verdaderamente humana. Sólo la gradual transformación de los hábitos mentales de unos y otros, bajo la imposición de los hechos y ayudada por la educación y la incitación de los más lúcidos, podrá crear las bases psicológicas favorables para el definitivo equilibrio. En todos debe ser —y será— promovido un nuevo sentido social, una postura ética activa que propenda al bien armónico de todos, y en todos ha de estimularse la reanimación del sentimiento democrático, con sus postulados de igualdad, respeto a la persona y ejercicio continuo de la libertad. La coordinación social y la autonomía personal no son cosas antagónicas; por el contrario, rectamente entendidas, se suponen mutuamente. Y como ambas son imperativos espontáneos del hombre pleno, hallarán —ya van hallando— sus maneras de acuerdo y correlación, no como un compromiso o *modus vivendi* entre principios adversarios, sino como el natural engarce y compenetración de principios complementarios.

Se ha desarrollado durante los últimos años un prurito de negación, de escepticismo y desgano que los hechos, vistos como yo los veo, no justifican. Acaso sólo los justifique la impresión inmediata de los acontecimientos, un examen perezoso de ellos que no cale en su entraña. Se suele reparar en lo más superficial y visible, en lo que perturba y molesta, y no se tiene ojos para abarcar ciertos sucesos definidores de nuestra época y de una formidable trascendencia humana. Por ejemplo, el crecimiento, durante los últimos cincuetna años, de la conciencia ética en los términos de conciencia social, y el reconocimiento común, aunque en parte sólo sea en teoría, de los derechos iguales de todo hombre, son acontecimientos incomparables en la magnitud y en las previsibles consecuencias, cuyo prestigio debería prevalecer en los ánimos sobre muchos motivos de desconcierto y de incomodidad. Y quiero insistir en esta palabra: incomodidad. Sin advertirlo, muchos, aun entre los más avisados y los mejor intencionados, desesperan de nuestra época porque les

resulta... incómoda. Aplican un criterio parecido al de esas respetables dueñas de casa que declaran que el mundo está perdido porque el servicio doméstico se ha puesto imposible.

Hay, sin duda, una grave y compleja crisis. He procurado indicar algunos de sus rasgos y también las perspectivas de solución en lo ideológico y lo social, los movimientos discernibles en la dirección a una salida a situaciones más apacibles y venturosas. Propio de esta crisis, por las razones ya dichas, es que no se solucionará, como otras, por ciegos procesos inconscientes; requiere el laborioso concurso de todos, porque la historia ha pasado a ser asunto de todos. Esta crisis únicamente será nefasta si es también crisis de la voluntad y del esfuerzo, de la inteligencia y de la responsabilidad [1].

FRANCISCO ROMERO

Martínez (Bs. Aires), febrero de 1956.

[1] Enumero a continuación algunos de mis escritos donde he tratado temas relacionados con el de este artículo. "Un Instituto de la crisis", en *Revista Mexicana de Sociología*, V/3, 1943. "Meditación del Occidente", en la rev. *Realidad*, III/7, 1948. "Inventario de la crisis", en la rev. *Cuadernos Americanos*, VII/5, 1948. "El Positivismo y la crisis", en *El hombre y la cultura* (Espasa-Calpe, 1950). Los tres estudios finales de *Papeles para una filosofía* (Losada, 1945). Tocan menos de cerca el asunto pero guardan alguna conexión con él: "El problema de la concepción del mundo", en *Filosofía de ayer y de hoy* (Argos, 1947), "Algunos planteos sobre el problema de la concepción del mundo", en el núm. 2 de esta revista, 1953, "Hipótesis sobre las culturas", en *Filósofos y problemas* (Losada, 1947), "Sobre el espíritu y la actitud espiritual en las grandes culturas", en la rev. *Philosophy and Phenomenological Research*, IX/3, 1949, "El Positivismo, etapa y movimiento", en *Filosofía de la persona* (Losada, 1944), "La herencia de Nietzsche" y "El tiempo y la cultura", en *Estudios de historia de las ideas* (Losada, 1953).

NOTA SOBRE LA CRISIS

HACE un cuarto de siglo largo que viene hablándose, con frecuencia obsesiva, del tema de *la crisis*, ya viejo desde antes; y yo mismo he dedicado una buena parte de mis esfuerzos a esclarecer las condiciones críticas; más aún, creo haber contribuído con un punto de vista nuevo a establecer el concepto de "crisis" como una situación objetivamente diferenciable en el continuo fluir y cambiar de la vida histórica. Esa contribución de que alardeo se encuentra incorporada en mi *Tratado de Sociología* como un elemento esencial del sistema, y puede comprenderse que no sería honesto —aunque quizá sí útil a los efectos de la difusión— resumirla aquí mediante simplificaciones que inevitablemente la desvirtuarían. El problema se me planteaba de esta manera: si toda vida humana es cambio, y si toda vida humana colectiva es cambio histórico-social, ¿cuál será la medida de referencia para determinar cuándo la velocidad e intensidad de ese cambio permite calificarlo de crítico, y cuándo puede vérselo como normal? Y traté de hallar la solución mediante un análisis de la estructura de la vida humana individual y colectiva, así como de la articulación del cambio histórico por generaciones, mostrando cómo, en ciertos momentos y períodos, las modificaciones que una generación aporta a la realidad social pueden sorprender a los propios protagonistas del cambio con derrumbes en la estructura que crean situaciones no previstas ni de lejos y que requieren respuestas inmediatas, para las cuales no están preparados y que, por consiguiente, deben improvisar de modo perentorio. Estas soluciones de emergencia suelen precipitar a su vez nuevos cambios en la estructura; y la inestabilidad excesiva, tal movimiento impredictible y mecánico de la realidad social, repercute, a su vez, sobre las vidas individuales, privándolas del margen razonable de previsión y de proyecto que las hace específicamente humanas en el sentido de la creación cultural continua y orgánica, aun cuando tal vez aumente los casos extremos que ponen a prueba la humanidad del hombre en una perspectiva de proyecciones sobrehumanas.

Dentro de este cuadro teórico, no me parece dudoso que nuestro tiempo deba ser tenido por una "época crítica". Pocas lo habrán sido en manera tan cabal e intensa, porque pocas épocas en la historia de la humanidad han reunido las condiciones de una sociedad muy diferenciada, muy amplia y compleja, y al mismo tiempo caracterizada por un dinamismo creciente. Hemos presenciado a partir de la primera guerra mundial el desmoronamiento sucesivo de los cuadros sociales,y la consiguiente eliminación de esos puntos de apoyo firmes sobre los cuales cabe establecer previsiones y planear la propia existencia, hasta llegar al hundimiento actual de las paredes maestras de la sociedad, en una transformación que, desde ciertos ángulos, es absolutamente única y no consiente ser comparada con ningún antecedente histórico.

Voy a limitarme aquí a señalar alguno de los puntos en que esta transformación de la sociedad contemporánea alcanza a estratos más profundos, se manifiesta de modo más radical y, por consiguiente, es más perturbadora. En realidad, la crisis contemporánea se ha ido acentuando, extendiendo y agravando día por día, y ahora llegamos al momento en que parece culminar, y forzarnos al abandono de todo nuestro viejo e ilustre equipo de conceptos, para pedirle al enigma de los hechos brutos nuevas claves orientadoras.

En menos de medio siglo —es decir, desde la primera guerra mundial hasta hoy— el mundo se nos ha transformado de tal manera que apenas existe ya, ante nuestros ojos, una sola de las realidades correspondientes a los conceptos que por entonces corrían; y en cambio surgen a la vista realidades sin nombre, que la mente no sabe cómo aceptar y digerir. Las gentes de mi generación habíamos nacido dentro de un orden social constituído por la que se llamaba "civilización moderna" u "occidental", y que no era sino el cuerpo de cultura de la vieja Cristiandad, actuando sobre los cuerpos casi inertes de las otras culturas del planeta para alimentarse —literalmente— de sus materias primas, y al mismo tiempo —lo que era inevitable— trasmitirles las técnicas logradas en el curso de su propio desarrollo científico-natural; esto es: *civilizarlos*. Dentro de ese ámbito demarcado por la propia cultura occidental, el punto de referencia decisivo para la organización de nuestras vidas era, sin embargo, el de los respectivos Estados nacionales, cuadro

efectivo y verdadero centro de imputación de la experiencia colectiva; pues ésta, en cuanto constitutiva de una comunidad real, se había ido estrechando y concentrando, en forma bastante curiosa y por efecto del desarrollo social interno (ascenso de la burguesía y, luego, incorporación del proletariado), desde la originaria Cristiandad común hasta los diversos moldes políticos forjados paralelamente en el Renacimiento. Las perspectivas vitales, ya que no las intelectuales, se redujeron, pues, a sus fronteras; dentro de sus límites se trataba de alcanzar todo logro y todo progreso, ya fuese en el campo de las creaciones espirituales, ya en el de la organización de la sociedad. A pesar de cosmopolitismos verbales e internacionalismos ideológicos, es lo cierto que todo ello, desde la producción artística hasta la justicia social, quedaba confinado, básica e intencionalmente, en los ámbitos nacionales. Incluso la economía debía terminar tratando de organizarse como economía nacional en régimen autárquico. La nación había pasado a ser la estructura fundamental. Y aun allí donde (como era el caso de los países desprendidos del viejo imperio español) las condiciones de poder político y de cultura apenas daban lugar a semejante desarrollo, la sugestión del modelo europeo movió hacia la elaboración de "naciones", que en parte resultaron lograrse y en parte quedaron medio frustradas, pero que en ningún caso pudieron asumir plenitud de sentido histórico.

Por supuesto, esa sugestión de la entelequia nacional no operaría tan sólo sobre los territorios —coloniales todavía por su estructura sociológica, o ya asimilados por completo a la cultura occidental— del continente americano, sino que también, con el Japón a la cabeza, habría de dejarse sentir en Asia, y luego en el resto del mundo exterior, para causar efectos distintos, a los que después aludiremos.

Pues bien, el cambio más notable y más desconcertante de los sobrevenidos en esta última fase de la crisis es la quiebra de los cuadros nacionales. Desconcertante, no sólo por contrariar tenaces propensiones del ánimo y rutinas de la mente, sino también porque no existe a la fecha ninguna construcción ideológica útil como vehículo para racionalizar el paso hacia una situación nueva, ya que la ideología internacionalista del marxismo, de la cual hubiera podido, hace un siglo, esperarse este

servicio histórico, ha quedado fuera de uso al convertirse en fórmula vacía, monopolizada por uno de los dos grandes centros de poder a cuyo alrededor se está polarizando una nueva organización, más amplia, de la estructura política mundial; y así, el internacionalismo, que de ningún modo expresa esta nueva situación, apenas si define tan siquiera las pretensiones imperialistas ilimitadas del bloque soviético. En cambio, a partir de la guerra civil española y, resueltamente, durante la segunda guerra mudial y después de ella, han cesado de actuar en el terreno de los hechos las lealtades nacionales, produciéndose cada vez más los agrupamientos políticos en complejos supranacionales. El fenómeno de las "quinta-columnas" y "caballos de Troya" expresa claramente esta manera de alineación, —que, según la historia nos enseña, fué habitual de alguna manera en todos los tiempos, pero que, para el dogma nacionalista arraigado ahora en las conciencias, era escandalosa. Por paradoja, fueron quienes precisamente se denominaban "nacionales" los que en España impusieron a sus compatriotas enemigos un dominio apoyado en ejércitos y armas extranjeras. Después del Congreso de Viena eso parecía ya abuso anacrónico del régimen caduco en contra de la "nación" liberal; pero ahora vuelve a aparecer como recurso generalizado de casi todos los partidos y grupos, quienes invocan la nación y su conveniencia, pero en realidad no se atienen más a sus términos para dirimir los conflictos políticos.

Este hecho —tan perturbador para la conciencia, ya que supone desajuste insalvable entre la conducta y las ideas— es consecuencia de un desarrollo en virtud del cual la estructura del Estado nacional se ha hecho inadecuada por su tamaño para un mundo donde las condiciones tecnológicas han agrandado a dimensiones planetarias el espacio que necesitan abarcar las estructuras sociológicas fundamentales. Cada día se difunde más la convicción de que el Estado nacional ha pasado a ser una antigualla embarazosa, y de que los dispositivos militares, industriales, económicos y administrativos que se están articulando por encima de los Estados acuden a remediar necesidades muy reales y perentorias; pero, al mismo tiempo, falta una construcción ideal que anticipe la imagen del futuro, según correspondería a los hábitos intelectuales de nuestra civilización racio-

nalista. En principio, no veo nada de muy grave en que las instituciones surjan y se moldeen de acuerdo con los requerimientos prácticos inmediatos, mientras que las mentes siguen ocupadas por las viejas concepciones y conceptuaciones, inoperantes ya. Éste ha sido el modo corriente de procesarse el cambio social en períodos de fuerte sentimiento conservador y en sociedades hasta cierto punto estabilizadas. Pero en la muestra, dinámica, convulsa, tal situación tiene que conducir hacia los más peligrosos disparates, trabando los mecanismos del pensamiento y de la acción que, puestos así en conflicto, se paralizan y destrozan recíprocamente con riesgo muy cierto de marasmo.

Eso, en cuanto afecta a las condiciones político-internas del Occidente, es decir, a las condiciones que reflejan en sus cardinales estructuras los problemas de orden espiritual planteados por la dinámica histórica de la sociedad. Pero es el caso que dichas condiciones se complican con el estado de la relación entre el Occidente mismo y el resto del mundo, que es quizás el punto donde la situación crítica alcanza sus extremos. Mientras el hombre cristiano se sintió en posesión de la verdad y pudo justificar en lo íntimo de la conciencia sus acciones imperialistas con finalidades misioneras, la extensión de su dominio se cumplió como una ampliación del Occidente mismo, en cuya cultura se integraban sucesivamente los territorios conquistados, anexionados y, por último, incorporados. Cuando empezó a creer tan sólo en unos cuantos métodos de gobierno, apoyados sobre principios ya vagos, recitados, y, sobre todo, en la superioridad de sus conocimientos científicos y de la técnica consiguiente, fué esto lo único que, ahora, podía trasmitir a los hombres de culturas extrañas, pues sólo las convicciones se trasmiten. Pero la técnica —y empleo esta palabra en toda la amplitud de su significación, desde las instituciones del sistema parlamentario y el régimen constitucional hasta el manejo y construcción de las armas mecánicas— tiene un carácter rigurosamente objetivo que permite enseñarla y aprenderla sin verdadera participación en los valores originarios de que arranca. Los países ajenos al Occidente viven, es cierto, de lánguidas tradiciones desprovistas de porvenir; pero el Occidente mismo ha llegado a una situación semejante; y así, no es raro que las armas de todas clases que ha aplicado y aplica todavía a la conquista de aquéllos, se

volvieron luego contra él, al servicio de actitudes culturales ajenas, cuando éstas conservaban alguna vitalidad. Tal parece haber sido el caso del Japón en la guerra de 1905, y después.

Sin embargo, lo más común es que, con la técnica, reciban también los pueblos de culturas exteriores aquellos principios político-sociales en que se fundan las instituciones imitadas del Occidente, y que, aceptando con rigor su validez, los vuelvan contra el Occidente mismo, usando de ellos como arma intelectual.

Una de las más eficaces entre esas armas pertenecientes al arsenal de la ideología política, es la idea nacionalista. Por inadecuada que sea la realidad histórico-social de los territorios y culturas orientales al concepto de "nación", que es un concepto histórico, formado y vivido en Europa durante el curso de la Edad moderna, lo cierto es que en nombre del nacionalismo chino, hindú, egipcio, etc., esos pueblos se levantan —en el dobie sentido de sublevación y de elevación— y, más o menos, llegan a homologarse con el Occidente en la posesión y manejo de recursos técnicos detrás de los cuales no existen unos valores espirituales reconocidos con firmeza y cuya validez parezca incuestionable, sino meras construcciones y lemas precipitados que, en forma inadecuada y torpe, expresan unas realidades originales cuya captación mediante fórmulas justas sería urgente.

Mucho se ha escrito y se escribirá todavía sobre este particular problema de nuestro tiempo, y existen ya algunos análisis de conjunto bastante completos. Las consecuencias que de ellos pueden desprenderse aclaran la crisis del mundo contemporáneo en una de sus dimensiones más profundas. Nuestro tiempo histórico de occidentales ha llegado a ser uno con el tiempo histórico de todos los demás sectores de la humanidad; nuestra crisis es crisis para todos los pueblos del planeta. Cuando más se charla sobre la conveniencia, u obligación, o necesidad de afirmar los valores occidentales y de defenderlos contra el mundo exterior, más se nos impone la patética comprobación de que tales valores —los de la civilización cristiana, como los de las demás civilizaciones— han decaído en su especificidad cultural, han perdido su vigencia histórica, y sólo pueden mantenerse en la medida en que resulten acaso verdaderamente universales y, por lo tanto, suceptibles de ser vividos por todos los hombres.

Esto implica, por supuesto, la perspectiva de su reformulación, una reformulación que los renueve, les devuelva su pureza prístina y los haga aptos para las nuevas circunstancias del mundo. A su vez, esto implica también que dicha reformulación no está reservada en principio a los hombres de la civilización occidental, ni de ninguna otra: puede surgir en cualquier punto, a cualquier hora, e imponerse en seguida con la evidencia reverberante de una nueva revelación, en el mundo entero, a todas las conciencias despiertas.

FRANCISCO AYALA

LA LLAMADA "CRISIS DEL DERECHO"

UNO de los motivos de más profunda inquietud para el hombre moderno proviene del derecho. Hoy se siente con certeza que estamos necesariamente apresados dentro de un estado y envueltos en una maraña de normas de las cuales no es posible escapar. Este lazo que nos une a una sociedad ya no aparece soluble, con retorno rousseauniano a la naturaleza. Así como estamos dotados de cuerpo, de sensibilidad, de conciencia, nuestra vida contiene política por necesidad.

Es esta una condición humana que la filosofía conoce desde Aristóteles, aunque no siempre es sentida por todos con igual intensidad. Es nueva, sin embargo, la inquietud, la sensación de aprisionamiento, de falta de escape ante un poder supraindividual que parece desencadenado.

En cuanto el hombre no guarda con el Estado y con el Derecho una relación tranquila, es posible hablar de la crisis del Estado y del Derecho, porque, al fin y al cabo, esas creaciones para el hombre son, y solo con respecto al hombre tienen sentido. Si a él no le sirven o si vuelven contra él, no cumplen la función que les asignara la vida.

Esta preocupada relación del hombre con la cambiante fisonomía del Derecho y del Estado viene siendo motivo de estudios y comentarios, referidos con la mayor frecuencia a distintos aspectos y problemas de la realidad jurídica actual: la crisis del contrato, de la familia, de la propiedad, de la responsabilidad, de los derechos subjetivos, del derecho privado; estos temas y muchos más son objeto de inquieto examen.

Con todo, es indispensable ver si en la pluralidad un poco inconexa de fenómenos es posible descubrir alguna fuerza, algún principio o alguna ley que pueda permitirnos comprender, a lo menos, la dirección general del movimiento en que somos arrastrados. La visión fragmentaria y su comentario anedóctico pueden más bien distraer que ayudar en la comprensión auténtica y vital de nuestra situación.

Es posible que la desconexión de los comentarios tenga por causa el desorden en que a todas luces se desenvuelve el propio objeto estudiado, es decir, el Derecho; que estemos ante un caos verdadero; que esta proliferación cancerosa de leyes, regulaciones, ordenanzas, decretos, al parecer sin orden ni concierto, no tenga un principio explicativo, y las cosas se den sin guardar entre sí una íntima conexión.

A pesar de ello nuestro empeño se ha orientado, primero, en el sentido de la sospecha de posible conexiones. Queremos ver claramente si existe o no alguna relación entre fenómenos tan aparentemente alejados como la limitación de la libertad contractual y la teoría política decisionista, entre la teoría que sostiene la naturaleza creadora de la interpretación judicial y la crisis de la división de los poderes; queremos investigar cómo juegan recíprocamente el Estado y el Derecho, la autoridad y los individuos. En fin, más que los hechos buscamos sus relaciones. La sospecha que éstas existen se funda al fin y al cabo en el hecho de que todas las variaciones son hijas de un mismo espíritu y de un mismo tiempo.

Para guiarnos en esa dirección, y no perdernos nosotros también en las anécdotas, nos ha resultado aclaratorio transformar en problema el tema mismo de la crisis. ¿Por qué se habla de la crisis del Derecho? ¿Que quiere decir esa expresión? La aclaración es necesaria, porque en economía la idea de crisis está muy vinculada a la de carestía o falta, sea de mercancías, sea del dinero para comprarlas, y no parece que esa sea la situación en que nos hallamos con relación al derecho y al Estado. Antes al contrario, el hecho fundamental, la constante fuente de inquietud consiste precisamente no ya en la carencia, sino en la superproducción: el Derecho y el Estado crecen cuantitativa y cualitativamente, en extensión y en intensidad.

Pues bien, ¿no es éste un fenómeno curioso, digno de ser examinado? ¿Qué es este extraño producto de la cultura cuya superabundancia suscita inquietud? Para ello debe el Derecho guardar una relación con el hombre muy particular y diferente de la de otros objetos de la cultura, porque ni la floración del arte ni la de la religión ni de la ciencia misma parecen suscitar inquietud alguna o, a lo menos, una inquietud de la misma

naturaleza. Planteemos el problema de la siguiente manera: ¿Qué pasa, no ya en el Derecho, sino en la vida de los hombres, cuando el Derecho inicia un movimiento de multiplicación de regulaciones y el Estado una gradual ampliación de actividades?

Puede decirse que este es el tema de nuestro tiempo.

La complicación de las muy variadas consecuencias nos impide considerar aquí el fenómeno en detalle. Tratemos de proyectar sobre el problema una mirada ingenua y panorámica.

Dice Carl Schmitt, el agudo filósofo de la tiranía moderna, que el Estado que él llama liberal-burgués organiza todas las cosas presuponiendo que la libertad del individuo es ilimitada en principio y la del Estado, por lo contrario, limitada. Este "principio de distribución", según su terminología, parecería constituir una hipótesis más o menos útil, pero, en todo caso, no más que una hipótesis: una constitución podría fundarse sobre otros supuestos.

Es curioso verificar cómo en este punto, por distintas vías, se ha incurrido en errores semejantes. La ilustración se caracteriza, en efecto, por partir de la libertad del hombre como dato previo del Derecho, pero supone que aquélla no se expresa con un querer caprichoso (*quod libet*) sino un querer orientado en el sentido de la Ley. Llega así a definir la libertad como la facultad de hacer *lo que se debe,* concepción que le permitió instaurar en el centro mismo del sistema político a la libertad natural como libertad jurídica. Las tendencias antiliberales cometen un error, en cierto sentido, contrapuesto: quieren constituir un Estado en el cual la libertad real del hombre no tenga cabida y entonces formulan declaraciones según las cuales la única libertad existente sería la libertad jurídica. La otra juega como un supuesto no necesario.

Pues bien, allí radica, a nuestro juicio, el nudo de la cuestión. Toda norma jurídica es, en definitiva, una regulación, un carril. Podemos suponer que esa regulación tienda a asegurar valores humanos, a instaurar seguridad, paz y bienestar entre los hombres. Por muchas que sean sus excelencias, sin embargo, es forzoso reconocer que por naturaleza consiste en algo que limita el despliegue espontáneo de actividad. El hecho de que tienda a la instauración de orden y medida no altera su ser, aun

cuando lo haga plausible o valioso. La Ilustración se equivoca cuando concibe a la libertad como una facultad en sí misma ordenada, prudente y medida, compatible con el Derecho, olvidando la existencia de la libertad antijurídica, es decir, la libertad de desobediencia. El autoritarismo se equivoca, a su vez, al pensar que el error iluminista consiste en suponer a la libertad como dato *previo* al Derecho, porque esta afirmación no es una hipótesis sino una situación de hecho necesaria, aun para la forma más tiránica de Derecho. Ninguna relación de convivencia puede ser considerada como jurídica, si no constituye una regulación que aspira a ser obedecida. En su esencia está, pues, la posibilidad de ser violada. Sólo las leyes naturales son fatales; frente a las leyes del hombre, el hombre es siempre "libre, aceptando libremente la sanción" (Croce).

No es, por lo tanto, un capricho, la adopción del "principio de distribución". El hombre *es libre*, aunque no lo quieran Carl Schmitt o el estado totalitario. Lo que ocurre es que, con frecuencia, el despliegue de la libertad exige cierto grado de heroísmo. La tiranía real no se funda en la inexistencia de libertad, sino en la inexistencia de heroísmo, es decir, de voluntad de obrar como seres libres. A la libertad se la ha pintado demasiado con reflejos heroicos y colores sonrosados, y ahora empezamos a ver lo que hay en ella de sacrificio. Resulta que es más fácil ser bellaco que ser libre.

El Derecho y el individuo humano disputan en ese campo. Hasta una cierta medida, la regulación de las conductas externas parece efectivamente enriquecer las posibilidades de acción. Pasado ese límite, el crecimiento de las regulaciones comienza a entorpecer los movimientos hasta paralizarlos. El Derecho se alimenta de libertad y absorberá toda la que los hombres le den. Esta dejación de libertad, esta entrega o abandono, no es, por cierto, un capricho: responde a un impulso profundo del hombre siempre presente y acechante. Nadie ha descrito con más penetración que Dostoiewski en "El Gran Inquisidor de Sevilla" el eterno conflicto entre la libertad y el pan, y cómo la liberación de la inquietud, en una palabra, la seguridad, gravita en la conducta humana.

En la medida en que crecen las regulaciones disminuyen las posibilidades de acción espontánea. Al comienzo de este proceso,

la relación de contraposición no aparece, antes al contrario, el orden en que las acciones interindividuales se cumplen parece incluso enriquecer las posibilidades de la acción de cada cual. Pero es fatal que la experiencia humana recorra las líneas de posibilidades en toda su extensión, y una vez emprendido el camino de las regulaciones, lo difícil es ver con anticipación el límite. Entre una regulación que diga "aquí se pasa por la derecha" y una que diga "aquí no pasa nadie" no hay una diferencia de naturaleza, a pesar de que la primera norma efectivamente favorecía mi paso no interrumpido, mientras que la otra destruye la posibilidad de pasar sin castigo.

Para que el Derecho emprenda ese camino, basta una declinación de la fe en el hombre como tal. Es entonces cuando la espontaneidad de sus decisiones es substituída por el carril, el molde, o directamente interferida con una prohibición de hacer. El Estado se transforma en el Gran Hacedor, porque la vida humana y social no puede subsistir sin acción; *alguien* tiene que hacer las cosas. Mídase la profundidad de la crisis humana pensando que la calidad de hacedor (*homo faber*) es señalada como diferencia específica humana. Cuando se ha dudado de la capacidad de hacer, del valor de las obras del hombre, de sus posibilidades de creación, la duda ha prendido en lo más profundamente humano.

El Estado lo hará todo, desde contratar por mí hasta cuidarme; él resolverá si debo trabajar o estar ocioso; si debo vivir en un lugar u otro; si debo o no salir de casa, del lugar asignado o del país; mi casa será planificada, mis gustos canalizados, mi arte dosificado, mi alimento espiritual no ya escogido sino suministrado por una nueva Inquisición Civil.

Todo, todo será regulado. Y si bien el que mucho regula necesariamente mucho prohibe, esta consecuencia no será sentida como indeseable, porque se partirá del supuesto de que el individuo, espontáneamente hace las cosas mal y el Estado las hace bien.

Es característico del pensamiento de la Ilustración no sólo el creer que el hombre es libre, sino que su libertad tiende naturalmente al bien. Sobre esa base inadvertida se han construído los sistemas jurídicos y políticos que hoy hacen crisis, porque,

en el fondo, el campo político ha sido penetrado por la idea de una especie de pecado original en el ser humano.

Volvamos a contraponer ese pensamiento de la Ilustración que dió base a las constituciones liberales y el pensamiento moderno del tipo autoritario. La Ilustración —decimos— supone no solamente la libertad del individuo, según lo señala Schmitt, sino, además, que esa libertad es buena. La concepción estatista, autoritaria o decisionista cuyo "principio de distribución" acuerda libertad plena al Estado, proceda así porque el individuo es incapaz de creaciones fecundas, sus posibilidades son limitadas y, además, porque en el fondo es malo. Sólo el Estado ha nacido sin pecado original.

No es posible analizar aquí las repercusiones internas de tal idea de arranque dentro de un sistema jurídico. No todas son del gusto o deseadas por los "poderes tutelares", porque en política, las mejores leyes tienen todavía un reverso poco satisfactorio.

Limitémonos a señalar que la multiplicidad de prohibiciones con la consiguiente abundancia de amenazas penales va gradualmente arrastrando al Derecho hasta el límite mismo de sus posibilidades, pues llega un momento en el cual se advierte que no puede ir más allá de mandar, y que el efectivo cumplimiento de los preceptos no depende de la pena, sino de la obediencia, la cual, en última instancia, es siempre voluntaria. El que mucho manda mucho es desobedecido, y a ello contribuye en Derecho la necesidad de prohibir y castigar minucias carentes de todo significado moral. Cuando esto ocurre, aquel regulador de la vida va perdiendo su mejor aliado que es la conciencia de los hombres. Una sociedad en la cual un número creciente de hombres no delinca sólo por temor a la pena es una sociedad enferma, no sólo moral, sino políticamente. También el Derecho vive de simpatía y adhesión fiel y libremente querida, aun cuando éste no sea un carácter específico de lo jurídico.

No podemos aquí explicar los motivos que, a pesar de todo, nos inducen a mantener conclusiones optimistas con respecto al porvenir del Derecho. Digamos sólo que, a nuestro juicio, este elemento de la cultura está dotado de ciertas características que elevan, por encima de temporales eclipses, su valor como instrumento humano de convivencia.

Nuestra fe en el Derecho proviene de la misma fuente que alimenta el estado actual de desconcierto. Es decir, nosotros, a pesar de todo, tenemos fe en el hombre y estamos seguros de que el actual paternalismo político y jurídico concluirá descubriendo que los vigilantes son también hombres y, con suma frecuencia, no precisamente los mejores.

SEBASTIÁN SOLER

SURGIMIENTO Y CRISIS DE LA OPINION PUBLICA: TEORIA Y REALIDAD

La crisis de la opinión pública puede observarse —como suele ocurrir con todos los fenómeno históricosociales— en dos planos, en el de los hechos mismos, y en el de las nociones que se formulan alrededor de esos hechos, para explicarlos o describirlos. Poco importa a este respecto que tales nociones posean a veces carácter "ideológico" (es decir, puedan considerarse desde una posible perspectiva "científica" como "versiones deformadas" de aquella realidad): el mismo hecho de la "deformación" puede considerarse como formando parte del contexto de la realidad.

De este modo los cambios sufridos en los últimos dos siglos en el fenómeno histórico social "opinión pública", son claramente perceptibles en la evolución de las teorías ("ideológicas" o "científicas") formuladas en torno al fenómeno mismo.

En una muy somera reseña de esta evolución es conveniente recordar en primer lugar que, aun cuando el fenómeno "opinión pública" se da en cierta medida en cualquier sociedad —aún en las llamadas "primitivas"—, es solamente en la sociedad moderna, particularmente a partir del siglo XVIII que llega a cobrar una creciente importancia. Y es justamente a partir de esta época que su existencia se hace consciente y surge una problemática alrededor del tema [1].

Según la moderna psicología social el fenómeno de la "opinión pública" corresponde a una situación en que se manifiestan diferentes o contrastantes actitudes sociales acerca de una determinada cuestión que interesa de algún modo a la comunidad [2].

[1] Sobre los orígenes de la opinión pública véase bibliografía en W. BAUER. "Public opinion", en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, London, Macmillan 1933. En castellano, E. MANNHEIM, *La opinión pública*, Madrid, Ed. Revista Derecho Privado, 1936.

[2] Cf. definiciones y bibliografía en G. GERMANI. "Métodos cuantitativos en la investigación de la opinión pública y de las actitudes sociales", en *Boletín del Instituto de Sociología*, 3 (1944), 85-107; J. STOETZEL, *Théorie des opinions*, París, Preses Universitaires de France, 1943; W. ALBIG, *Public opinion*, New York, McGrawHill, 1939.

Según esto el fenómeno no se halla de ninguna manera limitado al campo político. Históricamente, sin embargo es a tal terreno al que se refiere en sentido estricto ese término. Como es sabido, en concomitancia con el surgimiento de un nuevo tipo de estructura social, de un nuevo tipo de hombre, de nuevas formas estatales se produce una secularización de la actividad política. La razón sustituye a la tradición y se afirma la existencia de un campo de debates en que opiniones contradictorias, enfrentadas racionalmente, pretenden alcanzar una verdad cuya validez se presenta como objetiva o absoluta. Tal es justamente, según el pensamiento iluminista, el supuesto de la "opinión pública": la existencia de una esfera de hechos cuya dilucidación es alcanzable a través del libre debate público, llevado a cabo por individuos igualmente dotados de capacidad raciocinante y discursiva que les permitirá lograr, a través del uso de dichas facultades, aquella verdad que otrora estaba reservada a la revelación o a la autoridad.

El reconocimiento de las funciones de la opinión pública en una sociedad, conjuntamente con el requisito de las libertades públicas para el ejercicio de la libre discusión, se funda así sobre la idea del hombre como ser racional plenamente capaz de alcanzar por sí mismo la verdad en el orden político y social. Al mismo tiempo debe suponerse que de este libre debate entre los individuos surgirán las orientaciones más adecuadas para la sociedad en su totalidad. Debe regir aquí, es decir, un supuesto acerca de una natural armonía entre las razones y las voluntades de los individuos, análogo al que la economía liberal pone como hipótesis de la actividad económica. Del mismo modo que el *homo oeconomicus*, al perseguir sus intereses particulares, según el principio hedonista, logra los máximos beneficios no sólo para sí, sino también para la colectividad, en la actividad política, en base a un mecanismo análogo, el libre debate de las opiniones en el que cada individuo defiende sus propios puntos de vista habrá de conducir a las formulaciones más favorables para el estado y la sociedad toda.

Detengámonos por un momento en este supuesto del hombre racional, capaz de alcanzar por sus propios medios la verdad en el terreno político y social. Este hombre, que es también el "soberano" dentro de un régimen de sufragio universal, sólo ne-

cesita ser "educado". La importancia trascendental de la educación, entendida sobre todo como instrucción pública universal y obligatoria, surge muy clara de estas consideraciones. La lucha en contra de la ignorancia, en contra de las trabas que se oponen al libre ejercicio de las facultades intelectuales, representa la garantía y el medio más seguro para asegurar ese libre debate de opiniones que constituye la base de una sociedad liberal.

La insistencia sobre la necesidad de la instrucción general obligatoria demuestra aún más el carácter racionalista de esta concepción, pues está señalando que el principal obstáculo que se opone a la existencia de una sociedad de hombres racionales es exclusivamente el predominio de la ignorancia, herencia de un pasado de oscurantismo.

Ahora bien, pocas dudas caben de que la imagen de la "opinión pública" que se acaba de esbozar, de sus características y condiciones, corresponde justamente a la "democracia limitada" sólo alcanzada por la burguesía, en su marcha ascensional, alrededor del comienzo del pasado siglo. La misma adecuación descubrimos en la estructura social que ofrece la base humana necesaria para el funcionamiento de esa especie de "mercado libre" de las ideas que es la opinión pública. En un esquema ideal (que por lo demás hallamos reflejado de manera más o menos fiel en la composición ocupacional realmente registrada por los países que pasaban por esta fase), esa base la constituye la burguesía y una vigorosa clase media, compuesta ambas, en su gran mayoría, por personas "autónomas" desde el punto de vista económico y jurídico: empresarios medios y profesionales libres sobre todo. Un "público ilustrado" acostumbrado a dirigir sus negocios o sus actividades profesionales y dotado en general de un buen nivel de instrucción formal. Por debajo de él, campesinos sin tierra y trabajadores urbanos no habían entrado todavía en el horizonte de la democracia y estaban formal o materialmente excluídos del funcionamiento de la "opinión pública", aunque algunos —incluso desde la perspectiva liberal-burguesa— descontaban su paulatina incorporación, principalmente a través de la extensión de la instrucción general obligatoria. Por otra parte, otras poderosas circunstancias históricas —las creencias en el progreso, el nivel de participación política efectiva y la relativa accesibilidad de los problemas político-

sociales—, no dejaban de favorecer el funcionamiento de un mecanismo de "opinión pública" no excesivamente alejado del modelo formulado por la ideología liberal.

Mas ya en la primera mitad del siglo XIX —aún no teniendo en cuenta otros elementos menores— lo que podríamos llamar la teoría iluminista de la opinión pública, halló en el marxismo una crítica clara y decidida (aunque, por supuesto no expresamente dirigida hacia este problema). Se trataba de una actitud nueva, que tocaba a sus fundamentos mismos, aunque como se verá, no a todos ellos como en cambio ocurrió posteriormente. El marxismo no sólo dedicóse a criticar el contenido de esa teoría sino que apuntó a "desenmarcarar" lo que podríamos llamar su origen existencial. Cada clase social tendría su propia perspectiva: una visión del mundo que le es peculiar y que surge de su particular ubicación a la vez dentro de la estructura social y con respecto a la dinámica histórica. La ideología burguesa en sus diferentes aspectos, ya sea en el terreno económico con la ciencia económica liberal, ya sea en el terreno jurídico, político y de las doctrinas sociales en general, expresaría así la particular visión del mundo que es dable formular desde la perspectiva de la clase burguesa en ascenso que había destruído la sociedad feudal y se había sustituído a los antiguos estamentos señoriales que la dominaban.

Si el *contenido* de la opinión de un grupo, deriva de su posición dentro de la estructura social, la *verdad* de ese contenido dependería, según el marxismo, de la particular situación en que se viene a encontrar el grupo mismo en virtud del proceso histórico. La burguesía poseyó en su tiempo una perspectiva "verdadera" frente al antiguo régimen; mas esa perspectiva se tornó "ideológica" cuando, frente a un mundo en transformación, no lograba percibir (y le hubiese sido imposible hacerlo en tanto grupo) su real posición dentro del proceso. En esta nueva coyuntura, debe considerarse "verdadera" la perspectiva del proletariado, clase en ascenso, que por esta misma circunstancia se halla en una posición privilegiada.

Se destacan así dos rasgos que contrastan en igual medida con los supuestos iluministas. Según éstos, el funcionamiento de la opinión pública sólo se da en juicios individuales y la verdad se alcanza por la convergencia (por una especie de armonía

natural que recuerda las *harmonies économiques* de Bastiat), de una pluralidad de pensamientos individuales y autónomos. Según el marxismo, debe entenderse que las opiniones (por lo menos las "típicas" de cada grupo) no se originan "realmente" en individuos, sino en grupos sociales, son de orden colectivo, no individual; en segundo lugar, su verdad, concebida aquí como adecuación a la realidad histórica, ya no depende de alguna calidad propia de esos pensamientos, sino del elemento extrarracional dado por la —podríamos decir forzando un poco los términos— accidental posición que ocupa el grupo en cada momento del devenir histórico. La esfera unitaria (o espontáneamente congruente) de la opinión pública concebida por la teoría iluminista y liberal queda así escindida en dos sectores irreconciliables: el sector "ideológico" correspondiente a la opinión de la clase en descenso (la burguesía) y el sector "objetivo" correspondiente a la perspectiva de la clase en ascenso (el proletariado).

Es fundamental subrayar, llegado a este punto, que la crítica marxista no destruye de ningún modo la posibilidad de alcanzar la objetividad en el campo del pensamiento históricosocial. Por el contrario, se presenta como un instrumento poderoso para el logro de esa misma objetividad. Y esto de dos maneras: por un lado reconoce que pueden darse opiniones políticas "verdaderas", por el otro el condicionamiento social de las opiniones (la vinculación de su contenido con la posición del grupo en la estructura) no alcanza fatalmente a los individuos. En efecto, la concepción marxista puede muy bien ser interpretada con exclusión de un determinismo en el orden individual. Un individuo puede evadir la perspectiva de su grupo de origen y adoptar la perspectiva de otro. Y, lo que es más importante, no existen obstáculos inamovibles para que, por el ejercicio de medios racionales, pueda alcanzarse la perspectiva privilegiada, aunque ella no corresponda al grupo de pertenencia. El supuesto genérico relativo a la capacidad de la razón de alcanzar una verdad objetiva es análogo en el marxismo y en la posición iluminista. La diferencia reside en el hecho de que mientras esta última atribuye genéricamente y en igual medida esta capacidad a todos los hombres (aunque de hecho la considera limitada a los confines de su propia clase, a través de exigencias individuales en cuanto a niveles de instrucción, etc.), el marxismo descubre la existencia de grupos diferentemente situados en cuanto a la posibilidad de ejercer correctamente la razón. En una clase se da una adecuada percepción de la realidad históricosocial, facilitándose así el uso correcto de la razón; en otra en cambio ella se ve obligada a trabajar, por así decirlo, con datos falsos debido a las deformaciones de su percepción. Agreguemos de paso que el marxismo entrevió la posibilidad de una deformación extrarracional de la percepción política no vinculada con la situación dentro de la estructura social, sino debida a una "falsa conciencia" de tal situación, a saber, originada por la incapacidad de percatarse de la perspectiva misma y de su significado. Es este un punto de suma importancia para el problema de la racionalidad de la acción política.

La idea de una sociedad escindida en grupos diferentemente dotados en cuanto al uso correcto de la razón, corresponde a una situación histórica en que ya se hace perceptible el surgimiento de clases antagónicas en cuanto a ciertos elementos esenciales del orden social. Aquellos que luchaban en contra del orden establecido, difícilmente podían participar de la concepción de los partidarios de éste, acerca de una "armonía potencial" de todas las opiniones razonables. La escisión parece así reflejar de manera fiel ese desacuerdo sobre los fundamentos: el mecanismo de la "convergencia espontánea" sólo es posible donde no se da tal desacuerdo, a saber, dentro y desde una misma perspectiva.

El marxismo entonces no niega la posibilidad del funcionamiento de una opinión pública basado sobre el ejercicio reflexivo y discursivo de la razón, pero sí modifica las condiciones de tal funcionamiento, adaptándolas a una situación en que la sociedad se halla escindida en cuanto a ciertos fundamentos del orden social. La estructura social, por lo demás, revela la aparición de una nueva clase, la de los obreros urbanos, de cuya paulatina incorporación a la sociedad derivaría en último análisis aquella escisión.

Desde las últimas décadas del siglo XIX y la primera del siglo XX, la crítica a los supuestos racionales de la opinión pública se generaliza en diferentes sentidos. Por un lado se desarrolla la concepción marxista que desemboca por fin con la contri-

bución de nuevas corrientes en la Sociología del conocimiento. Por el otro surgen posiciones irracionalistas que, desde diferentes ángulos, tienden a destruir, ya de una manera radical, la posibilidad misma de un pensamiento racional en la esfera políticosocial.

La amplitud y la diversificación del irracionalismo en nuestra época, colocan por completo fuera de los alcances del presente trabajo un examen de conjunto. Bastará sin embargo limitarse a manera de ejemplo a dos posiciones que presentan una conexión particularmente estrecha con el problema de la opinión pública. Recordamos en primer lugar a Pareto [3], cuya teoría de los *residuos* y las *derivaciones* constituye una formulación completa aplicable a las ideología políticas. Como se sabe Pareto clasifica todas las acciones humanas en acciones *lógicas* y *no lógicas*. Las primeras, que presentan una adecuación racional entre fines y medios, son aquellas que corresponden a la actividad científica y a la económica. Las segundas, en las que no se da tal adecuación, constituyen prácticamente todos los demás y en particular las acciones políticosociales. En cada acción cabe distinguir dos elementos: un núcleo —*el residuo*— representado por el impulso o motivo real de la acción y que, en el caso de las acciones no lógicas, corresponde a un impulso irracional de origen probablemente emocional o instintivo, y otra parte —*la derivación*— mucho más variable, que representa la explicación que los hombres se dan de sus propias acciones. Las ideologías serían entonces —dentro de la terminología paretiana— derivaciones. Lo característico es aquí que su contenido no guarda ninguna relación con el motivo o causa real de la acción. Tenemos así por un lado una conducta movida por impulsos irracionales y por el otro pseudo-explicaciones que los sujetos, en plena buena fe, dan de sus propias acciones.

Una posición muy parecida la encontramos en el psicoanálisis ortodoxo. Aquí también se considera a gran parte de las acciones humanas como expresión de impulsiones inconscientes acompañadas por pseudo-explicaciones de orden racional, que los sujetos dan a los otros y a sí mismos. Tales explicaciones son, según un término que se ha popularizado, *racionalizaciones*. Una

[3] V. PARETO, *Trattato di sociologia generale*, Firenze, Barbera, 1916.

ideología —dentro de la terminología psicoanalítica— es pues una racionalización, una explicación a posteriori de las acciones cuyo verdadero motivo reside en el inconsciente. Esta posición extendida a la conducta política origina aquella formulación de Lasswell [4] según la cual las acciones políticas deben explicarse de acuerdo con este esquema: a) motivos privados, inscriptos en la estructura del carácter a través de su formación en los primeros años de vida; b) desplazados al llegar a la edad adulta sobre objetos de carácter público y c) racionalizados en términos de interés político.

De este modo, se llega ahora a una completa inversión de la imagen de la opinión pública que había sido propuesta por el iluminismo. Ya no se trata de señalar ciertas condiciones limitantes, como con el marxismo y algunas de las "sociologías del conocimiento" que de él se originaron, sino de negar la base misma e insustituíble del funcionamiento de una "opinión pública" en el sentido clásico del término, su base humana. En efecto al hombre del iluminismo, al ser racional que debate sus opiniones en el campo abierto de la libre polémica, a través de un proceso discursivo, la sociología paretiana y las aplicaciones políticas del psicoanálisis ortodoxo sustituyen un hombre cuyas opiniones no son sino la justificación de impulsos irracionales que él mismo desconoce.

Tampoco aquí cabe duda de que esta visión pesimista refleja de algún modo la realidad: el hombre típico de nuestra sociedad de masa ha sido descripto precisamente en análogos términos, como un ser movido por impulsos irracionales cuyo origen y naturaleza permanecen ocultos para él y en nombre de ideologías que son meros clisés o estereotipos, las antípodas mismas del fruto largamente madurado de su raciocinio y reflexión.

A este tipo humano, por otra parte, corresponden condiciones estructurales profundamente modificadas, con respecto a las que se daban en la época de la naciente burguesía, o al aparecer el proletariado urbano.

Han surgido nuevos grupos sociales y, sobre todo, las diferentes categorías han visto variar de manera sustancial sus modos habituales de existencia, y se han producido las reaccio-

[4] H. D. LASSWELL, *Power and Personality*, New York, Norton, 1948.

nes y adaptaciones psicosociales correspondientes. Sería imposible señalar aquí, siquiera someramente, esos cambios. Bástenos recordar, a manera de ejemplo dos circunstancias que influyen de manera particular sobre la "opinión pública". En primer lugar la base humana típica necesaria para su funcionamiento, tal como lo concebía el iluminismo, ha sufrido rudos golpes. Por un lado el volumen numérico de la antigua clase media independiente (empresarios y profesionales libres) tiende a reducirse, por el otro su "independencia" económica y significado social se han visto seriamente restringidos. Por otra parte, la industrialización, el urbanismo masivo, la creciente burocratización y elefantíasis de todas las instituciones, la hiperorganización y centralización (con sus efectos sobre el poder), y por fin el creciente deterioro de las antiguas formas de integración social (grupos primarios, familiares, locales, etc.), han ido generalizando situaciones francamente anómalas o de "desorganización social". Este proceso que ha puesto "en disponibilidad" a cantidades cada vez mayores de individuos, les ha negado al mismo tiempo la posibilidad de desarrollarse como personalidades autónomas, capaces de efectuar las decisiones y elecciones requeridas por una situación histórica caracterizada por su extrema complejidad. De este modo el individuo "atomizado" de los grandes conglomerados urbanos de nuestros días resulta víctima de una autonomía, aparentemente insuperable dentro de las condiciones estructurales y psicosociales de la sociedad.

Llegados a este punto, cabe preguntarse si esta confrontación con la realidad confirma las teorías pesimistas, asestando así un golpe mortal a la concepción iluminista de la opinión pública y a toda ilusión acerca de la posibilidad de reconocer un fundamento racional a la acción política. Implícitamente, y a menudo sin advertirlo siquiera, muchos de los diagnósticos relativos al mundo contemporáneo adoptan esta actitud. En general, connotaciones peyorativas se insinúan en toda la problemática relativa al hombre de la masa y, lo que es más importante, no se estima que su situación actual dependa de particulares condiciones históricas sino que se la considera indisolublemente vinculada a la afirmación de tendencias igualitarias en general: no ya a la forma específica en que esta afirmación se ha verificado en la época contemporánea sino a todo proceso que de alguna manera (cualquiera que sea) conduzca a la "democratización fundamental" (según la terminología de Mannheim).

A nuestra manera de ver, ni los hechos observados a través del desarrollo histórico y la escena contemporanea ni un análisis de su significado justificarían esta tesis. Sin pretender tratar aquí esta cuestión señalaremos únicamente ciertos aspectos esenciales.

En lo que se refiere a la evidencia empírica parece razonable admitir que dentro de ciertas circunstancias históricosociales pudo observarse un funcionamiento del mecanismo de la opinión publica bastante próximo del que describe la teoria iluminista. Tal funcionamiento, es verdad, se dió en círculos restringidos, mas un examen de las caracteristicas objetivas de éstos no revela en principio ningun obstaculo para que, en circunstancias análogas, igual funcionamiento pueda extenderse a la mayoría o a la totalidad de la población.

Sin embargo, un análisis más detenido de tales circunstancias revela que entre ellas se contaba —como lo reveló la posición marxista— lo que Laski llamara un "acuerdo sobre los fundamentos". En efecto, la oposición de opiniones se fundaba sobre cierta base comun implícitamente valida para todo el grupo en cuyo seno se desarrollaba la controversia. Por este motivo era imposible que se planteara el problema de la racionalidad de los fundamentos mismos. Para que ello ocurriera debían surgir posiciones que los negaran en todo o en parte. Es lo que sucedió con el marxismo, que tuvo que rechazar la idea iluminista de la natural congruencia de las opiniones opuestas. El marxismo sin embargo no renunció al principio de la recionalidad y trató de fundarlo sobre otros criterios.

Las críticas posteriores fueron más radicales aún y negaron toda posibilidad de base racional a la acción política, y en definitiva desembocaron de manera explícita en formas crudamente relativistas que no podían surgir sino en una época en la que, como en la nuestra, ya no existe acuerdo sobre los fundamentos. La crisis de la opinión pública se arraiga así, desde este punto de vista, no solamente en las circunstancias objetivas que caracterizan a la sociedad de masas, (a las que no negamos importancia), sino también en ese desacuerdo, en lo que Mann-

heim llamó "la crisis de la estimativa". No es que la racionalidad y la posibilidad de un libre debate de opiniones como lo concibió el iluminismo sean sólo privilegios de pequeñas minorías, como parecen suponer muchos de los diagnósticos de nuestra época, sino que ha llegado a faltar aquella base común que es la que en otros tiempos proporcionaba el fundamento implícito, una "racionalidad" válida para todo el ámbito social en que se desarrollaba la controversia.

Por este motivo el mero hecho de la extensión del ámbito social no debería implicar *necesariamente* las consecuencias que le han sido atribuidas.

Estas conclusiones en nada tocan por otra parte al problema teórico de la posibilidad de una base racional de la acción política, cuestión que constituye sin duda uno de los interrogantes dramáticos de nuestra época.

GINO GERMANI

CONSIDERACIONES SOBRE LA CRISIS DEL LIBERALISMO CONTEMPORANEO

ADOLFO Ravá, en una conferencia pronunciada en la universidad de Padua sobre el tema *Crisis del derecho y crisis mundial,* conferencia que forma parte del curso colectivo publicado en el volumen titulado *La crisis del derecho* (Padua, 1953) ha creído oportuno comenzar explicando cómo debe entenderse, a su juicio, el concepto de crisis. Con este fin, vinculó el problema particular de la interpretación de este concepto con el problema general de la interpretación del desarrollo histórico, y rechazó por erróneas las interpretaciones según las cuales este desarrollo se manifiesta de un modo lento, gradual y uniforme, para afirmar que la interpretación más feliz y más adecuada para explicar el concepto de crisis es la de la escuela saintsimoniana, según la cual la humanidad pasa alternativamente de períodos orgánicos a períodos críticos, y viceversa. Según esta escuela, dice textualmente Ravá, "hay épocas en que la vida se desenvuelve armónicamente en un sistema de ideas bien construido en el cual se inspiran los distintos aspectos de la convivencia. En cierto momento el equilibrio se rompe y lo que parecía seguro se torna problemático; el antiguo orden vacila o se derrumba, los principios más firmemente establecidos son atacados, criticados, destruidos; y entonces se abre una nueva época crítica, que puede durar decenios o aun siglos, hasta que se afirma un nuevo principio de organización, que informa los variados campos de la vida.

No sé si la redacción de IMAGO MUNDI, al tomar la iniciativa de publicar un número especial sobre la crisis contemporánea, se propuso dar una interpretación determinada del concepto de crisis y no sé tampoco si en ese caso su interpretación coincide con la preferida por Ravá. Reflexionando acerca del problema particular que me fué propuesto, creo de todos modos oportuno advertir desde ya que la concepción de la crisis como un fenómeno que rompe la situación de equilibrio propia de las épocas orgánicas no es, a mi juicio, la más adecuada para plantear el mismo. No quiero decir con esto que en nuestra época el libera-

lismo no se halle en la fase de desequilibrio que, como hemos visto, caracteriza a toda época crítica; quiero decir tan sólo que no podemos dar cuenta exacta de la situación en que se halla el liberalismo contemporáneo si suponemos que esa fase de desequilibrio es propia y exclusiva de una época crítica que como tal se contrapone a una época orgánica precedente. En el presente escrito me propongo demostrar en efecto que las tendencias que atacan, critican y ponen en peligro los principios fundamentales del liberalismo en la Edad Contemporánea son en lo sustancial las mismas que han turbado y amenazado la vida del liberalismo desde que éste se afirmó e impuso en la vida social y política del continente europeo. En otros términos: me propongo explicar que la crisis del liberalismo contemporáneo no debe ser entendida como un fenómeno de ruptura de una situación de orden y equilibrio antes existente, sino como un fenómeno en el cual una vida ya turbada por hondos contrastes y fuertes desequilibrios acelera su ritmo y acentúa la gravedad de sus contrastes y desequilibrios, a la vez que los expone a una luz más viva.

Para explicar por qué la crisis del liberalismo en la edad contemporánea debe entenderse en el modo arriba indicado, me parece que es necesario pensar ante todo en qué quiere decirse generalmente cuando se habla de esta crisis y examinar luego si los fenómenos que la caracterizan son tales que nos obligan a pensar en una ruptura y no simplemente en el desarrollo de una situación ya existente en una edad anterior a la nuestra y, aun más, existente desde que el liberalismo se afirmó e impuso en la vida política y social del continente europeo.

Cuando hoy se habla de crisis del liberalismo se piensa esencialmente, salvo error, en el hecho de que en la edad contemporánea el liberalismo se halla amenazado por fuerzas y tendencias que niegan sus principios y sus métodos y buscan sustituir sus instituciones fundamentales por otras sustancialmente opuestas que pueden ser, en algunos casos, las instituciones del totalitarismo comunista y en otros las del totalitarismo fascista. Cuando se habla de crisis del liberalismo se piensa por lo tanto sustancialmente en un grupo de fenómenos que pueden presentarse bajo dos aspectos hasta tal punto distintos que en ciertos casos harán aparecer a esta crisis como una crisis de progreso y

desarrollo, y en otros como una crisis de decadencia e involución.

El primer aspecto de la crisis del liberalismo, es decir aquél por el cual ésta aparece como una crisis de progreso y desarrollo, es generalmente puesto en evidencia por aquellos escritores socialistas que no desconocen el valor y los méritos del liberalismo, pero afirman la necesidad de trasformar radicalmente sus instituciones para ponerlas en condiciones de satisfacer las exigencias económicas y sociales de la clase proletaria. Para estos escritores (por ejemplo Laski o Mannheim), debe reconocerse al liberalismo el mérito de haber afirmado el valor de la personalidad humana y haber contribuído eficazmente mediante la aplicación de sus principios al desarrollo del comercio, al progreso de la industria y al acrecentamiento de la riqueza y de la población, pero debe reconocerse también que precisamente a causa de esas contribuciones el liberalismo se encuentra hoy en crisis al haberse tornado ineficaz y aun peligrosa la aplicación de muchos de sus principios, como los de la libre concurrencia, de la propiedad privada, de los límites de las funciones del estado. El principio de la libre concurrencia —observan por ejemplo estos autores— si por una parte ha favorecido el desarrollo de la economía y el progreso de la civilización, por otra ha contribuído también a la formación de grandes monopolios que no sólo han trabado e impedido el funcionamiento regular de esa misma libre concurrencia, sino también han tornado cada vez más fuerte la desigualdad entre vencedores y vencidos de la lucha económica. Y para atenuar la gravedad de esa desigualdad que juzgan intolerable, y para impedir que bienes y servicios de lujo se destinen al uso de una minoría allí donde una mayoría carece aun del mínimo necesario, estos autores sostienen en seguida, como es sabido, la necesidad de poner un límite a la libre concurrencia y a la propiedad privada y afirman sobre todo la necesidad de extender las funciones del estado para que éste pueda proceder en el interés general a una planificación que asegure a todos la posibilidad de trabajar y el mínimo indispensable para vivir y para gozar, real y no sólo formalmente, de los derechos de libertad que de otro modo quedarían reducidos a una simple expresión verbal.

El segundo aspecto de la crisis del liberalismo, aquel por el cual esta puede aparecer hoy como crisis de decadencia e in-

volución, es el generalmente puesto en evidencia por escritores liberales más o menos sensibles, según los casos, a las exigencias de la clase obrera. Para estos autores, como por ejemplo José Ortega y Gasset o Benedetto Croce, la crisis del liberalismo es determinada por la afirmación y ascensión de fuerzas inferiores incapaces de comprender los valores supremos de la libertad y de la personalidad; más precisamente, esta crisis es causada por el prevalecer de fuerzas según ellos sustancialmente democráticas pero que, carentes de espíritu liberal, degeneran fácilmente en esas tendencias y fuerzas demagógicas que siempre emergen en los períodos de dictadura y de tiranía de las masas. Como es sabido, según Ortega la causa principal de la crisis que hoy atraviesa el liberalismo es esencialmente la "democracia morbosa", formada y difundida como consecuencia del descenso del nivel intelectual y del prestigio de las *élites* dirigentes, y la "rebelión de las masas", por la cual ha venido a formarse y prevalecer en la misma clase burguesa un tipo nuevo de hombre, el tipo del hombre-masa, que es aproximadamente lo opuesto del hombre liberal en cuanto se rehusa a someter a discusión sus opiniones y en cuanto "no quiere dar razones y no quiere tampoco tener razón", y se demuestra decidido tan sólo a imponer su propia voluntad con la violencia, aplastando y eliminando toda fuerza contraria y todo movimiento opositor. Como para Ortega y Gasset, también para Croce puede decirse que la crisis del liberalismo es una crisis determinada por el prevalecer de fuerzas democráticas inferiores y corrompidas, que "confundiendo al pueblo con la multitud inorgánica, frenética, impulsiva, y ejerciendo la tiranía en nombre del pueblo alcanzan fines opuestos a aquellos que buscaban y en lugar de la igualdad y la libertad abren el camino para la igual servidumbre y la dictadura". Como para Ortega y Gasset, también para Croce el síntoma más grave de esta democracia inferior, y por lo tanto el peligro más grave para las instituciones liberales, está constituído por la difusión de la mentalidad y el espíritu del hombre masa, o, como él dice, del activismo que es esencialmente "la perversión del amor a la libertad, que por la misma lógica de su proceso, tiende a lo opuesto de la libertad", es decir, "al dominio del individuo sobre el individuo, al sometimiento de los otros y por lo tanto al sometimiento de sí mismos,

a la opresión de la personalidad que en un primer momento parecía reforzar, pero que al ser privada de todo freno y toda conciencia moral era despojada de su vida interior y conducida así a la ruina".

El hecho de que la crisis del liberalismo contemporáneo esté determinada por las tendencias y las fuerzas de que hemos hablado y se presente bajo los dos aspectos a los que hemos aludido, nos parece suficiente para explicar cuanto se ha dicho desde el comienzo es decir, que esta crisis no representa una ruptura, sino un simple desarrollo de la situación que ya existía en la edad precedente, y que, más aún, ha existido siempre desde que con la Revolución Francesa los principios y las instituciones del liberalismo se afirmaron e impusieron en el continente europeo. Desde aquel momento puede decirse, en efecto, que las tendencias y fuerzas antiliberales, ya en sentido específicamente igualitario y socialista, ya en sentido genéricamente demagógico y reaccionario, amenazaron constantemente la vida del liberalismo y lo han hecho aparecer en crisis, bien en el sentido de una crisis de desarrollo y progreso, bien en el de una crisis de decadencia e involución.

Cuando se considera la crisis del liberalismo en su primer sentido, se puede advertir fácilmente que sus motivos y caracteres, tal como son indicados por los modernos autores socialistas, son sustancialmente los mismos que aquéllos de que ya hablaban a fines del siglo XVIII los igualitarios y los utopistas del socialismo. Pocos años después de la declaración de los derechos del hombre en Francia, la imperfección, la insuficiencia y por lo tanto también la crisis del liberalismo moderno fueron puestas en evidencia por Babeuf y sus seguidores, quienes afirmaron la exigencia de alzarse contra la oligarquía de la burguesía liberal, que oprimía al pueblo de modo distinto pero no menos grave que el despotismo dinástico que acababa de ser abatido, y afirmaron a la vez la necesidad de proceder a una reforma de los derechos poco antes proclamados para asegurar a los ciudadanos no sólo la igualdad formal ante la ley, sino también la igualdad real, la igualdad económica. En el período inmediatamente sucesivo, es decir en la primera mitad del siglo XIX, puede observarse además que casi todos los sostenedores del socialismo utópico han buscado explicar la razón de esa

reforma e implícitamente las razones de la crisis de las instituciones liberales, y que al hacerlo han desarrollado conceptos análogos en lo esencial a los expuestos luego por los autores del Manifiesto Comunista y que inspiran aun hoy la crítica de los socialistas a los métodos e instituciones liberales. Así, como es sabido, los socialistas de la primera mitad del siglo pasado, al igual que los contemporáneos, han buscado demostrar con argumentos distintos según los casos que la libre concurrencia hace cada vez más miserable la condición de las clases pobres y cada vez más insoportable la opresión y explotación de éstas por parte de las clases ricas. Y para reparar estos males afirmaron la exigencia de la intervención del estado o de la organización libre de los productores en la vida económica, de modo de asegurar trabajo a todos y proveer a una más justa distribución de la riqueza.

Cuando se considera la crisis del liberalismo en el sentido de una crisis de decadencia e involución, pueden hacerse aproximadamente las mismas observaciones aquí hechas considerando a esa crisis en sentido opuesto. También en este caso podemos fácilmente advertir que la idea de hacer recaer las razones de esta crisis en la "democracia morbosa", en la rebelión de las masas, en el activismo, idea ampliamente desarrollada entre los liberales modernos, había ya sido igualmente desarrollada por los liberales de la primera mitad del ochocientos, en los cuales estaba aun vivo el recuerdo de los fenómenos de demagogia y de tiranía de masas que se verificaron durante la Gran Revolución. Para advertirlo, basta pensar por ejemplo que el contraste entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, de que habló a principios del siglo XIX Constant, coincide sustancialmente con la oposición entre liberalismo y democracia, de que hablaron más de un siglo después Croce y Ortega y Gasset; y se puede observar también que al defender la libertad de los modernos contra la de los antiguos, Constant ha afirmado como estos autores que la causa principal de la crisis del liberalismo reside en la difusión de tendencias democráticas carentes de espíritu liberal que fatalmente conducen a la anulación del individuo, al desconocimiento de toda iniciativa autónoma y a la constitución de un poder absoluto y tiránico que deprime el cuerpo y el alma de los súbditos. Y si bien no es como Constant

un adversario de la democracia, Tocqueville, como Constant y los liberales modernos, hizo residir en esos fenómenos los motivos principales de la crisis del liberalismo. Como para los autores recordados, para Tocqueville la uniformidad de la igualdad democrática no temperada por el espíritu liberal termina por nivelar toda diferencia en la vida política, por desconocer toda superioridad de talento y sentimientos, por debilitar la fuerza de resistencia de individuos y grupos y por abrir fatalmente el camino para una forma de estatismo semejante y en ciertos aspectos más graves que el estatismo monárquico pre-revolucionario.

Estas consideraciones, con las cuales he buscado explicar que la crisis del liberalismo se presenta hoy en términos aproximadamente análogos a aquellos con los cuales se presentaba en el pasado, no deben sin embargo llevarnos a concluir que la situación en que se encuentra hoy el liberalismo es sustancialmente la misma que hace un siglo o un siglo y medio.

Para advertirlo, pueden hacerse ante todo algunas observaciones sobre las trasformaciones de la ciencia y de la técnica, sobre la estructura de los partidos políticos y sobre la misma administración estatal. Puede observarse, por ejemplo, que los grandes progresos de la ciencia que tornan hoy extremadamente más fácil y eficaz la comunicación y difusión de ideas por medio de la radio, la televisión, etc., facilitan también el control y dominio de las masas y por lo tanto también la constitución y reforzamiento de regímenes totalitarios por parte de aquéllos que disponen de esos medios de comunicación y difusión. Puede observarse también que la formación de fuertes partidos de masa, la sumisión de las masas y aun de sus representantes parlamentarios a una rígida disciplina impuesta por órganos extraños al parlamento, la tendencia de estos partidos de masa a una subversión tal que hace imposible la vida de los otros partidos, constituyen motivos que hacen más difícil que en el pasado el funcionamiento del régimen parlamentario y en general más incierto e inseguro el porvenir de las instituciones democráticas y liberales. Puede notarse por fin que la ampliación impresionante del poder de la burocracia, la creación continua de nuevos servicios del Estado y de nuevas entidades administradas por el Estado y el extraordinario aumento del número de em-

pleados de la administración pública, que constituyen hoy una masa compacta capaz de someter a extorsión al gobierno y paralizar la vida del estado son, en su conjunto, signos evidentes de ese "estatalismo" que muchos consideran uno de los fenómenos más peligrosos para el liberalismo y más típicamente preparatorios de su negación, es decir de la formación de regímenes totalitarios y dictatoriales.

Además de estas y otras posibles consideraciones sobre la trasformación de la estructura de la sociedad contemporánea, para explicar cómo la crisis que atraviesa el liberalismo es hoy más grave que la que atravesó en años pasados, pueden hacerse ante todo otras consideraciones sobre los acontecimientos políticos ocurridos en los últimos decenios en la historia de Europa y del mundo entero. Pero no es el caso de detenernos a considerar este tema, de todos conocido. Si se piensa en la constitución de regímenes comunistas en Rusia y en otros países de Europa oriental y de Asia, si se piensa en las vicisitudes del fascismo italiano, del nazismo alemán, del falangismo español y de tantos otros regímenes análogos del viejo y nuevo mundo, si se piensa, por fin y sobre todo, en los sentimientos de simpatía o de odio que los regímenes progresistas o reaccionarios hoy vigentes o recientemente abatidos pueden despertar en los países regidos por instituciones liberales y democráticas, no se puede no reconocer que las tendencias opuestas que amenazaron sumergir y suprimir el liberalismo desde el comienzo del siglo pasado han hecho en estos últimos tiempos progresos gigantescos y han alcanzado un grado de peligrosidad tal que hace pensar que la crisis del liberalismo ha alcanzado ya un punto que podría marcar su fin irreparable.

No creo que sea éste el lugar más oportuno para expresar una opinión sobre problema tan grave, y aun si lo fuese, yo no estaría de todos modos en condiciones de darla. De todos modos, no puedo cerrar este artículo sin observar que —a mi juicio— el liberalismo podrá superar los graves peligros que lo amenazan y defender válidamente los valores supremos de la libertad y del respeto a la personalidad, sólo si se decide a tomar un camino distinto del hoy recorrido por muchos que se llaman liberales. Es necesario que el liberalismo cese de orientar su actividad política sobre la creencia de que su mayor adversario es el totalitarismo comunista porque esta creencia lo lleva fatalmente a su aniquilación, al dar acogida favorable al totalitarismo fascista. Ya en el siglo pasado Tocqueville había observado que era esencialmente el terror del comunismo el que después del golpe de estado del 2 de diciembre había determinado en Francia el triunfo de la dictadura y había tornado a la nación "incapaz" y aun "indigna de ser libre". Y en este siglo puede decirse que ha sido ese mismo terror el que provocó el advenimiento de dictaduras de carácter análogamente reaccionario en Italia, en Alemania, en España y en tantos otros países y mantiene aun hoy vivas y activas las corrientes favorables a esas dictaduras en los mismos países regidos por instituciones liberales y democráticas. Para continuar desarrollando eficazmente su propia misión, el liberalismo, según creo, no debiera olvidar nunca las profundas diferencias que distinguen a las corrientes opuestas que amenazan su existencia: las corrientes progresivas, que niegan los valores supremos de la libertad y del respeto a la personalidad con el fin de realizar la justicia social, y las corrientes involutivas, que niegan esos valores supremos con el fin de impedir la realización de esa justicia y perpetuar la injusticia. Si el liberalismo no olvida esa diferencia y advierte que la actitud que ha de asumir ante las tendencias progresivas debe ser distinta de la asumida ante las tendencias involutivas, creo que podrá mantenerse más fácilmente en la ruta que le es propia, y defender no sólo los valores de la libertad formal y política, sino también los de la libertad real y económica. E indicando hoy al liberalismo esa ruta, no creo señalarle una ruta nueva. Es la que hace más de un siglo le marcaba Tocqueville cuando afirmaba que el movimiento ascensional de la democracia igualitaria y socialista era inevitable y señalaba que la misión del liberalismo era la de hacer triunfar sus principios en el seno de ese movimiento y no en contra de él. Las palabras con las cuales Tocqueville cierra su libro famoso constituyen aun hoy una útil advertencia para los liberales: "Las naciones modernas no podrán oponerse a que en su seno las condiciones vayan igualándose; pero de ellas depende que esa igualdad las conduzca al a servidumbre o a la libertad, a la cultura o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria".

RENATO TREVES

CIENCIA Y CRISIS

En la ciencia, las llamadas "crisis" poseen un significado propio y especial, que no coincide con el significado antiguo de crisis como solución, funesta o benigna, de una enfermedad o de un proceso, ni con ninguno de los tantos significados contemporáneos; como por ejemplo el de Ortega, para quien "hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior, sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo". No, en la ciencia, las crisis no tienen significado tan catastrófico; presuponen sin duda una modificación de los cuadros ortodoxos, pero tal modificación, más que una ruptura de moldes, es una remodelación de las estructuras científicas que no conduce a estados letales o morbosos sino que, por el contrario, confiere en general mayor vitalidad y vigor a esas estructuras.

Tal circunstancia parece natural ante el comportamiento totalmente distinto del proceso científico, frente al de los procesos sociales y económicos, en los estados llamados de crisis. En efecto, en el proceso racional las revoluciones no sólo son incruentas sino enriquecedoras, pues en el dominio de la razón nada se destruye o se elimina, todo se añade o, a lo sumo, se sustituye.

Es cierto que tales remodelaciones de las estructuras científicas, en especial cuando modifican inveterados conceptos o criterios anclados en la mente humana, pueden provocar reacciones personales o de escuela, y de hecho las han provocado; pero cuando las nuevas teorías se extienden fríamente en la mesa de disecciones y sus vísceras al descubierto se observan y se analizan detalladamente, se comprueba que no son sino eso: teorías que en un lapso más o menos largo cumplirán su trayectoria: dejar su sitio a otras para convertirse a su vez en meras piezas de museo.

Por otra parte las teorías científicas, por revolucionarias que sean, poseen siempre tal dosis de objetividad que el hombre

de carne y de hueso, el hombre con afanes y con deseos, las contempla desde una perspectiva lejana e impersonal; y aun sin ignorar que algunas de esas teorías pueden modificar profundamente, y no siempre para bien, la vida de la humanidad futura y hasta de la propia, no se exalta, ni se rebela, ni se atemoriza; a lo sumo aumentará en él la dosis de escepticismo, de incredulidad o de maravilla.

En verdad, en las ciencias las crisis involucran un concepto distinto del habitual y por tanto con notas, causas y consecuencias distintas. Ni puede pensarse que tal concepto obedezca al significado literal de crisis como abismo o separación fundamental de lo normal; pues en tal caso se hubieran considerado como estados críticos de la ciencia aquellas estructuras como la alquimia, la astrología, la numerología y otras, cuya nota característica es precisamente la de apartarse radicalmente de la ciencia ortodoxa. En cambio puede decirse que al resonar en estos últimos decenios voces de crisis en algunos sectores científicos, esa palabra, que se adoptó porque estaba por así decirlo en el aire, al aplicarse a un proceso, como el científico, de notas y caracteres propios, adquirió también un significado con notas y caracteres propios.

Tal significado de un estado que modifica la ciencia pero que al mismo tiempo la enriquece, o de una etapa que puede momentáneamente perturbar la vida científica pero que en definitiva deja un saldo favorable, puede advertirse a través de un somero análisis de algunos de esos estados o etapas de "crisis".[1]

Al transponerse el siglo la matemática estaba fundada sobre tres conceptos fundamentales: los conjuntos, las funciones y los grupos; y sobre un método constructivo: el método axiomático. Los conjuntos proporcionaban los elementos básicos, las funciones fijaban las correspondencias entre esos elementos, y los grupos ofrecían los sistemas ordenadores y clasificadores. Por su parte el método axiomático, al denunciar públicamente los postulados o axiomas que constituían los juicios básicos de una

[1] Es significativo el título de la interesante colección *Crisis y reconstrucción de las ciencias exactas*, cuya versión castellana apareció en 1936 como volumen VII de la colección "Teoría", editada por la Universidad Nacional de La Plata. Comprende cinco conferencias sobre la "crisis" en los dominios de la matemática, de la física y de lógica, a cargo de Hermann Mark, Hans Harn, Hans Thirring, Georg Nöbeling y Karl Menger.

estructura matemática cualquiera, construída luego sobre ellos en forma deductiva, aseguraba la solidez de un edificio elevado de manera tan rigurosa y lógica.

Mas ciertas contradicciones surgidas en el seno de la teoría de los conjuntos, así como las dificultades inherentes al método axiomático mismo, debilitaron la confianza depositada en tal concepción de la matemática y desde comienzos del siglo se denunció en los ámbitos matemáticos la existencia de un estado de crisis, si no en la matemática misma, por lo menos en sus fundamentos, que no era decir poco.

La teoría de los conjuntos, de donde partió la voz de alarma, es una concepción audaz que introduce en la matemática el infinito actual, es decir el infinito en acto, gesto revolucionario pues hasta entonces sólo se concedía existencia matemática al infinito potencial, es decir al infinito en potencia, para mantenernos dentro de la terminología aristotélica. En verdad, la matemática manejaba el infinito actual desde antiguo, hasta podria decirse que era de uso diario; pero ocurría que al reputarlo huésped ingrato se desconocia el hecho y el infinito actual quedaba reprimido, a la manera de un complejo freudiano. Consideremos por ejemplo un segmento y los puntos que lo constituyen; ese conjunto de puntos es una multiplicidad infinita que se da "toda de una vez", es decir es un infinito actual, pero en la práctica tal infinito actual queda oculto, pues o bien se considera el segmento como ente individual, tal como se hace en la geometría proyectiva o en la geometría métrica, o bien se considera cada uno de sus puntos aisladamente haciéndole corresponder un grupo finito de números, tal como ocurre en la geometría analítica. La teoría de los conjuntos modificó tal situación: no sólo se dispuso a traer el complejo a la superficie manejando el infinito actual a cara descubierta, sino que se propuso legislar sobre ese infinito, ordenando y clasificando los conjuntos.

Fué entonces cuando aparecieron las paradojas ínsitas en la teoría. También aquí la cosa venía de lejos, pues desde la antigüedad se conocía un grupo de expresiones o de raciocinios paradójicos, consecuencias del uso desenfadado del término "todos"; el cretense mentiroso, con todas sus variantes literarias o no; enunciados como éste: Es una regla que toda regla tiene

excepción, etcétera. Pero con la teoría de los conjuntos, tales paradojas dejaron de tener un matiz puramente lingüístico o anecdótico para penetrar en el campo matemático y lógico.

He aquí una de las paradojas más conocidas enunciada en términos de la teoría de los conjuntos. Llamemos A todo conjunto de elementos que no figure entre sus propios elementos, como por ejemplo el conjunto de todos los seres vivos, que no es un ser vivo, o el conjunto de todas las esferas, que no es una esfera; y llamemos B todo conjunto de elementos que figure entre sus propios elementos, como por ejemplo el conjunto de todos los conceptos abstractos, que es un concepto abstracto, o el conjunto de todos los conjuntos, que es un conjunto. Parece ahora natural concluir que todo conjunto bien definido es un conjunto A o un conjunto B. Consideremos entonces el conjunto C formado por todos los conjuntos A y preguntemos: ¿el conjunto C es un conjunto A o un conjunto B? Admitamos por hipótesis las dos posibilidades: si C es un conjunto A será un conjunto que no figura entre sus elementos, como éstos son todos los conjuntos A resulta que C es un conjunto B, resultado que contradice la hipótesis y por ende es falso; si C entonces es un conjunto B será un conjunto que figura entre sus elementos, como éstos son todos los conjuntos A resulta que C es un conjunto A, resultado nuevamente contradictorio con la hipótesis. En virtud del principio del tercio excluído es claro que lo contradictorio no son los resultados sino el objeto mismo, es decir este curioso conjunto C que pone de relieve la debilidad de la teoría de los conjuntos que permite la existencia de tales entes... inexistentes.

Por su parte, la exigencia de eliminar posibles o eventuales contradicciones internas en el edificio matemático ha planteado al método axiomático una cuestión, nada fácil, que Poincaré, con una clásica imagen, ha enunciado de esta manera: para preservar un rebaño de los lobos no basta encerrarlo en un recinto tapiado, es necesario además asegurar que los lobos no estén en el interior del recinto; es decir: para asegurar que mediante el método axiomático no se presente ninguna contradicción en el edificio matemático, hay que probar previamente que no existe contradicción en el cuerpo mismo de los axiomas.

Los intentos de solución de los problemas que de ese modo

planteaban la teoría de los conjuntos y el método axiomático, dieron lugar desde comienzos del siglo a la "cuestión de los fundamentos de la matemática", con frecuencia calificada de "crisis de los fundamentos", y en la que intervinieron por igual matemáticos y lógicos que se alistaron en tres bandos de tendencias muy distintas. Ninguno de esos bandos logró un triunfo definitivo sobre los demás, en cambio las investigaciones realizadas por ellos dejaron, como saldo favorable de esta crisis científica, un notable enriquecimiento del acervo científico, tanto en el campo matemático como en el lógico.

Así el logicismo, tendencia encabezada por Russell y que trata de uncir la matemática al carro de la lógica, logra eliminar las paradojas de la teoría de los conjuntos mediante una llamada "teoría de los tipos", que Russell extendió luego al lenguaje pero que llegó a una *impasse* al pretender fundamentar con ella la matemática. Pero es indudable que la máxima contribución del logicismo, los tres volúmenes de *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, aparecidos en 1910, 1912 y 1913, representa una de las aportaciones más importantes del siglo al estudio de los fundamentos de la lógica y de la matemática.

Los problemas planteados por el método axiomático fueron los que, en cambio, constituyeron la principal preocupación de la tendencia formalista, cuyo adalid fué el más grande de los matemáticos de comienzos del siglo: Hilbert. El formalismo concibe la matemática como un variado juego de signos y de símbolos, formas vacías que obedecen a un conjunto de reglas de estructura y de deducción, y cuyo fundamento se encuentra, en último análisis, en un sistema de axiomas.

La existencia de sistemas formales así concebidos depende única y exclusivamente de su validez lógica, de manera que el problema central que plantea el formalismo es el de probar la no contradicción del grupo de axiomas básicos de cada sistema formal. Para ello Hilbert y su escuela crearon una nueva disciplina: la metamatemática (expresión que ha tenido suerte, pues hoy ya se habla de metalenguaje, de metalógica, de metateoría...), cuyo objeto es formular una teoría que permita probar la contradicción de un sistema de axiomas. Y aquí también uno de los resultados, aunque inesperado, resultó de un valor inestimable: el descubrimiento de Gödel (1930) que probó que

para demostrar la ausencia de contradicción en un sistema formal se exigen recursos pertenecientes a un sistema más amplio que el sistema cuya ausencia de contradicción se trata de demostrar. Este descubrimiento negativo y desilusionador para la tendencia formalista es probablemente el progreso más notable registrado en la cuestión de los fundamentos de la matemática durante su "crisis".

Para los formalistas la existencia matemática equivale a ausencia de contradicción; para los intuicionistas, adeptos a la tercera tendencia, esa existencia equivale a "constructividad". El intuicionismo debe su nombre al carácter intuitivo inmediato que asigna a ciertos entes y a ciertos conocimientos matemáticos, cuya verdad comprueba mediante una experiencia sui generis. Pero tal "Urintuition" primigenia y originaria no va más allá de la sucesión de los números enteros positivos, de manera que a partir de tales entes toda la matemática debe "construírse", dando a este término la acepción técnica del intuicionismo.

Para la matemática, "actividad constructiva del espíritu" según los intuicionistas, el intuicionismo resultó la más revolucionaria de las tres tendencias; no obstante lo cual el saldo que ha dejado ha sido favorable. En efecto, la aplicación rigurosa del constructivismo intuicionista invalida buena parte de la matemática clásica, aquella cuyos conceptos y proposiciones no tienen sentido constructivista; de ahí que, a fin de no reducir la matemática a muñón informe, los matemáticos buscaron y encontraron para tales conceptos y demostraciones nuevas definiciones y demostraciones de índole constructivista; comprobándose así que el añoso árbol de la matemática posee, aun en regiones cuyo análisis parecía agotado, nuevas posibilidades creadoras.

Por otro flanco el intuicionismo se vincula con lo que podría llamarse la "crisis de la lógica". Según los intuicionistas la lógica clásica no es sino la traducción, en la sintaxis del lenguaje, de las experiencias ordinarias que siempre se realizan entre sistemas finitos, de manera que a priori esa lógica deja de ser válida para la matemática, que en general maneja sistemas infinitos.

En especial, para tales sistemas deja de ser válido el principio del tercio excluído. Consideremos el ejemplo siguiente: Si

se enuncia: todo número par es suma de dos números primos o existe un número par que no es suma de dos números primos para la matemática clásica y según la lógica clásica tal enunciado es verdadero, pues no existe una tercera posición diferente. Según los intuicionistas en este caso las posibilidades son: a) que se demuestre constructivamente que todo número par es suma de dos números primos; b) que se encuentre efectivamente un número par que no sea suma de dos números primos; o c) que (cosa que hasta ahora ha ocurrido) no se encuentre ni la primera demostración ni la segunda determinación, en cuyo caso la verdad del juicio quedaría en cierto sentido en suspenso; de ahí entonces que los juicios matemáticos no se regirían ya por una lógica de dos valores, bivalente, como la lógica clásica, sino por una lógica de tres valores, trivalente.

Ofrece así el intuicionismo una aplicación de las nuevas lógicas surgidas en este siglo y que se sumaron a las innovaciones que desde mediados del siglo pasado experimentó la lógica aristotélica: las lógicas plurivalentes, que pueden ir desde lógicas trivalentes como la anterior hasta lógicas multivalentes de infinitos valores, lógicas estas últimas que han encontrado una interesante aplicación en el cálculo de probabilidades.

Desde el punto de vista teórico las lógicas plurivalentes representan probablemente la innovación más revolucionaria introducida en estos últimos decenios, ya que al modificar nuestro habitual mecanismo de raciocinio, afecta al instrumento mismo del proceso científico. Sin embargo ha sido la innovación que menos ha trascendido de los círculos de especialistas.

En cambio adquirió gran difusión la idea de una "crisis" en la física, a raíz de las innovaciones que se produjeron en ese campo durante los primeros decenios de este siglo.

A fines del siglo pasado la situación de la física podía resumirse aproximadamente de este modo: regía para el espacio y el tiempo la concepción kantiana de dos formas distintas de la intuición; se aceptaba una naturaleza discontinua para la materia y una naturaleza continua para la energía, las ondas y los campos; mientras que se mantenía la fe en la causalidad absoluta de las leyes físicas y se admitía tácitamente la validez de éstas, independientemente del observador o de las dimensiones de los corpúsculos o cuerpos a los que se aplicaban. Sobre la

base de estas concepciones, de fundamentos en verdad asaz dispares, se había construído una ciencia que algunos físicos consideraban perfecta, y por ende sin interés.

Fué entonces cuando algunos resultados experimentales, el célebre experimento de Michelson-Morley (1887), el descubrimiento de los rayos X (1895), las experiencias con el cuerpo negro (1897), y la separación del radium por los esposos Curie (1898), pusieron de manifiesto que no se había logrado esa perfección, pues tales resultados no concordaban con las teorías y concepciones vigentes.

Las modificaciones conceptuales que estas circunstancias provocaron en las teorías físicas fueron tan radicales que también en el ámbito de la física resonaron las voces de crisis, aunque también en este caso el saldo fué muy favorable, pues no sólo dió nacimiento a un extraordinario florecimiento y enriquecimiento de teorías sino, además, al descubrimiento (o invención según algunos físicos) de nuevos fenómenos.

Tales modificaciones se manifestaron en tres direcciones:

a) en el campo de la física atómica, convertida luego en física nuclear, a través de la creación o del descubrimiento de nuevas partículas y de nuevos fenómenos. Los progresos realizados en este campo fueron sin duda extraordinarios y llamativos, pues son los que condujeron a la posibilidad de la construcción de la bomba atómica, pero en definitiva no constituyeron sino la continuación de las investigaciones acerca de la constitución de la materia iniciadas por los filósofos griegos y continuadas por los alquimistas, iatroquímicos y químicos renacentistas y modernos.

b) en el campo de la relatividad, a través de las teorías restringida y general y de las imágenes cósmicas que surgieron de esta última. La teoría de la relatividad significó un cambio profundo en algunos conceptos fundamentales de la física, pero sobre todo fué un extraordinario esfuerzo de síntesis, ya en el campo conceptual estableciendo una interrelación entre los conceptos físicos de espacio y de tiempo, independientes en la física clásica, ya en el campo físico tratando de lograr unificaciones de los campos gravitatorio y electromagnético e imágenes cósmicas satisfactorias; mas estas síntesis, admirables concepcio-

nes del mundo en grande, afectaron más a la imaginación que al intelecto de los hombres. No dejan de ser sintomáticos la dramática soledad de los últimos años de Einstein en sus investigaciones acerca de la unificación de los campos, y el hecho de que la consecuencia de la teoría restringida de la relatividad de mayor resonancia lo fue por sus aplicaciones en el campo de la física nuclear. Nos referimos a la equivalencia de la masa y la energía que cuarenta años antes de su espectacular comprobación sobre Hiroshima, Einstein había formulado dubitativamente en su memoria: *¿Depende la inercia de un cuerpo de su energía?*

c) en el campo de las nuevas mecánicas, cuánticas y ondulatorias, donde se produjeron las innovaciones que mejor pueden justificar un estado de crisis en la ciencia física.

A partir de 1900 comienzan las novedades: se inician con la hipótesis, luego convertida en teoría, de los quanta, que introduce la discontinuidad en el flujo de la radiación, esencialmente continuo en la física clásica; siguen con la aplicación de esa teoría al átomo (átomo de Bohr) que da lugar a una estructura que no solo contradice a las leyes clásicas de la electrodinámica sino que carece de toda imagen intuitiva; más tarde aparecen las llamadas "relaciones de incerteza" que fijan un límite a las mediciones, no por razones experimentales sino conceptuales, así como al determinismo absoluto imperante hasta entonces en la física; y por último aparece la mecánica ondulatoria con su extraña asociación de una onda a cada corpúsculo. Una conclusión, de apariencia paradójica, de tales novedades es que la macrofísica y la microfísica obedecen a leyes distintas, aunque puede salvarse el abismo existente entre ambas físicas mediante concepciones de carácter probabilístico y estadístico.

Estas innovaciones dieron por tierra con las antiguas concepciones de corpúsculo, de onda y de suceso físico: un corpúsculo no es ahora sino un ente ideal que simboliza la localización espacio-temporal; una onda es otro ende ideal que simboliza el movimiento o mejor un estado dinámico homogéneo extendido a todo el espacio y para toda duración, y mientras que un suceso físico es el resultado de la combinación de ambas idealizaciones, regida por el quantum de acción, magnitud pequeña aunque finita que se convierte en el protagonista de toda la nueva física.

Es explicable que todas estas novedades hicieran resonar tanto en el seno de la matemática como en el de la lógica y en el de la física las voces de crisis, pero si se analizan tales reacciones se comprueba que la crisis sólo indirectamente incide sobre la ciencia misma y que en definitiva se trata en verdad de una "crisis de la intuición", extendida ésta al doble campo de la intuición sensible y de la intuición intelectual, es decir, se trata de una crisis en nuestras habituales e inveteradas imágenes de los fenómenos y hechos científicos, así como en nuestras habituales e inveteradas concepciones de la ciencia misma.

La presencia de conceptos no intuitivos en la ciencia no es de hoy: hace más de un siglo se manifestó con el advenimiento de las geometrías no euclidianas, pero de hecho careció entonces de importancia por revelarse en una ciencia, como la matemática, que el hombre considera alejada y hasta extraña a su propia realidad cotidiana; sólo hizo crisis cuando esos conceptos se hicieron presentes en la física, ciencia considerada como la quintaesencia de aquella realidad.

Es que aún están arraigadas en la mente humana viejas concepciones: la concepción de la geometría como abstracción de las propiedades de los cuerpos de la naturaleza, y de la matemática, en general, como ciencia natural; la concepción de la física como estudio de los fenómenos que afectan a nuestros sentidos y como búsqueda de algo preexistente; aquellas leyes inmutables que debían surgir, como por arte de magia, de las experiencias de laboratorio. Pero de pronto la matemática, la física, la lógica, aparecieron pobladas de seres extraños que contradecían esas concepciones: geometrías sin contenido intuitivo, líneas que llenan áreas, espacios curvos, ondas de probabilidad, lógicas plurivalentes, ... y entonces se habló de crisis.

De ahí que tal crisis puede interpretarse como el choque entre viejos moldes mentales y las nuevas concepciones científicas que pusieron de manifiesto, en forma tajante, el carácter eminentemente abstracto de la ciencia, cuya concepción por lo demás no tiene por qué estar necesariamente de acuerdo con la misma imagen que habitualmente se tiene de ella. Mientras

tal acuerdo subsistió no se advirtió tal estado de crisis; piénsese por ejemplo en la matematización de la física y en el concepto mecánico de punto material vigentes en la física desde Galileo: ambos conceptos son contrasentidos intuitivos, sin embargo, como estaban de acuerdo con cierta concepción pitagórica del mundo, el hecho no llamó la atención.

Pero los extraordinarios progresos realizados por la ciencia en los primeros decenios de este siglo pusieron en evidencia la gran distancia que media entre las imágenes, en cierto modo anquilosadas, que el hombre aún conserva de la ciencia clásica y la cabal concepción de la ciencia que aquellos progresos revelaron. Sólo cuando se advierten las notas de esta concepción, las viejas imágenes dejan de tener vigencia para ser sustituídas por otras muy distintas pero más de acuerdo con los caracteres de la ciencia actual.

Estos caracteres pueden resumir señalando que la ciencia es una manifestación de la labor creadora del hombre, una actividad libre del espíritu que, a través de sendas también libremente escogidas, se dirige hacia una meta ideal: el conocimiento. Sin duda que ante tal concepción, que para muchos será abstracta en demasía, cabe formular una distinción. Por un lado puede admitirse su validez para ciencias como la lógica y la matemática, ciencias que al fin y al cabo han sido consideradas siempre muy abstractas y a las que ahora simplemente correspondería dotar de un grado aún mayor de abstracción, reconociéndose que pueden existir muchas lógicas, una de las cuales rige nuestro habitual mecanismo de raciocinio, o muchas geometrías, una de las cuales da cuenta del comportamiento de los cuerpos de nuestro espacio intuitivo. Pero por otro lado la cuestión cambia cuando se considera la física que, por abstracta que sea, no deja de ser por eso una ciencia real, ante lo cual, perplejo, el hombre se pregunta: ¿Cómo es posible conciliar una física libre actividad del espíritu, con su poder de legislación, exacto y riguroso, sobre una realidad exterior a ese espíritu? ¿Cómo es posible conciliar una física juego de fórmulas y de símbolos, que se aproxima cada vez más a la matemática, con su previsión de los fenómenos naturales, que nada tienen que ver con la matemática? ¿Cómo se explica este milagro? ¿Dónde reside el secreto de este enigma?

Quizá lo único que quepa responder a esas preguntas es que no se trata de enigmas ni de milagros sino de... preguntas. ¿Y qué es la ciencia sino un eterno formularse de preguntas, una eterna búsqueda y hallazgo de respuestas que involucran nuevas preguntas, y así sucesivamente?

JOSÉ BABINI

LITERATURA Y CRISIS

Se diría que en estos tres o cuatro últimos años la crisis en la literatura tiende a amainar. Al menos, su obsesionante mención, en las revistas literarias del mundo —barómetros más puntuales que los libros, siempre algo tardíos—, parece no ser tan ininterrumpida. ¿Autoriza esta ligera mengua a concluir que tal crisis ha sido rebasada? No; lo que sucede más bien es que nuestro tiempo digiere ya su crisis en todos los órdenes, convive con ella, asimila sus toxinas tanto como sus reactivos. Pero si este acondicionamiento modifica la perspectiva del fenómeno, ello no quiere decir que el estado de cambio y desasosiego haya remitido. Cualquier afirmación en contrario correría, en plazo muy breve, el riesgo de volverse irrisoria.

En 1946, un crítico norteamericano, J. Donald Adams, al prologar su libro *The Writer's Responsability*, osaba asegurar que la publicación, en 1932, del *Voyage au bout de la nuit*, de Céline, y, en 1939, de *Finnegans Wake*, por Joyce, marcaban dos topes finales. Consideraba el primer libro como la "apoteosis de nuestra negación", como la última expresión del disgusto —más exacto fuera decir asco— del hombre contra el hombre; veía en el segundo la fase última de "la entronización de lo esotérico" y de la disolución del lenguaje. En consecuencia, aseguraba Donald Adams, la literatura se volvía hacia otras afirmaciones y la crisis quedaba sobrepasada. Sin embargo, no pasarían muchos años sin que el mismo crítico hubiera de anotar la aparición, en su propio idioma, de una novela como *Los desnudos y los muertos*, de Norman Mailer —por no citar otras de las muchas análogas engendradas por la segunda guerra—, que venía a desmentir absolutamente sus previsiones. Parejamente, ciertas experiencias hechas con el lenguaje, no sólo en la poesía, sino también en la novela, las búsquedas del "grado cero de la escritura", demostrarían que si la revolución idiomática absoluta, desde las raíces, intentada por Joyce, no tenía continuadores posible, sí lo tiene la ruptura del sentido. También Benjamín Cremieux, algunos años antes que Donald Adams, concretamente en 1931 (*Inquiétude et reconstruction*), cuando precisamente comenzaba la crisis de la literatura, se había sentido temerariamente predispuesto a darla por terminada, o, al menos, a cargar mayor intención en la segunda que en la primera palabra del título.

Aunque estos dos no sean los únicos casos, no hay por qué ironizar demasiado sobre el empeño que suelen poner los hechos en desmentir las teorías apriorísticas. Cabalmente, uno de los rasgos típicos de toda crisis consiste en quebrar los vaticinios. Por lo demás, a la estabilidad no se llega por ningún *dictum*. Y la justificación —si fuera menester— de cualquier profecía fallida, estaría en considerar que la crisis es poco menos que continua, que la crisis es historia, y que sólo cabe registrar la curva de sus eminencias y declives. Al menos, de la que vivimos podríamos consolarnos viéndola en una larga e ilustre perspectiva, como el desenlace —provisional— de una larga cadena de crisis, cuyo origen se remonta nada menos que al Renacimiento y la Reforma. Cierto que a aquella "crisis de los pocos" —por emplear la terminología de Ferrater Mora— ha sucedido la "crisis de los todos" en que nos hallamos, y que ésta es total, geográfica, social y espiritualmente. Lo nuevo, además, reside no sólo en que la crisis es, de modo sustancial, una crisis de conciencia, sino en que tenemos conciencia de la crisis. ¿"Conciencia infeliz" —al modo de la hegeliana—, remordimientos de conciencia? Sin aventurarnos a ningún parangón abusivo entre la crisis literaria y la crisis filosófica, ciertas identidades resultan obvias como consecuencia de pareja dubitación ontológica. A las preguntas por el ser y la atracción abismal por la nada corresponden las interrogaciones sobre el por qué de la literatura y la escritura del absurdo. Con los problemas de la lógica del lenguaje —que en Wittgenstein, por ejemplo, llevan a la aniquilación del pensamiento— se relacionan ciertas exploraciones líricas apoyadas en el ilogismo del discurso, en el cultivo sistemático de lo menos sistemático posible, el flujo ideativo subconsciente.

Ahora bien —retrayéndonos a nuestros dominios, más allá de ajenas confrontaciones—, es evidente que la crisis específica de la literatura asume caracteres propios muy singulares. Es, en sus raíces, la crisis de un supuesto básico en el que se comienza a perder la fe: la quiebra del concepto de literatura como

tal, considerada en su autonomía, sus medios y su alcance. Es la multiplicación de una serie de dudas —llevadas en ocasiones hasta el ataque— sobre la justificación radical de lo literario. Es el incesante preguntarse: ¿por qué, para qué y para quién se escribe? Es la presión conjugada de varios dirigismos —económicos, sociales, ideológicos— que tienden, abierta o insidiosamente, a torcer la libre espontaneidad del hombre que escribe. Es la pugna violenta entre gratuidad y responsabilidad, entre desinterés y compromiso. Es sentirse poseídos por un estado de *hamletismo* literario que no cesa. Es, en suma, la crisis de la literatura, una serie escalonada de numerosas vicisitudes, cuya enumeración cabal no he de repetir, puesto que ya se encuentran expuestas y analizadas en mi libro *Problemática de la literatura.* Mas ha de interesarnos ahora señalar algunos otros rasgos complementarios, apuntando de paso las posibles variaciones —más que aportaciones— efectuadas en los tres o cuatro últimos años sobre los mismos temas.

Al reabrir hoy la inagotable *Correspondance* de Flaubert (se explica que fuera el libro de cabecera de Unamuno durante varios años), he reencontrado esta frase en una carta a *George Sand*: "La première injustice est pratiquée par le littérature, qui n'a souci que de l'esthétique, laquelle n'est qu'une justice supérieure". ¿Acaso la aceptación de este pensamiento podrá calmar las dudas, las reservas, inclusive el malestar, de todos aquellos escritores que sienten sacudida su conciencia por la preocupación de cierta ajenidad respecto al mundo en torno mientras se entregan a su arte? Pero analicemos la frase flaubertiana. ¿Es la literatura una injusticia? Flaubert, que vomitaba abiertamente su desprecio contra la necedad humana, que se aislaba —o intentaba aislarse— de la vida cotidiana, entregándose unilateralmente a su arte, y para quien el estilo era el todo, no dejaba de intuir, sin embargo, que el mundo estaba lleno de injusticias y que la primera de ellas era la literatura. ¿En qué sentido? En el sentido de que la literatura, considerada cabalmente como él la concebía y practicaba, como un absoluto, supone la relativización y aun la aniquilación de todos los demás valores. Ahora bien, ¿acaso esta evidencia creaba algún insuperable complejo de inferioridad en el autor de *Madame Bovary*, semejante al que padecen hoy ciertos escritores cuando consideran, no tanto su desinterés como su impotencia frente a la sociedad? No; Flaubert, artista consciente de sus poderes y de sus límites —cosa muy distinta del "rentista con talento" en que ha intentado convertirle Sartre—, intuía al mismo tiempo que la injusticia quedaba saldada al convertir, mediante su concepción del mundo, la literatura en estética y al considerar esta última como "una justicia superior" capaz de compensar y redimir todo. Se dirá que Flaubert escribía la frase citada en 1871, y que en la década de 1950 le hubiera sido imposible hacer esa homologación entre "estética" y "justicia superior". Más aún: no se hubiera atrevido a expresarla, ni siquiera al confidente más íntimo, por temor a sentir zumbar sobre su cabeza un denso vuelo de reproches o injurias. Tal es la situación en que nos hallamos: el escritor siente gravitar en su torno la presión coactiva de un mundo pugnaz que no permite ni perdona la pura especulación. Tal es nuestra condición y nuestra fatalidad —que fuera bueno convertir en grandeza—. Vivimos un tiempo —según ha escrito alguien como Camus, insospechable de deserción— en que los artistas sienten vergüenza de todo y en el cual hasta Rembrandt correría a inscribirse en el comité de la esquina para hacerse perdonar el haber pintado *La ronda nocturna*...

Si la estética es un valor adjetivo, si el estilo es una superestructura, si cualquier asomo de formalismo resulta vitando, ¿cómo se explica, entonces, que frente a las ideas de compromiso y de responsabilidad surjan y se multipliquen los intentos de gratuidad (aunque, cierto es, cuiden mucho de no llamarse así, disfrazándose de trascendencia)? Me refiero a las disociaciones idiomáticas, a la poesía críptica, a la novela sin materia, al teatro elusivo. Pero he aquí uno de los muchos contrastes que vierten la sal sobre un tiempo tan inextricable y contradictorio como el nuestro. No se trata ya solamente de paradojas pensadas, sino vividas. El busilis no está —diciéndolo con una frase de Kafka— en que el pájaro salió en busca de una jaula, sino la jaula en busca del pájaro. Los muchachos que hoy empiezan a pintar no parten de una realidad dada para buscar la forma; parten de la forma desnuda para no toparse con el objeto. Los poetas veinteañeros tratan el lenguaje no como un medio de co-

municación, sino de ocultación —que en sus designios supone el acceso a una revelación superior—. *Larvatus prodeo*, pudieran decir con frase de Descartes.

Mas lo que ahora se intenta ya no es una "escritura de la ausencia", como en Mallarmé, ni tampo crear en torno a las palabras rarificadas una zona de vacío. Aquello que hoy se nos propone, como último esfuerzo, para romper contra el "lenguaje literario", es lo que un teórico, Roland Barthes, llama la "escritura blanca", "el grado cero de la escritura", libertada de toda servidumbre a un orden fijo del lenguaje. Pero observemos el contraste: por un lado, el afán de concebir cada vez más la lírica como un método de conocimiento; por otro, el lenguaje separado de la comunicación. El ilogismo tiene sus fueros, el sinsentido, en último extremo, puede ser la vía de acceso a otro sentido más profundo, pero ¿acaso es posible el conocimiento sin comunicación? "Yo no veo —escribe W. M. Urban en *Lenguaje y realidad*— ninguna objeción en permitir que un individuo hable, si lo desea, de su «verdad» incomunicable, pero sí la veo, y grande, a su afirmación de que puede confirmarla o verificarla sin comunicarla. Puede hablar de un conocimiento por «simple contacto» si quiere —aunque yo personalmente no conozco ningún caso de conocimiento sin un elemento de descripción—, mas con el simple «contacto» él no *sabe* nada; simplemente tiene datos sensibles o sentimientos. En otras palabras, un conocimiento solipsista, y más aún la verificación, es para mí una nada (*Unding*)".

Intentos semejantes, que revelan otra fase de la crisis en la literatura, son los aplicados a cierto tipo de ficción, que supondrían el fin del género novelesco, si éste no tuviera la piel muy dura. Nadie ha registrado tan agudamente estos experimentos como E. M. Cioran, ensayista a quien calificar de amargo equivaldría a dar un sabor casi azucarado. Como saben quienes hayan leído sus libros, de títulos ya muy reveladores —*Précis de décomposition*, *Syllogismes de l'amertume*, y el reciente, *La tentation d'exister*, donde intenta volver la espalda a los *no* que le asaetean, abriéndose a algún posible *sí*—, este joven ensayista rumano de expresión francesa es un espíritu lúcido y aun alegremente desesperado. No debiera, pues, asustarse ante los proyectos de hacer *tabula rasa* de una simple futesa, como en fin

de cuentas, al nivel de su pesimismo cósmico, es la novela y cualquier otro género literario. Sin embargo, situado ante los intentos de "novela blanca" o novela sin materia, he aquí que Cioran los pulveriza burlonamente. "Al haber dilapidado su sustancia —escribe— el género se extingue, ya no tiene objeto. El personaje muere y también la intriga. Por lo tanto, no deja de tener significación que las únicas novelas dignas de interés sean precisamente aquellas donde, una vez licenciado el universo, no pasa nada. Hasta el autor parece ausente. Deliciosamente ilegibles, sin pies ni cabeza, podrían lo mismo detenerse en la primera página que contener decenas de millares de páginas". Alude así Cioran a ciertos libros seminovelescos (o ultranovelescos, si se quiere) de Maurice Blanchot, y a otros análogos de Samuel Beckett, Jean Cayrol, etcétera, pudiendo también haber extendido la referencia al teatro de un Pichette, un Ionesco, un Adamov. Consciente y orgulloso de esa actitud negativa, no sólo dubitativa, otro grupo semejante de novelistas franceses —los que nos presentan *Les Cahiers du Sud*, número 334, 1956— tratan de "dejar en suspenso" el sentido de la novela, declarándonos: "El hombre todavía no está en el mundo. He ahí el postulado de las novelas blancas. He aquí nuestra evidencia original. Existe el hombre; existe el mundo. Pero no sabemos más. De ahí parte la novela. Parte de su propia negación". Sin embargo, como apostilla Cioran, lo asombroso es que los novelistas que han "sobrepasado" la novela perseveren en el género. Tanta es su capacidad de fascinación: subyuga a los mismos que se afanan por destruirla.

¿Callejones sin salida? ¿Bizantinismos, virtuosismos del revés? Guardémonos mucho de sentenciar tan ligeramente. La ironía oblicua es legítima, pero la sola negación frente a tales experimentos y exploraciones equivaldría a darles la razón que no reclaman: sería una suma monótona de ceros. Frente a la rebelión contra el mundo de las cosas dadas que supone el "arte incomprensible", la incomprensión refleja del lector o del crítico alza otro muro, no abre ninguna brecha de luz. Sin que decir esto suponga tampoco caer en la falsa comprensión del pasmo beato. Aviso, pues, a los energúmenos y a los *snobs*. Estamos curados de espanto y a la vuelta de panegíricos y diatribas. He-

mos llegado a otra situación muy distinta. Como escribe Charles G. Bell ("La poesía moderna y la búsqueda del sentido", en *Diógenes*, número 10), "mucho hemos vivido desde entonces —desde el siglo XIX, en que la resistencia a lo nuevo provino del escandalizado burgués tradicionalista—; hemos soportado el huracán y salido por el otro extremo, o por lo menos ya es tiempo de salir. Por eso, sostener que las artes deberían retornar al territorio de la comunicación racional y emocional, no es una actitud necesariamente reaccionaria. Además, es el punto de vista de las inteligencias más agudas". Planteadas así las cosas —pudiéramos apostillar con sorna ambigua, replicando de antemano a quienes le acusen a uno de no querer ser tachado de romo—, ¿quién no se enrola en este último apartado?

Al margen ahora de toda ironía: más allá de distingos estéticos, de aprobaciones o negaciones frente a la última generación —que debe siempre existir, cuanto más singularizada y disidente, mejor—, hay actualmente una clara división de campos: los que creen en la literatura y los que no creen en la literatura. ¿Qué significa creer en la literatura? Ante todo, no experimentar ningún complejo de inferioridad ante la simple mención de esa palabra, según hacen muchos hoy, viéndola como el reverso de todo espíritu de trascendencia y tendiendo a buscar éste en una acción político-intelectual que la realidad torna casi siempre irrisoria. Porque si el "mandarinismo" intelectual es muy improbable, la aspiración populista es decepcionante. Después, si no considerar exactamente la literatura como una teleología, tampoco rebajarla a la función de un medio, ya que cualquier fin extrínseco a su propia naturaleza supone envilecimiento. ¿Afán de influir, de mejorar, de orientar? Nadie puede dudar de la legitimidad de semejantes deseos. Pero a todos nos asaltan sospechas cuando comprobamos que para hacerlos posibles el escritor pierde de vista su audiencia normal y busca desasosegadamente apoyos o aprobaciones sectarios. "Tenemos lectores, pero no tenemos un público", ha dicho, con tono de queja, uno de esos escritores torturados por el afán de influir a toda costa. La mejor réplica fué dada hace años por otro, cuando con perspectiva más larga observó: "El éxito de un escritor se cuenta por lectores; su renombre duradero, por glosadores".

Desde un punto de vista opuesto al de la literatura como acción y trascendencia extrínsecas, desde el mirador de la literatura en cuanto experimento permanente y búsqueda de otras dimensiones, menos temibles son, en este último aspecto, los riesgos de acabamiento. Porque el final de un arte no está escondido —contra lo que el tradicionalismo conservador imagina— en las innovaciones, por gratuitas o suicidas que parezcan, sino en las repeticiones. Sin embargo, ninguna continuación se justifica como tal, si a la vez no es una inauguración, si a lo recibido no adjunta nuevos sumandos. Por lo demás, es natural que oponiéndose a los productos fabricados, a la elaboración en serie del arte *standard*, propia de un tiempo de masas, surjan y se multipliquen, cada vez más ahincadamente, los productos individualísimos, las expresiones minoritarias donde impera lo formal. He aquí por dónde el supuesto final del arte, en el caso de sobrevenir, se plantearía de modo distinto a como lo había encarado Hegel: en las expresiones actuales habrá, cierto es, un predominio de la "subjetividad infinita", pero no es la idea la que desborda a la forma, como en el ciclo romántico, sino al revés.

Pero si lo absoluto hoy no puede adscribirse a ningún valor, tampoco los augurios de apocalipsis, en lo que concierne a la literatura, pasan de ser cuentos de fantasmas. Concluí hace cuatro años mi *Problemática de la litertura*, tras un largo recorrido por los túneles de la crisis, estampando palabras afirmativas, no sólo esperanzadas, que ahora otros hacen suyas (así un espíritu tan avisado como el de Emilie Noulet, en *Diógenes*, número 14). No sonará, pues, demasiado jactancioso, terminar este ensayo reproduciendo algunos de aquellos párrafos: "...los productos del espíritu pueden permitirse todos los excesos y licencias: en el seno de los más audaces y disolventes late muchas veces el germen de nuevas encarnaciones. La literatura, como su elemento más esencial, el lenguaje, sólo puede morir para resurgir de nuevo: hasta sus fragmentos más dispersos, en el caso del máximo estallido, se apresurarían a reunirse como obedeciendo a una ley de imantación".

GUILLERMO DE TORRE

CRISIS DE LA HISTORIOGRAFIA Y CRISIS DE LA CULTURA

No ha de ponerse en discusión aquí si existe una crisis de la ciencia histórica: basta para advertirla abrir las actas de un congreso histórico de nuestros días, basta notar cómo en sus debates todo problema se trasforma de inmediato en cuestión de método por debajo de la cual viene a plantearse otra más grave acerca de la posibilidad, los límites y las ambiciones de la misma ciencia. Basta también la agria suficiencia con que cada historiador, atrincherado en una imagen de su tarea que es propia de él o a lo sumo de su escuela, se dirige a los colegas errantes en las tinieblas exteriores, seguidores de una imagen frívola o irreal, en todo caso inaceptable, de esa disciplina a la que, debe suponerse, todos se han consagrado por igual.

Falta así entre los historiadores ese mínimo acuerdo que hace surgir a la polémica útil de la mera yuxtaposición de soliloquios coléricos: el acuerdo sobre el tema que ha de debatirse. En efecto, los historiadores no están ya de acuerdo sobre qué sea la historia, sobre cuál es el territorio que le toca desbrozar... El desacuerdo no se limita hoy, como se limitaba ayer, a esas definiciones iniciales que todos olvidan apenas entran en tema: signo de la crisis es que los problemas de método sean, efectivamente, problemas, que de su solución dependa el desarrollo de la más modesta investigación, su derrotero y sus resultados. Así todo historiador ha debido improvisarse teórico de la historia; así nacen, una tras otra, esas teorías en que la sistematización abusiva de una experiencia de estudioso siempre limitada se mezcla con reminiscencias de una educación filosófica comenzada y concluida en los bancos de la escuela media. El improvisado teórico que, con apodíctica seguridad, revela al mundo verdades secularmente conocidas y estrafalarias novedades suele divertir a quienes ocupan desde más antiguo y conocen por lo tanto mejor el campo por él invadido. Pero es una figura más patética que divertida, y la seguridad que estudiadamente ostenta no es sino la última defensa en la lucha por su dignidad comprometida por una crisis que ha trocado en problema la posibilidad

misma de una labor científica que es la razón de su existencia.

Si la crisis de la historiografía es, entonces, indiscutible, menos evidente parece el modo con que esa crisis se vincula con la crisis general de la cultura y de la sociedad en Occidente. En primer lugar, porque la crisis actual de la historiografía viene a ser como el fruto último de dos siglos de conflictos y debates: si algunos de los problemas en que se revela son en efecto propios de nuestro tiempo otros vienen de muy lejos (así, contra la historia de príncipes y batallas siguen lanzándose dardos ya aguzados por Voltaire), y unos y otros se debaten en desorden, y no parece posible vincular de modo preciso esos restos de un naufragio secular, caóticamente traídos a la espumeante superficie, con cualquier imagen coherente de la crisis cultural y social de Occidente.

Pero, precisamente, la crisis cultural y social de Occidente es también ella fruto de dos siglos de conflictos y debates, también en ella los nuevos problemas se dan junto con los que son legado del pasado, y acaso tan sólo la excesiva coherencia de las imágenes que de esa crisis nos son propuestas nos impida hallar correspondencias con la más confusa que atraviesa la ciencia histórica. O acaso —hipótesis más esperanzadora— es esa misma confusión con que se plantea la crisis historiográfica la que podría reducirse examinando más de cerca cómo esa crisis se ha desencadenado, cómo ha llegado a adquirir la extrema complejidad que hoy la caracteriza.

En su origen, la crisis historiográfica no puso en problema el método o, más radicalmente, la posibilidad misma de la ciencia histórica. Fué una tentativa de ampliar los límites propios de esa ciencia, de fijarle nuevos y más ambiciosos objetivos. Y esa tentativa se vincula con un cambio de estructura social, se produce —no casualmente— en el tránsito de una sociedad aristocrática a una que ya no quiere serlo. La historia no será ya la de un soberano o una casta gobernante, sino de pueblos enteros; no será ya de las tareas específicas de ese soberano o esa casta, la política y la guerra; querrá abarcar el más amplio campo de actividades a que un entero pueblo se consagra. Esa ampliación del horizonte fué obra de la Ilustración; también en el campo historiográfico la Ilustración trajo consigo una univer-

sal curiosidad por toda acción humana; gracias a ella pudo el pensamiento ilustrado orientar las más variadas direcciones de la investigación erudita y prestarles una cierta unidad, no puramente externa: todas las actividades humanas se organizaban, en esta grandiosa imagen, como una única empresa de conquista de la rebelde naturaleza. Hoy, tras de un siglo de burlas a la superficialidad incurable de los ilustrados, nos asombramos de hallar en tal erudito provinciano del setecientos, consagrado a la recolección de memorias locales, curiosidades que anticipan muy exactamente las nuestras, sagacidades que hallamos admirables porque son, también muy exactamente, las mismas de que hoy somos capaces. Y tendemos a indignarnos por las burlas de ayer (¡tanta inteligente precisión, tanta infatigable agudeza, menospreciadas por gentes rádicalmente incapaces de todo eso!). Pero tampoco las burlas carecían de razón: la infinita riqueza de detalles sagazmente captados se organizaba para los iluministas en un mundo sin relieves y sin contrastes: la frialdad y la sequedad del *Esbozo* de Condorcet no nacen tan sólo del temperamento de su autor; están preparadas por un modo de ver la historia que, si recogía su infinita riqueza, no sabía luego ordenarla sin a la vez perderla de nuevo.

Lo que hizo inaceptable la imagen ilustrada de la historia no fué, sin más, esa insuficiencia. Fué una compleja experiencia histórica que puso en primer plano los puntos en que la imagen ilustrada era en efecto incompleta. Esa imagen no dejaba lugar alguno legítimo para la lucha y el contraste: si los recogía de los hechos, se negaba luego a justificarlos. Pero la crisis provocada por la tentativa de destrucción total de la sociedad aristocrática, que se tradujo en veinticinco años de guerras y no dejó rincón de Europa sin conmover, reveló a la vez que la inesperada vitalidad de las tradiciones menospreciadas la no menos vigorosa de las nuevas fuerzas evocadas por la Revolución. Así la Revolución y la guerra trasformaron la imagen de la historia en la de un campo en que chocan fuerzas hostiles. Se gana así una dimensión nueva y esa ganancia está presente en las obras todas nacidas luego de la crisis revolucionaria. cualquiera sea la tendencia consciente de sus autores. Y esa ganancia no es la única: las fuerzas en pugna ofrecen unidades menos vastas pero a la vez menos genéricas que la del género humano

todo, unidades en que era posible agrupar una riqueza de hechos a la que no se pensaba ya renunciar. Ese nuevo modo de agrupar los hechos hacía posible no sólo hacer justicia a los hombres del pasado (eso lo había logrado ya la Ilustración) sino precisamente ubicar a esos hombres en ese pasado, en una determinada corriente, en un clima histórico intransferible. Si no es verdad que gracias al romanticismo fuese posible alcanzar una imagen de Clodoveo impregnada de admiración histórica, sí es todavía verdad que gracias a él fué posible alcanzar una imagen de Clodoveo que era, en efecto, merovingia. Esas nuevas unidades que eran a la vez vastas fuerzas en lucha en el campo histórico no debían ya justificarse por su acuerdo con la imagen que el historiador se trazaba de una situación política o culturalmente deseable; se justificaban por su sola presencia; el historiador, por hostil que les fuese, no podía dejarlas de lado con la misma serenidad que hubiera puesto en ello un iluminista (basta comparar el relato de Voltaire y el de Michelet acerca de la herejía hussita; en el primero se narra tan sólo una irreal comedia de equivocaciones, evocada en el tono ligero a ella adecuado, en el segundo un fosco drama, cuyos malvados poseen también ellos una densa realidad por encima y por debajo de toda póstuma execración por parte del historiador). Esa conquista de la historiografía romantica, eso que suele llamarse sentido histórico, se da independientemente de que el historiador se proponga hacer gala de él (de nuevo, cuando Michelet se propone denunciar el espíritu rapaz que anima todo el proceso de expansión de Inglaterra concluye por darnos una imagen grandiosa del nacimiento de este imperio en torno de una isla marginal y desolada; sin embargo el odio a Inglaterra era uno de los sentimientos más hondos y constantes del historiador). Así la historia gana en hondura, a la vez que en autonomía: se trasforma en el drama del choque de fuerzas opuestas. Un drama que a cada instante bordea el peligro de derivar en melodrama. Porque al agrupar los historiadores románticos los hechos históricos en vastas, muy vastas unidades entre sí hostiles, suprimen claroscuros y matices, dejan en pie tan solo algunas crudas contraposiciones entre gigantescas máquinas históricas, y el espectáculo de sus combates sobrehumanos tiene, junto con algo de grandioso, algo de excesivamente tosco.

Pero notando esto no se ha agotado el balance de ganancias y pérdidas que trajo consigo el romanticismo a la historiografía. Porque no sólo el romanticismo permitió agrupar de modo más eficaz los hechos del pasado, sin que fuese preciso ya, para integrarlos en un único proceso, privarlos de sus notas peculiares. Todavía fijó nexos nuevos entre el historiador, el pasado que evoca y el futuro que espera o teme. En cuanto al pasado, la creación de esas grandes máquinas históricas, de esos organismos que llenan varios siglos con el ruido de sus luchas y a lo largo de ellos permanecen esencialmente iguales a sí mismos, debía llevar la atención del historiador ante todo a un momento solo: aquél en que nacen esas vastas fuerzas, en que adquieren, por añadidura, los que serán luego sus rasgos constantes. Ese instante de libre espontaneidad creadora, rigurosamente diferenciado del proceso que de él nace, y en el cual no se da ya propiamente creación, no podía ser representado sino míticamente, y ante esa incapacidad, el historiador tendía a dejarlo de lado, a darlo sencillamente por supuesto, mientras sometía a un riguroso mecanismo causal a todo lo que sucedía a ese prodigioso momento de creación absoluta. De esta manera en el mismo romanticismo se esboza ya lo que será luego la actitud positivista.

Pero la crisis que puso fin al predominio de la actitud romántica ante la historia se vincula más directamente con el nexo que el historiador romántico establecía con el presente y el futuro de la sociedad en que le tocaba vivir. Surgida en una tierra aun sacudida por las grandes convulsiones revolucionarias, la historiografía romántica continuaba su imagen del pasado constituida por luchas sobrehumanas y conflictos más que seculares en un presente y un futuro igualmente tormentosos. No era necesariamente pesimista (era, al revés, muy curiosamente optimista, y revelaba en esto ser el fruto de una época de prodigioso ascenso humano); era en cambio casi invariablemente catastrófica. Pero, tras de la tormenta revolucionaria, Europa logró alcanzar un nuevo equilibrio, y la revolución de 1830, al triunfar, mostró cómo aun un triunfo revolucionario era impotente para turbar en lo esencial ese orden recuperado, y señaló a la vez cómo ese orden no se apoyaba en los

grandes mitos políticos de la Restauración, puesto que podía sobrevivir a su derrumbe. La Europa así sólidamente instalada en la paz no se reconoce ya en los cuadros algo truculentos que le proponen los historiadores románticos. Sin duda se apresuran algunos de éstos a concluir en inesperada serenidad unas historias dominadas en todo su curso por el ruido y la furia: así Thierry halla en la monarquía de julio el remanso final para la turbulenta historia de Francia... Pero es el joven historiador que ha lanzado su desafío en frase falsamente modesta el que mejor se adecúa a la nueva hora europea: al margen de toda demasiado vasta construcción histórica se trata en efecto de narrar cómo han ocurrido propiamente las cosas. De este modo los historiadores son llamados, no sin rudeza, a los modestos hechos; nace de allí una historiografía menos estridente, pero también menos organizada... Si Ranke exigió que cada época fuese juzgada en sí misma, por lo que ella era, "como ante Dios", venía a reivindicar con ello, contra el romanticismo, el valor intrasferible de cada momento histórico, irreductible a precursor de un determinado futuro o empañado espejo de un pasado de absoluta creación. Pero la época, como totalidad dotada de un sentido, había nacido precisamente de esa imagen romántica; desvinculada de una filosofía genética de la historia debía ser desintegrada en hechos aislados, en ese último elemento irreductible, las "cosas" de las que era preciso averiguar cómo habían ocurrido.

Así la imagen romántica de la historia es abolida al mostrarse incompatible con las nuevas exigencias que Ranke viene a plantear. Triunfa en su lugar una imagen más apacible del acontecer histórico, en la cual las rígidas contraposiciones, las revoluciones que transformaban el rostro de una nación no tienen ya cabida. Una imagen adecuada a la Europa en que las nuevas naciones surgidas del nuevo derecho de los pueblos son rápidamente cubiertas con la máscara de la monarquía tradicional, y así el orden heredado no aparece sacudido... Luego de 1848 y de 1870, a medida que se resuelven o se apagan los conflictos planteados en la era romántica, la imagen de la historia que propone Ranke se impone: surge una nueva Restauración, en que se encuentran liberales desengañados de la democracia y reaccionarios que no pueden ya creer, ni aun con la fe exasperada

por la íntima duda que había caracterizado a la reacción romántica, en los valores restaurados. A esa restauración que no cree en sí misma, que se asigna por función la puramente negativa de impedir de cualquier modo la catástrofe final, a esa restauración que no tiene ya nada que restaurar, corresponde el apogeo de la historia erudita inaugurada por Ranke. Se ha reprochado a éste su escaso vuelo especulativo: acaso fue ésa su reducción de la problemática histórica a problemática erudita, junto con otras virtudes más positivas, la clave de su singular éxito. Esta reducción permite ignorar triunfalmente la subterránea inquietud que atraviesa a esos años anunciadores ya de un fin de época que puede ser a la vez el fin de un mundo.

No ha de buscarse ya en el pasado el origen de un proceso que no ha concluído, que se proyecta en el porvenir; así vista, la historia sería en extremo desconsoladora (y testigos más lúcidos que Ranke no se rehusarán a deducir esa enseñanza; así Tocqueville, así Taine, así Burckhardt). ¿Pero es forzoso creer en las enseñanzas de esta manera obtenidas? Toda construcción histórica es cosa subjetiva, y por lo tanto infinitamente discutible; no es preciso por lo tanto tomar en serio las amargas profecías que parecen ser consecuencia de todo examen de la historia europea como proceso. Pero si todo eso es —muy afortunadamente— discutible, queda aun algo de objetivamente válido, de rescatable luego del gran derrumbe: los hechos, las "cosas tal como efectivamente ocurrieron". La historia se trasforma así en un paisaje de hechos entre sí aislados, y toda tentativa de vincularlos de algún modo, de incluirlos en más vastas arquitecturas, no puede ser sino arbitraria.

Así la escuela erudita viene a constatar la falta de un orden y de un sentido del curso de hechos históricos; este consolador descubrimiento será puesto en duda apenas se disipe el clima de cerrado pesimismo, de espera de una catástrofe final, en que había vivido Europa luego de que 1848 puso en evidencia las líneas sobre las cuales el orden social comenzaba ya a quebrarse.

En la breve primavera democrática de la última década del siglo XIX y primeros años del XX se da en efecto un nuevo y efímero florecer de la historia como evolución y proceso. Vuelven a estar en honor los que, en un clima muy distinto, conservaron

de alguna manera la herencia romática, y el pesimista y aristocrático Taine llega a ser maestro de historiadores optimistas y democráticos. Hecho más significativo: luego de cincuenta años, los historiadores advierten por fin que existe el marxismo, y se dejan influir por sus concepciones. No sin trasformarlas: Marx había unido, románticamente, el catastrofismo y el optimismo; auguraba terribles crisis que eran a la vez crisis de crecimiento de una humanidad que sólo a través de ellas abandonaría su prehistoria. Ahora se cree en una trasformación más lenta y gradual; así también la fe revolucionaria del marxismo se resuelve en una más vasta y vaga esperanza democrática. ¿Pero esa medrosa actitud ante todo cambio excesivamente brusco no era ya reveladora de una vitalidad disminuída, esa tardía y cautelosa primavera no era más bien un otoño? Ya Sombart creyó posible señalar en los triunfos parciales del socialismo no el anuncio de ninguna futura revolución renovadora, sino el signo de un agotamiento de la energía histórica del capitalismo, que aceptaba ahora, como no había aceptado antes, trabas ético-políticas a su expansión.

Esos poco animadores presentimientos son confirmados con creces por la primera guerra mundial y la revolución rusa, que subrayan brutalmente dos hechos no del todo nuevos: la interna división de la sociedad occidental, cuyos principios mismos son activamente rechazados por muchos de los que la integran y la existencia, junto con esa sociedad y esa cultura, de otras sociedades y culturas que pesan cada vez más en el destino del mundo y del Occidente. Una sociedad y una cultura internamente quebradas y en trance de naufragio; desde esta nueva perspectiva deberán proseguir su tarea los historiadores occidentales.

Primera consecuencia: todas las construcciones históricas en que se resucitaba el legado romántico o positivista han caducado. No menos cerrado se encuentra el modesto refugio que quedaba al historiador del ochocientos cuando sus ambiciosas construcciones se derrumbaban: la averiguación de las "cosas tal como efectivamente habían ocurrido". Porque, mientras la conciencia histórica se volvía con renovada confianza hacia el futuro, la renacida meditación filosófica sobre el conocimiento histórico pudo constatar este hecho elemental: entre las construcciones del historiador y las "cosas" que el historiador en-

cuentra en su camino no hay diferencia fundamental; tampoco lo que el historiador cree hechos desnudos son en rigor tales; al revés, son el fruto de una elaboración e interpretación de la experiencia comparable con la que se traduce en construcciones genéticas e hipótesis causales. Esta constatación fué en su hora recibida con agradecimiento por los historiadores más alerta: los autorizaba de nuevo a construir y explicar, les proporcionaba un argumento decisivo contra las cautelosas objeciones de los eruditos que preferían atenerse a una seguridad —ahora se veía— ilusoria. Pero la conciencia de la crisis que enfrentaba el occidente hacía imposibles las construcciones por las cuales los historiadores habían renunciado al hecho desnudo, esa poco ambiciosa ilusión. Los nexos con el pasado y el futuro, tal como los había establecido el romanticismo ochocentista, quedaban simultáneamente cortados. Entre el presente sobrecogedor y cualquier pasado no había ya medida común: junto con el determinismo positivista era repudiada toda la imagen genética de la historia que había sido la fe implícita del ochocientos. Ya no, entonces, una búsqueda del origen que se identificase, viquianamente, con una investigación de la naturaleza misma de las cosas. Ahora se pasa, para emplear los términos que una revolución análoga y paralela ha impuesto en la lingüística, del examen diacrónico al examen sincrónico: no se examina ya a una institución o una fuerza a través de su desarrollo secular, tomando en cuenta los cambios y flexiones que le impone ese desarrollo; se examina, en cambio, a esa institución o fuerza en el marco vasto y complejo en que a cada momento debe ubicarse, con el cual debe además acordarse. De una historia así concebida había sido precursor Burckhardt: en él la búsqueda de los orígenes había sido reducida a su mínima expresión y la Italia del Renacimiento era presentada como un sistema de partes entre sí armónicas, subsistente —si así puede decirse— intemporalmente gracias a su equilibrio interno. Pero la oposición entre sincronía y diacronía no da cuenta cabal de la revolución que sufre la imagen de la historia: no se trata tanto de eliminar al tiempo de la construcción histórica cuanto de constatar que la nueva conciencia histórica que nace del Occidente en crisis atribuye al tiempo un nuevo valor. Desvinculada del futuro como proyecto y esperanza, del pasado como reino de la

libertad no trabada, como fuente de la energía que mueve todo el acontecer histórico, conserva al tiempo como una mera dimensión lineal del objeto histórico, no como una corriente en que el propio historiador está sumergido. Ese tiempo así neutralizado, reducido a una pura cantidad sin cualificaciones, podrá ser tomado en cuenta por la nueva historia sin que ello implique un retorno al enfoque genético del ochocientos; y es seguro que para un historiador del siglo pasado la más agitada de las imágenes de la historia hoy propuestas, la más llena de derrumbes y resurrecciones, tendría algo de estático.

No se cree ya, entonces, que la naturaleza de las cosas pueda identificarse con su nacimiento en ciertos tiempos y en ciertas formas. ¿Pero no había sido precisamente esa creencia la que había fundamentado el papel nuevo que el ochocientos atribuyó a la historia entre las ciencias del hombre? Así, cuando concluye el siglo de la historia, toca a ésta justificar, no sólo su dignidad eminente, sino también su derecho a existir. Una primera justificación, la más inmediata: la historia renuncia sin duda a revelar la naturaleza de las cosas: deja esta tarea a las nuevas ciencias sistemáticas del hombre que el ochocientos ha elaborado y enriquecido, desde la economía hasta la geografía hasta la sociología. Pero junto con las verdades de razón que esas disciplinas organizan existe una más oscura provincia del saber, la de las meras verdades de hecho, la de los hechos irreductibles a sistema, la de la pura contingencia: esa provincia pertenece a los historiadores. He aquí, entonces, cómo puede renacer la actitud erudita, en un clima muy distinto y con pretensiones también más modestas. Demasiado modestas: y muchos historiadores no se resignan a reducirse a las verdades de hecho; de allí un confuso debate que prosigue en muchos países bajo nombres diversos; acaso su forma más reveladora sea la que contrapone en Francia, desde principios de siglo, a *historiens historisants* e *historiens sociologisants*. La historia, que ha dejado de estar en el centro de las ciencias del hombre, puede recobrar su dignidad si se reorganiza sobre el ejemplo de las nuevas ciencias humanas.

He aquí lo que a primera vista parece un intento de naturalizar la ciencia histórica, un intento en el que parecen sobrevivir las pretensiones del positivismo. Pero por debajo de toda

pretensión explícita, ese debate denuncia ya una transformación que de hecho está sufriendo el trabajo y el modo expositivo de los historiadores, quienes, antes que narrar un hecho o una sucesión de hechos —un proceso— describen una estructura, un sistema. Es significativo que un libro que no se propone de ningún modo revolucionar la ciencia histórica, que la *Historia del sistema de estados europeos de 1492 a 1559*, de Eduardo Fueter, dé ya en 1915 mayor extensión a la introducción sobre la situación de Europa en esos años que a las concretas vicisitudes que la política europea atravesó en el mismo período. Testimonio tanto más importante en cuanto no es del todo consciente de la novedad que introduce: Fueter se propuso tan sólo hacer inteligible a sus lectores, en un nivel que es el del manual universitario, a la Europa del quinientos. Esa transformación de la historia en una ciencia descriptiva de estructuras y sistemas, no narrativa de sucesiones de hechos, le permitía sin duda aprovechar mejor la lección de las otras ciencias del hombre, en que la exigencia sistemática estaba más viva que en la propia tradición historiográfica. Pero no por eso se ha resuelto el problema fundamental: el de dar de nuevo un lugar a la historia entre las ciencias humanas. Más aun: ni siquiera la distinción más rigurosa entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, que la filosofía ha elaborado, podrá librar a la historia de contaminaciones naturalistas. Por el contrario, está más expuesta a ellas que cuando los historiadores positivistas la sometían a esquemas que traducían en términos científico-naturales una visión de la historia elaborada por el romanticismo.

Esa historia así amenazada en su dignidad, en su autonomía, en su derecho a existir, no renuncia sin embargo a toda ambición. En sus nuevas circunstancias parece abrirse un nuevo camino hacia la objetividad, una objetividad no reducida a los hechos desnudos, esos elementos irreductibles proporcionados por la experiencia, sobre los cuales incidiría el esfuerzo interpretativo y constructivo del historiador. Ahora son las mismas estructuras que engloban y dan sentido a los hechos las que se declaran objetivas, proporcionadas por la realidad misma que el historiador conoce, no construídas por éste como auxilio para su esfuerzo por conocer esa realidad. ¿Por qué ese súbito poner fe en unas estructuras sistemáticas en las que hasta ese momento se

habían querido ver construcciones subjetivas? Puede vincularse esta novedad con la nueva actitud más abierta, menos desconfiada ante el testimonio de la experiencia que reina en la filosofía. Pero hay todavía otra razón más inmediata: en esas estructuras no se incluye ya el propio historiador, que permanece como un espectador al margen. La pretensión no es nueva: el historiador erudito, el positivista, ya la habían hecho suya. Pero ahora no es una mera pretensión: es el reconocimiento de la situación en que ya se encuentra el historiador que examina la historia desde un momento sin futuro previsible, ni medida común con el pasado. La nueva objetividad a la que aspira la historia se identifica entonces con esa "neutralización del tiempo" que estaba en la base de la nueva actitud histórica.

Y no es entonces sorprendente que las tentativas de construcción de sistemas históricos objetivamente válidos se caractericen todas ellas por poner en su centro un modo distinto de agrupar temporalmente los hechos. De esas tentativas, surgidas en climas muy distintos, en las que no es imposible sin embargo hallar rasgos comunes, se examinarán aquí tres: la historia como historia de ciclos culturales cerrados, la historia según el método de las generaciones, la historia de precios.

La historia de ciclos culturales cerrados parece realizar muy acabadamente lo que el historiador del Occidente en crisis busca de su ciencia. La teoría de los ciclos no es desde luego nueva; pero tal como es introducida luego de la primera guerra mundial encierra por lo menos una novedad importante: a la imagen tradicional del ciclo que recorre la civilización se agrega ahora un dato esencial, el de la pluralidad de civilizaciones (aun Vico, que con tanto curiosidad buscaba los testimonios acerca de culturas no clásicas, no pretendía integrarlos en un ciclo cultural propio; los utilizaba marginalmente como términos de comparación para la única cultura que de veras le interesaba, la que lo incluía y estaba alcanzando ya la madurez de su segundo ciclo). En la imagen tradicional del ciclo cultural el historiador se situaba aun en un punto de ese ciclo, lo identificaba con su pasado y su futuro personales, con los de la colectividad en que se integraba. La teoría cíclica le proporcionaba en efecto un futuro, una prolongación indefinida, a través de previstos altibajos, del sustrato al que esos altibajos sobrevienen (así, para

Vico, la humanidad que es una atraviesa toda ella —salvo la excepción dudosamente sincera de los hebreos y su historia sagrada— una experiencia también única).Ahora el historiador se evade de su propio ciclo cultural, obtiene, gracias a la teoría de los ciclos culturales cerrados, "un cuadro de la historia que no depende de la colocación accidental del historiador en cierto presente", que no lo solidariza por lo tanto con un futuro que puede concluir bruscamente en la nada (puesto que la cultura como patrimonio universal no existe y las culturas, según la bella frase que resume todo el sentido de la cuestión, han aprendido que son mortales). Así podrá Spengler elaborar tablas cronológicas en que van incluídas fechas anteriores y posteriores a la redacción de su libro: la objetividad es alcanzada en cuanto se ha suprimido el pasado y el futuro tal como lo entendía la historia en el ochocientos, y con esa objetividad reconquistada parece alcanzarse precisamente cuanto se buscaba en este nuevo modo de ver la historia. Sin embargo la historia de ciclos culturales no ha sido demasiado afortunada: si ha sido el modo típico en que la entreguerra ha visto la historia no logró nunca ganar la adhesión ni dirigir las actividades de una corriente de investigadores serios. Sin duda estaba en su contra el haber nacido de la tentativa de un *dilettante* genial, que ostentaba con orgullo insolente todo lo que lo separaba de los que habían hecho de la investigación histórica su profesión. Pero las alarmas de la cofradía amenazada, que tampoco la versión más cautelosa de Toynbee pudo vencer, no nacían tan sólo de un celo profesional demasiado estrecho. Sin duda solía manifestarse algo anacrónicamente como una defensa de los hechos brutalmente maltratados apenas se oponían a los grandiosos, demasiado grandiosos, sistemas audazmente elaborados en torno a la vida y la muerte de las culturas. Esta defensa no debiera ser dejada de lado demasiado ligeramente: puede esconder otras objeciones más atendibles. La teoría contemporánea de los ciclos culturales se originó en una ciencia que no había podido sino usar un método naturalista, impuesto por los mismos testimonios con los que trabajaba: la Antropología. Puede la Antropología agrupar una serie de rasgos culturales análogos, puede reconstruir con ellos una cultura (y actuará hasta aquí naturalísticamente). Puede aun recrear míticamente el "alma" de esa cultura que ha re-

construído, una cierta forma interior que en esos productos culturales se revela. Pero ni la una ni la otra de esas operaciones, ni la suma de ambas, equivalen propiamente a lo que el historiador hace con testimonios no sólo más numerosos sino sobre todo radicalmente distintos. Esa oscilación entre una imagen naturalista y una imagen mítica de la cultura pasa de la consideración antropológica a la histórica; por ello es preciso dejar de lado no sólo testimonios aislados acerca de hechos también aislados sino series completas de testimonios que no caben dentro de esa imagen de la historia. Así, para poner un ejemplo preciso, Toynbee puede burlarse del patriótico candor con que Camille Jullian había creído ver en el trazado de las rutas de la Galia prerromana un anticipo del sistema vial que es uno de los fundamentos de la unidad de la Francia moderna; pero su divertida recusación de esta idea no lo lleva a plantearse, así sea en términos distintos, el problema de una historia que prosigue sin mudar su rumbo a través de ciclos culturales distintos. Los ejemplos podrían multiplicarse, y recordar cómo los cambios estructurales de la agricultura europea no coinciden con los nacimientos y muertes de las culturas que en territorio europeo se suceden; y la historia de cada técnica, de cada oficio, podría llevar a conclusiones semejantes. De tal modo esta "interpretación total" de la entera historia se revela extremadamente parcial: ha renunciado de antemano a organizar zonas enteras del testimonio histórico; proyectada sobre el material tan complejo, tan ambiguo y cambiante que la historia proporciona, esta teoría lo elabora con una imperiosa brutalidad que recuerda a la de los historiadores románticos; lo organiza en grandiosas construcciones históricas que recuerdan también el gigantismo romántico. Todo ello ofende, y no ilegítimamente, al historiador de hoy, que no se propone renunciar a las exigencias de precisión que de su formación le llegan, sino dotarlas de un nuevo sentido.

A satisfacer esa exigencia de precisión está destinada ante todo la teoría de las generaciones. "Pronto va a brotar con enérgica evidencia —profetizaba Ortega ante los bibliotecarios del mundo el 20 de mayo de 1935— la convicción de que si el hombre quiere de verdad poner en claro su ser y su destino, es preciso que logre adquirir la conciencia histórica de sí mismo,

esto es, que se ponga en serio a hacer historia como hacia 1600 se puso en serio a hacer física. Y esa historia será, no la utopía de ciencia que hasta ahora ha sido, sino un conocimiento efectivo. Y para que lo sea, hacen falta muchos ingredientes exquisitos; por lo pronto, uno, el más obvio: la precisión. Este atributo de la precisión, en apariencia formal y extrínseco, es el primero que aparece en una ciencia cuando le llega la hora de su auténtica constitución. La historia que se hará mañana no hablará tan galanamente de épocas o de centurias, sino que articulará el pasado en muy breves etapas de carácter orgánico, en generaciones, e intentará definir con todo rigor la estructura de la vida humana en cada una de ellas". La generación, en efecto. La teoría de las generaciones se origina, como la de los ciclos culturales cerrados, en un clima naturalista, y en ese clima se da ya con la nota de exacta precisión en la segmentación del pasado que quiere conservarse cuando se la adapta a otra situación espiritual muy distinta. Ottokar Lorenz, en medio de una crítica de inspiración erudita-positivista a la noción de época histórica, había propuesto la introducción de períodos de duración constante, apoyados no en la apreciación siempre arbitraria de ciertos rasgos políticos o culturales, sino en la segura roca de la biología: las generaciones. Basta ver que define a la generación como el espacio de tiempo que media entre el nacimiento de un hombre y el de su primer descendiente para advertir hasta qué punto su imagen de las generaciones es (y no niega que lo sea, y se enorgullece con ello) naturalista. Esa imagen será sucesivamente depurada y enriquecida con cada vez más complejos elementos culturales: la longitud de tiempo histórico acotable y adscribible a una dada generación es aquella en que esa generación, ese grupo de hombres nacidos entre dos fechas-límite, da el tono en todos los campos de una cultura determinada. A la vez, esa generación no se ha constituído por el mero nacer sus integrantes en un grupo de años determinado, sino gracias a una experiencia histórica común, en que se plasma un "quehacer generacional" también común. Pero si la imagen de la generación se depura y se enriquece no por ello renuncia a la exactitud. Las generaciones no son ya un hecho biológico, sino un complejo hecho cultural; sin embargo siguen siendo unidades de longitud temporal constante y determinada, y como

tales las constituyentes elementales del tiempo histórico. ¿Esas dos pretensiones, la de superar el naturalismo y la de conservar la precisión, son compatibles? Parece que no: se ha hecho notar cómo la madurez se alcanza en distinta edad en las distintas clases, cómo —por lo tanto— no serán culturalmente contemporáneos todos los que lo son cronológicamente. Se ha hecho notar cómo la experiencia común que imprime su sello a una generación no es necesariamente atravesada por todos aquellos a quienes ha ocurrido nacer dentro de los límites cronológicos de esa generación. Y todavía, que el carácter limitado de esa experiencia pone a su vez límites en cada caso variables a la zona dentro de la cual puede establecerse legítimamente la existencia de una generación. Luego de haber así relativizado la noción misma de generación, que pasa a ser como el variable eco temporal que un determinado hecho histórico alcanza en un grupo de hombres también variable en cada caso, se suele agregar que, así entendida, la noción de generación puede aun rendir muy útiles servicios al historiador. Pero no se trata de ningún modo de eso, sino de algo más ambicioso: de captar la estructura objetiva del tiempo histórico, articulado en esas unidades últimas que son las generaciones. Así entendida —y así ha de entenderse si se busca en ella una solución para la crisis de la ciencia histórica— la teoría de las generaciones es todo menos un éxito.

En una búsqueda no menos ambiciosa parece ir resolviéndose ante nuestros ojos otra corriente historiográfica nacida con ambición más modesta, como investigación erudita de límites muy determinados. Se trata de la historia de precios. Investigaciones sobre los precios se han hecho desde muy antiguo; sólo la crisis de 1929, al sacudir la economía mundial, generalizó la curiosidad por esta disciplina; gracias a ella también se impuso totalmente la orientación hoy vigente en este campo: no ya historia de precios aislados, sino historia de movimientos de precios.

Movimientos de precios que no son sino el índice de un movimiento más amplio y general: el de toda la vida económica, el de toda la vida de una sociedad. Que en las curvas laboriosamente trazadas registrando los precios de mercuriales o polvorientos libros de gastos están registradas y medidas las pulsa-

ciones mismas de la vida del pasado, he aquí la fe que anima a los investigadores de precios. Una fe confirmada a menudo por la experiencia, pero previa a toda experiencia. Ese complejo movimiento de contracción y expansión que el movimiento de precios refleja tiende además a constituirse en sistema cerrado a todo influjo perturbador de su curso; de allí la necesidad de negar toda importancia a ciertos hechos irrepetibles, que transformarían radicalmente los datos mismos de esa historia. Hamilton, en su trabajo de *pioneer* sobre los precios españoles, puso el acento en la entrada súbita del metal americano, que había torcido por un siglo y medio el rumbo de los precios europeos. Sin duda, se apoyó para ello en una teoría cuantitativa de moneda y precio hoy arcaica, pero no es ésa la única razón para que hoy Carlo Cipolla hable, con irónico desdén, de la "línea Bodin-Hamilton", para que hoy se rehabilite a Malestroit, hasta ayer menospreciado por haber sostenido contra Bodin una explicación del alza de precios en la cual el metal del Nuevo Mundo no tenía parte alguna, para que sea mejor recibida la tentativa de Rostow de reconstruir la historia de la economía británica en el ochocientos sin tomar en cuenta las consecuencias del descubrimiento de oro en Australia y California. Son precisamente esos hechos irrepetibles, que Bodin y Hamilton incurrieron en la culpa de tomar en cuenta, los que obstinadamente se resisten a la ya apenas secreta ambición de los historiadores de la coyuntura económico-social: reflejar en su totalidad y complejidad las estructuras de las pasadas sociedades y economías y su dinámica mediante un sistema cerrado formado por elementos que durante todo el proceso permanecen constantes. He aquí, de nuevo, a la historia vista como una sucesión de pleamares y bajamares... El lenguaje matemático, la abundancia de representaciones cartesianas no deben, en efecto, engañar: tras de la historia de precios hay una pretensión comparable a la que daba sentido a la historia de ciclos culturales y a la historia según el método de las generaciones. Es de nuevo la pretensión, no ya de elaborar una estructura interpretativa de hechos que la realidad da inconexos, sino de captar la estructura misma de esa realidad, la estructura del tiempo histórico. Una tentativa no clausurada, que cuenta además con instrumentos de captación más finos y precisos que las anteriores.

Se construye así, sobre base económica, una imagen de la historia más rigurosamente determinista que la propuesta por el marxismo (y no es casual que frente a las construcciones de Postan, que reducen toda la evolución bajomedieval a una ciega oscilación entre los dos polos de economía natural y economía de mercado, sea el soviético Kosminsky quien reivindique para el hombre una cierta autonomía y una cierta capacidad creadora). Más rigurosamente determinista; pero su determinismo no es, estrictamente hablando, económico: la economía no es aquí el motor del cambio histórico, sino tan sólo uno de sus posibles índices. Es la vida toda del hombre sobre el planeta la que se afirma sometida a un férreo ritmo de ascensos y caídas. Si la historia de ciclos económico-sociales es la más capaz de recoger en su intacta complejidad los datos del pasado en los planos más variados, es a la vez en su núcleo la más decididamente naturalista de las que nuestro siglo ha ido elaborando. Su naturalismo no recuerda ni al positivista ni al ilustrado; nos acerca más bien al Renacimiento, a su desencantada sabiduría que no ignoraba que las cosas humanas o suben o bajan; sabiduría que resumía así, y a al vez privaba de sentido, a todo el torbellino de los hechos históricos. Pero la historia de ciclos económico-sociales es todavía la más sencillamente resignada a que la historia sea esa marejada brutal en que previamente la ha resuelto; la más sencillamente compasiva del destino humano, esa insensata aventura mil veces recomenzada. Situada más allá de la esperanza, esta forma de historiar se sitúa también más allá de la desesperación, en una más apacible aceptación de las cosas tal como vienen. ¿Sería excesivo ver en ella el eco en el campo historiográfico de una conciencia occidental que se ha instalado —ya para quedarse— en la crisis? La crisis no es ya la tormenta que se ha visto formar en un rincón del horizonte, es el paisaje todo en que el historiador está incluído, la compañía ya prevista para toda su vida. De allí un cambio de tono advertible apenas pasamos de Spengler o Toynbee a, por ejemplo, Labrousse: alcanzamos ahora un nuevo clima desmitizado, pero a la vez desprovisto de esas tensiones que se expresaban en una imagen mítica de la historia; el tránsito recuerda, guardadas las debidas distancias, el de Maquiavelo a Guicciardini: en Guicciardini se ha agotado el mito heroico de Roma, pero

también la fe en una aun no imposible regeneración de la humanidad caída que en ese mito se expresaba: queda tan sólo el contemplar con desesperada lucidez el curso de las cosas.

El curso de las cosas... Pero esa desesperada lucidez no es sino el trasunto de una fe nueva, sin duda del todo negativa; esa dura verdad de los hechos que el historiador de movimientos histórico-sociales contempla con sencilla resignación es también ella una mítica proyección sobre el pasado de una experiencia presente; tal como lo había sido esa dura verdad de la trágica vida solitaria de las culturas, frente a la cual Spengler había ensayado actitudes heroicas. Las oleadas de ciega vitalidad infinitamente recurrentes que las curvas de los historiadores registran son como la forma nueva y cuantificada de la vieja Fortuna, límite irracional puesto a las obras de la virtud humana; de nuevo nos encontramos aquí frente a un naturalismo cercano al renacentista. ¡Desdichado quien debe gobernar durante la fase descendente de la curva! El destino no es ya, como en el siglo XIX, la política; ahora es la economía, pero es siempre imperioso y tiránico... He aquí cómo, en unas cuantas curvas, se expresa la desazón de algunos historiadores ante una situación histórica que ni comprenden ni sabrían orientar. Se expresa acaso demasiado bien ¿esas curvas ascendentes y descendentes, imagen novecentista del viejo Hado, no son acaso creación arbitraria del historiador? Es posible que no lo sean; es notable en todo caso que a los historiadores de la coyuntura económico-social no interese demasiado averiguarlo: trazan sus curvas, las descomponen en movimientos cortos, largos y más largos, las logaritmizan y las rectifican, y tras de esas operaciones acaso no más legítimas que otras que igualmente podían haber emprendido, ven revelarse por fin las huellas de la ciega fortuna en el tiempo cambiante (también las hubieran hallado avanzando por otros caminos, pero en ese caso las huellas no hubiesen sido las mismas). Hablando en otros términos, hay en la historia de la coyuntura económico-social la misma no fundada pretensión de objetividad que estaba en la base de la historia de las culturas o de las generaciones.

Pretensión no fundada, y sin embargo aceptada por buena. No por todos, sin duda; y los más de los historiadores de hoy contemplan con cierto despego estas tentativas de ordenar de

otro modo el curso de los hechos; prefieren renunciar a todo orden inteligible, sea supuestamente recogido de la estructura misma del objeto histórico, sea deliberadamente impuesto por el historiador a su materia. Captar cada hecho, integrarlo con su propio sentido, agruparlo en forma en cada caso cambiante en limitadas estructuras que no aspiran a alcanzar ninguna cerrada totalidad: he aquí las tareas más modestas a que suelen limitar su horizonte historiadores cada vez más numerosos. Este fenomenismo absoluto, este atenerse a los puros datos sin intentar organizarlos compulsivamente, puede recordar la actitud erudita de un Ranke. Pero se halla alejado de ésta en muchos aspectos: no cree ya que las "cosas como efectivamente han ocurrido" proporcionen una real enseñanza; sabe que es preciso todavía referirlas a un sentido. Gracias a ello le es accesible una flexibilidad y una riqueza de contenidos de que carecía la vieja erudición. Pero esa operación de vincular a un dato con su sentido, operación enriquecedora del contenido espiritual de la historia, es a la vez infinitamente problemática; así la nueva erudición ha renunciado ya deliberadamente al *ubi consistam* que la que se reconocía en Ranke había hallado en las cosas tal como había ocurrido, esos datos elementales e irreductibles de la investigación histórica.

Negador de una estructura sistemático-objetiva de la historia, negador de la objetividad de los elementos mínimos con que la historia se construye, este fenomenismo niega aun validez a la aplicación de un criterio axiológico que permita ordenar el material histórico. En un horizonte histórico siempre cambiante, ve surgir constelaciones también infinitamente renovables de hechos cuya interpretación no tiene ninguna garantía de no ser arbitraria. No cree, en suma, tampoco en los "valores eternos", y no faltan los que hacen de esa incredulidad una culpa. Pero no es posible inventarse una fe, y sobre todo por esa su incredulidad revela esta corriente su vinculación con la crisis en la que ha nacido, de la que ha nacido.

El anterior examen no es, probablemente, reconfortante. Para poner límites exactos a su alcance sería preciso, me parece, tomar en cuenta que la actividad del historiador puede ser examinada desde dos diferentes puntos de vista: como obra de historia, como

historia rerum gestarum, y como hecho él mismo histórico, que se integra en un cierto proceso, como *res gestae*. Aquí se la ha encarado desde el segundo punto de vista; lo que puede haber en el examen de desazonador era quizá previsible de antemano: nacida de la crisis y en la crisis, la historiografía actual lleva en sí misma la marca de su origen. Pero ese origen no la invalida necesariamente: el historiador occidental, incluído en un universo sin futuro previsible, puede, si no es demasiado desconfiado y decide tomar por buenas ciertas declaraciones en exceso enfáticas, envidiar la fe sencilla con que su colega soviético contempla su propio futuro y el de la comunidad en que está incluído. Pero cuando ve a ese colega, personificado en este caso por el profesor Porshnev, superar el "mito de la grandeza" del siglo XVII francés, es decir, superar una imagen histórica que es muy exactamente la vigente hace ochenta años, en nombre de la vigente hace ciento treinta, y pedir un nuevo Augustin Thierry que vuelva a narrar las hazañas de un Jacques Bonhomme no incluído esta vez en el tercer estado sino en el cuarto, cuando ve todo eso pensará acaso que al cabo la amargura de pertenecer a un mundo en vilo entre la ruina total y una oscura y dismi-nuída supervivencia tiene consecuencias no siempre perjudiciales para su obra de historiador.

Cabría aun una observación que parece menos superficial. La conciencia de la crisis se tradujo en una serie de construcciones sistemáticas de fundamento muy endeble; sobre ese fundamento se ha construído buena parte de la obra historiográfica del siglo XX. ¿Es decir que el tiempo así empleado ha sido tiempo perdido? Tal la conclusión a la que llega Ortega examinando el influjo que la "penosa insistencia" de Rickert en diferenciar ciencia de leyes y ciencia de lo individual tuvo en los estudiosos de historia. La conclusión misma muestra cómo ese hombre agudísimo, tan curioso además de cosas históricas, no era en absoluto un historiador. Porque tampoco en historiografía se juzga al árbol por sus raíces sino por sus frutos. ¿Pero, precisamente, pueden desvincularse los frutos de las raíces? ¿O, para abandonar la metáfora evangélico-botánica, puede construirse una obra histórica que nos parece aun válida sobre una teoría histórica que nos parece insostenible? El testimonio de toda la historia de la historiografía nos dice que sí se puede; hay en la

labor histórica algo de indiferenciado e inarticulado, previo a cualquier teoría histórica en ella aplicada, y por lo tanto no comprometido por sus posibles derrumbes. "Los historiadores profesionales —observó también Ortega— se han limitado casi siempre a teñir vagamente sus obras con las incitaciones que de los filósofos les llegaban, pero dejando aquélla muy poco modificada en su fondo y sustancia. Este fondo y sustancia de los libros históricos sigue siendo el cronicón". La observación es válida, acaso más válida que el tono de cerrada censura con que es enunciada. Esa ambigüedad e indiferenciación de toda obra historiográfica, ese no siempre coherente someterse a los datos de una realidad compleja e inconexa, que hace que la obra de historia no sea estrictamente reductible a la teoría en que se apoya, no ha sido tomada en cuenta en las páginas que preceden. Sin duda de haberla tomado en consideración la imagen cortada por bruscos hiatos totales que se ha propuesto hubiese sido reemplazada por otra menos tormentosa; pero precisamente no hubiese habido en ella lugar para un examen de la historiografía occidental contemporánea como espejo y síntoma de la crisis en cuyo ámbito nace.

TULIO HALPERIN DONGHI

CRISIS Y RENACIMIENTO DE LA EDUCACION

I. *El clima de la crisis contemporánea y la educación.*

En el campo de la educación, tanto en la teoría como en la práctica, se ha producido un complejo dislocamiento que se manifiesta en primer término por una parcelación educativa: se educan sólo fragmentos del hombre, no la totalidad. Esto ha dado incremento a sistemas individualistas, intelectualistas y activistas de educación en sus formas disgregatorias y extremas. La reacción, sobre todo en el campo de la teoría y los fundamentos pedagógicos, mira hacia un retorno de la integración: de una integración amplia y profunda que convierta al proceso educativo en una influencia que penetre en la totalidad del ser, en su faz individual, social y espiritual. Es sabido que, como asegura Hartmann, el hombre es a la vez un ser físico, orgánico, psíquico y espiritual; y por otra parte, todo individuo integra una sociedad y toda sociedad sustenta una cultura de la cual aquel participa.

La educación no puede limitarse al mundo del intelecto. Hay que sobrepasar la pedagogía del saber con la pedagogía del ser, entendiendo a ésta como una integración unitaria y total en su faz subjetiva y objetiva. La educación se apoya siempre sobre la realidad del hombre y su aspiración. La integración subjetiva supone la consideración del ser individual tanto en su psicología profunda como en los aspectos intelectivo, afectivo y activo de la individualidad; y la integración objetiva significa el enlace del individuo con la comunidad histórico-espiritual. Ha dicho Dilthey: "Vida es la conexión eficiente entre el yo y su medio", y agrega: "Esta mutua relación entre la vida individual y el medio en el cual respira, sufre y actúa, es nuestra vida". Vivimos en relación con objetos materiales y espirituales y participamos activamente del mundo de las cosas, las personas, los bienes y los valores. Individuo, comunidad y cultura constituyen la complejidad y la unidad del hombre y de su educación. La ruptura de ese equilibrio e integración constituye uno de los signos de la crisis contemporánea.

La educación intelectualista, sobre todo la que se propone la simple transmisión de conocimientos con un carácter meramente verbal y memorista, se halla generalizada en la práctica, pero negada por la teoría y los fundamentos. Los esfuerzos renovadores y reconstructivos se encaminan hacia el renacimiento de una educación realista en el saber y en el deber correspondiente a una época crítica como es la que nos ha tocado vivir. Esto significa formar al hombre para su tiempo y en la conciencia del movimiento histórico que debe vivir. Educar no equivale simplemente a proveer de nociones sino a formar, humanizar, fomentar la realización de una estructura espiritual total en el hombre. Aunque la pedagogía no es filosofía lleva latente una filosofía de acuerdo a la cual vive el hombre, se desenvuelve, eleva y perfecciona. Ella le comunica el sentido de la vida, el valor del espíritu y la culminación ética. En modo alguno la educación puede intentar hacer del hombre un instrumento pasivo de una especial situación. La educación debe partir siempre de las posibilidades de cada uno y ofrecer a todos idénticas oportunidades de formación para trascender el plano de la naturaleza y la mera socialización. Va más lejos: hacia la formación de la persona humana. En tal sentido la educación es un humanismo, esfuerzo orgánico y consciente por exaltar en el hombre los valores humanos.

La educación tradicional está en crisis en cuanto revela un olvido de los valores fundamentales y fomenta un cultivo de poderes que disgregan la personalidad, quiebran su unidad. El predominio técnico-profesional de nuestra época ha desembocado en un tipo humano sin formación cultural, en quien prevalecen las aptitudes para el dominio de la naturaleza mucho más que la dirección de su propio ser de acuerdo con valores espirituales. Karl Jaspers sostiene que vivimos una "edad técnica", cuya característica más saliente es la del "vacío espiritual". Este vacío en el que estamos sumidos se manifiesta, en primer término, por el conocido fenómeno del poderío de las masas, gran estructura cuantitativa y de pasividad instrumental. Hecho que ha determinado un ahogamiento del individuo en la masa, una pérdida de los valores humanos esenciales, una creciente impotencia y renuncia de la persona; la lucha contemporánea por lo económico, el gran desarrollo del industrialismo, han acelerado el pro-

ceso de deshumanización. Esto no significa que se huya de la educación, sino todo lo contrario, se acude a ella, no en procura de valores y principios normativos sino de saber y poder de dominio y utilidad.

Hoy se hace difícil realizar el mundo de la propia persona porque el hombre se encuentra circundado por acontecimientos imperiosos o por nuevas potencias típicas de la civilización material —el duro mundo de la técnica, la economía con sus grandes formas, la vida gregaria del hombre masa, el Estado fuerte, las férreas organizaciones gremiales, los medios de acción violenta, etc.— que han determinado nuevas expresiones y exigencias en las que aparece una frecuente ausencia del espíritu, del yo, y por consiguiente, de toda responsabilidad. En cambio, se imponen formas de vida en las que se percibe una liberación del yo y que Thomas Mann caracterizó como la "embriaguez colectivista" en la que el hombre vive la "vacación perpetua de sí mismo". Mientras el hombre se enriquecía por la ciencia y la técnica llevadas al campo del industrialismo y el maquinismo, se empobrecía moralmente: una educación más instrumental que formativa favoreció lo que Ortega y Gasset denominó el "destronamiento del espíritu", fenómeno que generó una verdadera subversión de valores. Cosas que el siglo pasado no hubiera admitido, hoy acontecen: el insulto a la inteligencia, la substitución de la verdad por mitos, el renegar de los valores éticos en favor de lo útil o el provecho. En una palabra, se ha desatado una anarquía valorativa que conduce a esta subversión: lo técnico-material sobre lo ético-metafísico. Max Scheler ha denunciado esta subversión: "No hay ningún punto en que los inteligentes y bien intencionados de nuestro tiempo estén más unánimes que en éste: el desarrollo de la civilización moderna, las cosas del hombre, la máquina de la vida, la naturaleza que el hombre quiso dominar e intentó reducir a mecanismo, se han hecho *dueñas* y *señoras* del hombre; que las "cosas" se han hecho cada vez más listas y vigorosas, cada vez más bellas y grandiosas y, en cambio, el hombre, que las creó, se ha hecho cada vez más pequeño e insignificante, cada vez más rueda de su propia máquina".[1]

[1] SCHELER, MAX, *El resentimiento de la moral*, Edición Revista de Occidente, Madrid, 1927.

La influencia del capitalismo y la creciente implantación de la máquina determinó una substancial transformación económica por el auge del industrialismo: trajo rápidos cambios sociales con el aumento de volumen de la clase trabajadora y su organización conforme a doctrinas socialistas e intervencionistas. Acrecentóse la necesidad de técnicos expertos y sobrevinieron nuevas formas de relaciones: en lugar de comunidades espontáneas, alentadas por un intenso calor humano, surgieron pseudointegraciones que se producen mecánicamente. Los hombres se unen más que por sentimientos por lazos de intereses y competencias y por organización, diversión y educación de masa. Las ciudades absorben el campo, por la gran industrialización y comercialización. Sobreviene la decadencia de los pueblos pequeños y un aniquilamiento de la vida rural. También el debilitamiento de la familia, con la creciente pérdida de su poder formativo.

La formación integral del hombre y su elevación a la categoría de persona perdió mucho terreno en este siglo con esos y otros cambios sociales y económicos. La vida determinó un proceso de uniformidad, favorecido por los grandes amontonamientos en el trabajo, las concentraciones industriales y aglomeraciones políticas. Sirvieron de atmósfera y fuerza para la unificación psicológica, la nivelación y el "moldeamiento", la masificación, el adocenamiento y la regimentación integral. Con tan poderosas influencias desaparecen las diferencias y se anulan los individuos. Predomina la actuación automática por sugestión que gravita sobre pueblos y naciones, configura unidades o estructuras, casi siempre a impulsos de la intervención política. Signo de la crisis es la tendencia hoy dominante a la confusión e identificación de lo diverso. Se pierde el derecho a la singularidad, a la peculiaridad, y en la educación a la personalidad que equivale al derecho a la independencia, al juicio propio y a la conciencia autónoma. Todo se debilita. La educación se convierte preferentemente en un aumento de conocimientos y de aplicaciones técnicas.

En el clima de la crisis adquiere gran auge la tendencia a la uniformidad, para lo cual es un gran instrumento la propaganda. Todo ello produce un retiro del intelectual y un predominio del hombre de acción. Paralelamente surge el utilitarismo

y el pragmatismo en sus formas más groseras, el dinamismo sin doctrina y el conflicto entre la moral individualista y las ideologías en lucha, rigidez ética en grupos selectos y complacencia en los demás con ausencia de normas severas, exaltación de lo irracional, de los historicismos y relativismos excluyentes.

Como es fácil de advertir, en el panorama del mundo en crisis hay algo rebajado y algo que tiende a afirmarse. Lo que más se nota es la ausencia del espíritu. "Interregno espiritual" ha denominado Röpke a este período al que califica de "época terrible y acéfala". Miramos la crisis como una profunda destrucción que es, a la vez, preparación de la futura construcción. Sentimos que vacila el suelo que pisamos, la concepción de la vida y los sentimientos que nos sirven de firme apoyo. Algunos pensadores han señalado este fenómeno como una "brusca caída desde la arrogante cumbre sobre la que el siglo XIX —con excepción de algunos profetas clarividentes— se sintiera tan seguro" [2]. La humanidad de nuestra época revela signos inequívocos de incertidumbre, perplejidad, angustia y depresión ante el agotamiento de los valores tradicionales y la confusa aparición de nuevos valores. Los antiguos principios y autoridades han sido substituídos por un orden provisional. La crisis que, fundamentalmente, es un cambio, una mudanza, se ha vuelto fenómeno constitutivo de nuestra época.

II. *Planteos educativos para una época de crisis.*

Ante la profunda crisis, especialmente la de orden espiritual, que se traduce en cambios de la cultura y el hombre, a la escuela le corresponden deberes indeclinables y nacen nuevas responsabilidades para los educadores.

Como un reflejo de la crisis económica, social y cultural se percibe un cambio de principios educativos. Hay en la actualidad ausencia de un principio filosófico fundamental en el campo de la teoría y práctica pedagógica, y en su lugar predomina una multitud de ideales y fines. No se sabe con certeza qué es una buena educación: si la que prepara destrezas útiles, la que forma personalidades con libertad o la que capacita para los rápidos

[2] RÖPKE, WILHELM, *La crisis social de nuestra época*, Edición Revista de Occidente, Madrid, 1947.

cambios de la sociedad actual. Hay que pensar y realizar la educación para una época en que luchan, por un lado, la libertad del hombre, y por otro, poderes aniquiladores. Esta educación no puede prescindir del saber, no meramente abstracto, sino de un saber que se convierte en vida, en conciencia de la presente situación y en aspiración a la libertad en medio de las diversas circunstancias histórico-espirituales en que se debe vivir. Las situaciones obligan a determinados condicionamientos que el hombre no puede eludir. Por eso la educación del hombre libre se realiza pensando siempre en una concreta situación histórico-social de la que es participante. No se salva la autonomía de la personalidad absteniéndose de hacer análisis de la situación social y del condicionamiento histórico. Por el contrario, si el hombre llega a esa conciencia se encontrará en condiciones de elegir y decidirse con acierto.

El trabajo educativo debe adoptar una actitud científico-sociológica que le permita enfrentar los ásperos hechos del presente, esclarecer su significado y dirección y sentar las bases concretas para nuestra existencia. No puede darse por terminada la segunda enseñanza y mucho menos los estudios universitarios si el joven se retira de las aulas con incapacidad para comprender lo que está ocurriendo. Apoyado sobre esa comprensión puede el hombre considerarse formado o en condiciones de seguir autoformándose, tan indispensable en una época de cambios urgentes y profundos. Para vivir en el seno de la crisis, con sus fluctuaciones inesperadas es necesario educar en el hombre la voluntad autoformativa para que sea persistente, perdurable. La Asamblea Nacional de Educadores de Estados Unidos de Norteamérica, hace más de diez años, declaró: "Todo ciudadano de un país libre tiene el deber de continuar educándose mientras viva. La nación se mantendrá libre siempre que los ciudadanos que la integran conserven el deseo de aprender".

Los fines educativos no se comprenden fuera de las situaciones de orden social a las que debe hacerse frente. La educación, sin perder de vista el principio de la individualidad que obliga a desenvolver las posibilidades de cada uno y a preparar sobre esa base la personalidad, no puede prescindir del principio de comunidad porque la formación del individuo se realiza con referencia ineludible a lo social y cultural. Unicamente por este

camino se llega a la personalidad que se expresa siempre por la independencia de sí mismo y la solidaridad con los demás. Lo social es inseparable de lo individual, constituye una unidad, una estructura dual, en cuanto el individuo se forma en numerosas integraciones. No se llega a la libre personalidad si falta en el hombre la comprensión para lo social-histórico. Dice Karl Mannheim: "Hoy sabemos que la ceguera para lo social lejos de ser una virtud es más bien un modo caduco de mirar a la realidad, y que no se sirve ni a la causa de la libertad, ni a la idea de la personalidad si se es ciego para la significación de los factores ambientales" [3].

Debe reinar estrecha relación entre la estructura social y la estructura de la enseñanza. Esta no puede estar al margen de la vida. La inadaptación es peligrosa. En los fundamentos de *El proyecto de reforma de la enseñanza en Francia*, de 1944, se afirma: "Esta inadaptación de la enseñanza al presente estado de la sociedad tiene como característica la ausencia o insuficiencia de contactos entre la escuela en todos sus grados y la vida. Los estudios primarios, secundarios, superiores, están a menudo al margen de la realidad. La escuela semeja un medio cerrado, impermeable a las experiencias del mundo. El divorcio entre la enseñanza escolar y la vida se acentúa por la permanencia de nuestras instituciones escolares en el seno de una sociedad en vías de una evolución acelerada. Este divorcio despoja a la enseñanza de su carácter educativo. Se hace necesaria una reforma que remedie urgentemente esta carencia de la enseñanza en la educación del productor y del ciudadano, que le permita dar a todos una formación cívica, social y humana".

La educación debe erigirse en un principio y un medio capaz de cooperar en la aceptación de la crisis y su superación. Para ello hay que plantear los problemas educativos sobre bases que aseguren la estabilidad formativa. Lo más importante es volver a la fe en el hombre. No se concibe la educación, ni la tarea de los educadores, sin el aliento de esa fe. A la deshumanización imperante hay que oponerle un nuevo ímpetu humanista. Pero un humanismo integral, que abarque la totalidad, el

[3] MANNHEIM, KARL, *Diagnóstico de Nuestro Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

ser todo del hombre. Sería hoy inadmisible una educación que fomentase, sin advertirlo, poderes aniquiladores que socaven la civilización y anulen lo humano. Frente al implacable desenvolvimiento del poderío técnico, colectivo y estatal que amenaza continuamente al hombre, la educación no puede desenvolver lo negativo, sino sus elevadas tendencias de humanidad: la responsabilidad, la convivencia y la creación. Para que el hombre se recobre del pesimismo que el mundo contemporáneo provoca hay que dar nueva vida a ciertas antinomias educativas. En primer lugar, a la de la educación general y la educación especial, considerando sus términos no como especies contrapuestas sino como aspectos inseparables y concurrentes de la estructura total que contituye la formación humana. A la mayor exigencia de especialización reclamada por la sociedad contemporánea hay que oponerle, por ineludible necesidad de integración, mayor cultura.

Nuestra época de crisis requiere una vigorosa educación social que no signifique la negación del individuo, sino la formación de un hombre cada vez más ligado a instancias sobreindividuales, pero más afirmado como yo responsable, como personalidad. Hay que mirar hacia una reconstrucción educativa que vivifique principios antiguos renovándolos con savia contemporánea, que haga que el hombre se sienta como un individuo socializado y elevado por la cultura a la categoría de personalidad. Esta educación aparta de la idea del individuo anárquico tanto como del hombre masa. Ni aislamiento ni gregarismo humano en la educación, sino elevación hacia el ideal de persona integrada y abierta al mundo y al tiempo. Hay que tender hacia la libertad en continuo juego con las relaciones sociales y en contacto con los valores, para que sea libertad en la norma que es la que forma al hombre capacitándolo para la convivencia y la solidaridad. La educación para una época de crisis significa también la preparación para la superación de la misma, para un renacimiento del hombre despertándosele el espíritu de realidad, de generalización y de creación. Armado de estos poderes se encaminará libre, autónomamente, a superar los obstáculos que crea el cambio, no oponiéndose a ello sino haciendo de él la base del progreso y perfeccionamiento individual y social.

Constituyen signos exteriores de la crisis en el campo educativo, entre otros, los siguientes cambios que se operan en la

marcha de la enseñanza pública: aumento de la población escolar porque toda la clase media y gran parte del proletariado se encaminan a los diversos grados y ramas de la enseñanza; desordenada expansión del sistema educativo como consecuencia del acrecentamiento antedicho; intensificación de los ensayos didácticos y experimentaciones pedagógicas a fin de encontrar medios educativos de gran eficacia; más entusiasmo por los medios que por los fines pedagógicos; excesivas facilidades, no oportunidades, con atenuación del rigor y las exigencias, lo que conduce a un acortamiento de los estudios y a una falta de solidez en la formación; urgencia desmesurada por la graduación y aligeramiento de las materias de integración en supuesto beneficio de la especialidad; y, sobre todo, inseguridad en materia de filosofía de la educación, tal como se ha insistido en el curso de estas páginas.

Superar la crisis y encaminarse hacia el renacimiento de la educación significa dar mayor énfasis y vigencia a los principios y calidades que a los medios y cantidades. La masa debe educarse para rebajar su apariencia cuantitativa y aumentar su valor cualitativo, sobre todo en un país democrático donde tiene que convertirse en comunidad orgánica y consciente para el cumplimiento de sus deberes y responsabilidades. El renacimiento de la educación contemporánea debe comenzar por un ajuste de las situaciones pedagógicas en relación con los derechos y obligaciones de la personalidad y las demandas de la sociedad y la cultura. Esto obliga a una nueva determinación de fines e ideales y a un nuevo planeamiento de su organización.

JUAN MANTOVANI

NOTAS SOBRE LA CRISIS EN OCCIDENTE Y AMERICA LATINA

El título inicial exige precisar dos conceptos cuya vigencia actual es innegable; ellos son el de *crisis* y el de *occidente*. En diverso grado, ambos han ocupado la atención de muchos en el pensamiento de los últimos años.

Sin embargo, esto no significa que se haya alcanzado su precisión formal ni su precisión conceptual. No se ha logrado acuerdo sobre cuál es el ámbito en que se produce la crisis de la cultura occidental porque esos mismos conceptos carecen de la necesaria determinación. A pesar de lo mucho que se ha dicho sobre ellos, todavía estamos en la etapa de definir su contenido. Por eso no sabemos aun cómo incide dicha crisis en los problemas que afectan a América Latina.

Como uno de los síntomas positivos del avance en la comprensión de este asunto, podemos anotar que los no muy lejanos profetas de la decadencia de la cultura ya no encuentran eco tan favorable como hasta hace pocos años, lo cual ha permitido aquilatar ciertas teorías sistematizadas y atrayentes. Se hace general la idea de que la crisis que vivimos no es de decadencia sino de transformación y ya no es tan fácil confundir los síntomas agónicos de una cultura con el anuncio de lo que será un mundo nuevo, aunque resulte riesgoso todo vaticinio sobre sus características.

El elemento occidental de nuestra cultura, como su nota más saliente, es mucho más difícil de precisar. Basta una somera revisión de los conceptos sobre originalidad de las culturas, contactos entre ellas y ritmo de los mismos, para reconocer que no ha habido en la historia ninguna cultura completamente original y libre de influencias, a pesar de las interpretaciones extremas de ciertas concepciones pluralistas.

Respecto a la entraña misma de la idea de occidente, debemos tener en cuenta su relatividad, lo que no permite otra cosa que mantenerla como esquema de trabajo. Surgió en la Antigüe-

dad con referencia a un ámbito geográfico opuesto al de un "oriente". Fue evolucionando y admitió caracterizaciones que le hacían más extenso o más complejo. Durante un tiempo se usó para explicar la obra expansionista de aquellos países que volcaban capitales, técnicas y hombres en esa vasta cruzada que también se ha denominado la "europeización del mundo". Su frontera se extendió hasta englobar los Estados Unidos y otros territorios americanos. Hoy subsiste fundamentalmente por dos motivos: el menos lícito es el de la tradición, el segundo es el deseo de defender ciertas peculiaridades de esta cultura que se consideran amenazadas por peligros que, lo adelantamos, no son ni ajenos ni exteriores a su propio ámbito.

Para definir la cultura occidental, recurriendo a otro elemento que esa tan elástica ubicación geográfica, se han invocado diversas singularidades. Así, se habla de cultura cristiana, teniendo en cuenta la actitud espiritual dominante; o del hombre blanco, si se acepta aunque sea relativamente el elemento étnico; o de cultura burguesa, si se atiende a la estructura social.

Del mismo modo que cuando hablamos del concepto de crisis, insistiremos aquí en las precauciones que se deben tomar en el manejo de un término para el que caben múltiples interpretaciones. En primer lugar, hay que empezar por prescindir del elemento geográfico como medio determinante para localizar áreas y fronteras de culturas. En segundo lugar, se debe considerar la compleja estructura del mundo actual y el papel de la técnica en la alteración de los contactos de culturas y en el ritmo creciente de los mismos. En tercer lugar, y sobre todo, reconocer la marcada tendencia hacia la universalización de la cultura.

En relación a los vicios de la localización geográfica de la cultura contemporánea, habría un método eficaz para mostrar a los que aún hoy quieren volver a erigir fronteras espaciales para la misma o pretenden reivindicar una cultura nacionalista y autárquica, y ese método consiste en enumerar algunas de las influencias exteriores que han contribuido al desarrollo de lo europeooccidental: sus orígenes asiáticoafricanos, los elementos orientales de la religión cristiana y del arte cristiano, la herencia árabe o judaica, inventos tales como la pólvora y la brújula, productos como el tabaco y el maíz, métodos como los de Ford o

Taylor, etc. Es decir, bastaría con examinar atentamente eso que se denomina cultura occidental en sus orígenes, su desarrollo, su expansión e integración progresiva en un mundo cada vez más amplio para comprobar que este esquema de trabajo no puede transformarse en un núcleo inconmovible y excluyente.

La revisión debe abarcar también el ritmo y las formas de contacto de culturas en el mundo de hoy. La mayor novedad consiste en su ritmo acelerado: en vez de milenios de lenta evolución, bastarán pocas generaciones para que una familia hindú pase del régimen de castas al de la occidentalización y los estudios en Cambridge, para que surjan finalmente políticos tan hábiles como independientes; o para que una familia negra salte de la edad de la piedra al mundo industrial más avanzado, o para que una familia coreana cambie sus primitivos instrumentos de cultivo por las más modernas armas de procedencia rusa o norteamericana. Este ritmo creciente será la mejor garantía para la vitalidad de la cultura. Northrop ha sostenido que el intelectualismo de la civilización occidental destruyó la facultad de crear valores estéticos al abolir la espontaneidad y la ingenuidad en la expresión de los datos subconscientes del alma. Efectivamente, una de las reacciones contra la producción en serie y la elaboración de una cultura de masas (lecturas digeridas, revistas de gran público, cine industrial, etc.), consistirá en el interés creciente por los pueblos primitivos.

Finalmente, una de las consecuencias de la expansión de occidente había sido la creación de la antinomia "occidente-resto del mundo", en la que no se necesita señalar cual de los dos términos aparecía como más importante. Asistimos al momento en que la antinomia tiende a resolverse por la jerarquización del segundo término, al amparo de las armas ideológicas que le proporcionó la cultura occidental y que defenderán sus propios intereses, lo cual significa en los hechos la universalización de la cultura. Lo que en principio había tendido a mantener los privilegios de unos grupos sociales sobre otros, y de ciertas zonas sobre el resto de la tierra, suministró los recursos para combatir esa situación. Por eso es que hay error y anacronismo en querer perpetuar aquella antinomia. Se equivocan los que quieren defender de peligros exteriores los valores de la cultura occidental, ya que los mayores males que hoy la afectan han nacido en

su propio seno: masificación, estandarización, totalitarismo, esclerosamiento o academismo. También se equivocan los que quieren rechazar a la vez lo bueno y lo malo de esta expansión unificadora: no se puede marchar hacia atrás en el camino de la historia, ni cobrar en rencores de hoy deudas del pasado; la abolición del privilegio y de la injusticia posible no debe implicar el renunciamiento a los múltiples beneficios que con ellos venían entremezclados. Tampoco aciertan los que creen que la originalidad y pureza son signos de superioridad de una cultura, introduciendo el complejo del mestizaje. Los síntomas de ciertas reacciones antioccidentales son los mismos que Occidente conoció en diversas etapas de su evolución: indiferencia y pereza frente a sistemas de trabajo en beneficio de otros, bandidismo como medio vital del inadaptado social, terrorismo como método político donde no hay vías legales eficaces, nacionalismo como consigna de liberación social y anti-intelectualismo frente a intelectuales que ignoran ciertas duras realidades o se hacen cómplices de ellas.

Los conceptos anteriores nos ayudarán a entender las proyecciones de la crisis en el mundo iberoamericano, en sus rasgos comunes con occidente y en aquellos que le son propios. La misma idea de crisis coincidió con el abandono de la creencia optimista en el progreso que caracterizó al siglo pasado, por la conjución de las guerras mundiales, los conflictos sociales, la crisis del estado liberal, el debilitamiento del raciocinio, la inferiorización del gusto y el impacto de la técnica. Encontraba ambiente favorable en aquellos países de Europa occidental más afectados por esos conflictos, y en minorías intelectuales del resto del mundo. No llegará al norteamericano medio, por ejemplo, que mantendrá su optimismo, ni a las regiones de Asia y de Africa que adquirieron conciencia de sus posibilidades en contacto con la cultura occidental.

América Latina presenta una doble faz. Por un lado un medio urbano occidentalizado donde es lícito establecer correspondencias, y por otro una amarga realidad, principalmente rural, que no se encuentra en las versiones oficiales propaladas por sus propios gobernantes, dictatoriales o semi-democráticos en su abrumadora mayoría.

El desconocimiento casi completo de la realidad hispanoamericana será una de las caraterísticas más acentuadas de la actitud intelectual de nuestro medio. Aunque desde el siglo pasado se viene hablando de democracia, respeto a la ley y a la constitución, libertad de prensa, esos términos no se encuentran realizados sino muy excepcionalmente. La política se ha transformado en un medio de vida, y la corrupción da lugar al nacimiento de grandes fortunas. El interés personal viene acompañado casi siempre de la falta de visión de los dirigentes, demasiado ligados a las oligarquías locales y a intereses extranjeros, siendo incapaces de planificar por plazos largos, de solucionar los problemas económicos y sociales más candentes. La concepción oligárquica del poder exige beneficiarse con el mismo. La burocracia resulta tan numerosa como lenta e ineficaz. El fragmentarismo político, la existencia de un poder militar desmesurado, los intereses financieros internacionales y una desacertada tutela de los Estados Unidos han comprometido las posibilidades de arreglar ese orden de cosas.

La población, de composición étnica y lingüística muy diversa, comprende de una gran masa rural, india, negra o mestiza en su mayoría, cuyo nivel de vida es bajísimo, y núcleos urbanos de procedencia europea, más numerosos en las regiones templadas. En Argentina, sur del Brasil, Uruguay, Costa Rica y Chile habrá ciertas diferencias en favor de estos últimos.

El crecimiento urbano es muy rápido, no está de acuerdo con la evolución del resto de cada país y se hace a sus expensas. El medio rural, latifundista y monocultivador, tradicional y atrasado, se mantendrá sin mayor evolución.

Las terribles dificultades de las comunicaciones interiores, la falta de capitales y de conocimientos técnicos, dejan a estas regiones a merced del estímulo exterior, que no es precisamente mesiánico ni desinteresado. La explotación de ciertas riquezas se ha hecho apresuradamente y en perpuicio del medio. Otras han quedado sin explotar por falta de capitales y técnicos para hacerlo.

La cultura hispanoamericana ha sido el resultado de variados aportes: indígenas, ibéricos, africanos, anglofranceses, norteamericanos. En grado menor, habría que considerar la influencia polinesia, china, hindú, japonesa, judía, germana, libanesa,

etc. Las numerosas transculturaciones se traducen en la constitución de un mosaico cultural en el que se destaca el particularismo de las masas rurales, ciertos rasgos comunes de las nacientes masas urbanas y la tendencia de las oligarquía a constituir *élites* que importan y copian los modos de vida de los países más civilizados.

Desde la conquista, los cordones umbilicales que nutrían la cultura de este continente quedaron fuera del territorio. Ese carácter se acentuó por la europeización que el industrialismo y la mejora de las comunicaciones produjo en la segunda mitad del siglo XIX.

En su mayoría, los intelectuales no son originales ni rebeldes, y buscan demasiado el calor oficial con sus regalías y prebendas, cuando no escapan de las realidades del medio por la nostalgia europeísta. Cuesta entender que, si la universalización de la cultura se hizo notoria e integral para aquellos elementos en los que no cuenta el medio (principios científicos o tecnológicos, tendencias religiosas, artísticas o filosóficas muy elaboradas, por ejemplo), no podía afectar del mismo modo a aquellos otros elementos de cultura sobre los que influye la realidad circundante (corrientes de opinión, manifestaciones políticas, arte popular, etc.).

Podrá parecer demasiado sombrío el panorama que describimos, pero no hemos querido descartar del mismo ninguno de los elementos más auténticos que muestran a la vez la faz occidental y la faz colonial de nuestra cultura. Los síntomas de la crisis de occidente no pueden interesar a las masas rurales en perpetuo subconsumo, sino de manera indirecta, pero afectarán fundamentalmente al medio urbano de los países que recibieron mayor cantidad de emigrantes europeos. Allí se advierte claramente el predominio de la propaganda y la publicidad, de la estandarización de los elementos de una cultura popular y de la influencia del cine y la radio; frente a todo esto, la actitud inconformista de elementos de vanguardia. Es natural que la faz occidental de nuestra cultura haga ver la crisis con ojos europeos; de Europa viene la principal producción bibliográfica, que se ha de leer en su idioma original o traducida (téngase en cuenta los porcentajes de traducciones en las principales editoriales latinoamericanas), de allí la producción artística más notoria (y la caracterización de los estilos).

Es natural también que la faz colonial o semicolonial de nuestra cultura participe a veces de las reacciones antioccidentales mencionadas al comienzo. Si la europeización se había hecho en beneficio de Europa y de las oligarquías locales, la lucha contra la misma podía encontrar ambiente favorable. El odio al gringo, el desprecio al intelectual y a "su" civilización, las simbólicas consignas de ciertas rebeliones o campañas demagógicas ("pies descalzos", "sin corbatas", "descamisados", "contra los galerudos", "mate sí, whisky no", etc.), muestran ciertas formas irracionales de canalizar el disconformismo contra los signos más externos de la europeización.

El dilema trágico de América Latina deriva de esta orientación dual, que aleja de la realidad a unos y produce una reacción irracional y chauvinista en otros. El mestizaje cultural podría resultar un excelente terreno para estudiar esta nueva experiencia de la universalización de la cultura, pero se le rehuye porque no es ejemplo suficientemente puro de civilización occidental ni lo es tampoco de mundo colonial. A su vez, cuando la especulación intelectual se dirige a los problemas más complejos, la mejor información exterior hace penoso el cotejo con los pobres elementos locales, que son abandonados poco a poco, y cuando se examina la realidad americana, resulta difícil ajustarla a esquemas tan complejos y métodos tan elaborados como los del pensamiento occidental.

De la misma idea de crisis de occidente podemos llegar a una conclusión. Una cultura entra en crisis por la falta de actualidad de los principios que la formaron ante nuevas condiciones de la realidad. En este caso, los viejos moldes no resuelven satisfactoriamente la incorporación repentina de masas, internas o externas a su área original, ni defienden al hombre de los percances que ocasiona el uso irracional e inhumano de la técnica: este es también nuestro problema.

GUSTAVO BEYHAUT

LA CRISIS CONTEMPORANEA Y EL ESPIRITU EN EL TESTIMONIO DE DOS POETAS: T. S. ELIOT Y PAUL VALERY

Zénon! Cruel Zénon! Zénon d'Élée!
M'as-tu percé de cette flèche ailée
Qui vibre, vole, et qui ne vole pas!

PAUL VALÉRY, Le cimetière marin.

"LA oscilación del navío ha sido tan intensa que hasta las lámparas mejor sostenidas finalmente se han volcado". Con estas palabras, a principios de 1919, Paul Valéry destacaba en su primera carta sobre *La crise de l'esprit* el efecto hondo e inquietante de la conmoción que había hecho al hombre europeo consciente de un cambio amenazador cuyas ulteriores consecuencias no podían preverse ni controlarse. Con la concertación del armisticio, la fase específicamente bélica de esta conmoción parecía terminada o, por lo menos, había entrado en un paréntesis de atemperada virulencia; en cambio, el desasosiego económico era "visible en toda su fuerza", con su nefasta influencia desintegradora, y tal como Keynes señalaría autorizadamente a fines de ese mismo año, al concluir su examen de las "consecuencias económicas de la paz", el panorama del futuro se ensombrecía con la confusión existente sobre lo que pudiera perdurar o derrumbarse y con el desconcierto suscitado por la evidente incertidumbre acerca del camino que era menester seguir para superar los infortunios que se cernían sobre la ya maltrecha sociedad europea [1]. Pero la desazón era de índole más general

[1] "Mientras escribo, las llamas de la revolución bolchevique parecen haberse extinguido, al menos por el momento, y los países de la Europa central y oriental permanecen en una espantosa modorra. La cosecha recientemente recogida aleja la amenaza de las peores privaciones, y en París ha sido proclamada la paz. Pero el invierno se aproxima. Los hombres no tendrán dónde volverse o con qué alimentar las ilusiones. Poco combustible habrá para moderar los rigores de la estación o para reconfortar los cuerpos hambrientos de quienes habitan las ciudades. Pero ¿quiénes pueden decir cuánto ha de perdurar o en cuál dirección los hombres han de tratar finalmente de escapar a sus infortunios?" (KEYNES, JOHN MAYNARD, *The economic consequences of peace*, London, 1919, pág. 235).

y tenía raíces más hondas de lo que apresuradamente podría juzgarse por la mención de acontecimientos de por sí tan penosos como eran la guerra reciente y la perspectiva del caos económico. Estos sucesos formaban parte —no viene al caso si como causas o como consecuencias— de un fenómeno que aquejaba al hombre de manera integral, ya como individuo ya como integrante de una colectividad. Es a este fenómeno al que con tanto acierto y concresión Valéry denominaba "la crisis del espíritu", esa "crisis intelectual más sutil, que por su propia naturaleza adquiere apariencias más engañosas, puesto que se desenvuelve en el reino mismo de la simulación". Sucedía que el pasado inmediato —hecatombe que para Europa había sido "mundial"— había puesto al "paciente" —el hombre occidental— en un estado propicio para el desconcierto, en tanto que el porvenir se presentaba inseguro, sin que fuera posible especular con la menor certeza acerca de lo que el mañana depararía. Nadie estaba en condiciones de indicar qué estaría "muerto o vivo en filosofía, literatura o estética" al día siguiente. El dinamismo creador que alienta en el hombre —el Espíritu— y el acopio y manantial de esa obra creada por el hombre —la Cultura— hallábanse afectados por una crisis que parecía amenazar el destino inmediato de Occidente. "Nosotras, las civilizaciones —escribía Valéry—, sabemos ahora que somos mortales. Habíamos oído hablar de mundos completamente desaparecidos, de imperios que se habían hundido con todos sus hombres y todas sus creaciones". Sin embargo —agrega—, "esos naufragios, al fin y al cabo, no eran asunto nuestro". Pero poco después de concluir la guerra que había asolado el corazón del continente europeo, en el primaveral abril en que esa primera carta sobre "la crisis del espíritu" aparecía en *The Athenaeum* de Londres, Valéry anunciaba que la perspectiva intelectual había sufrido un cambio que la trastornaba por completo: también esos bellos nombres que habían parecido sólidos y duraderos —"Francia, Inglaterra, Rusia"— se volvían frágiles y perecederos. Ahora, los hombres veían "que el abismo de la historia es suficiente para contener al mundo entero". "Las circunstancias que podrían hacer que las obras de Keats y de Baudelaire se reunieran con las de Menandro" —acaso en estado tan fragmentario como las de este último— ya no

eran "totalmente inconcebibles": estaban a diario "en los periódicos".

La incesante actividad del espíritu, "armado con todas sus preguntas inagotables", redoblóse, acuciada por la necesidad de responder de algún modo a la creciente angustia engendrada por el amenazante caos que a corto o largo plazo podría desencadenarse en los meses próximos o madurar en forma paulatina en el curso de las siguientes generaciones. Las preguntas que el espíritu formulaba eran todas de una índole afín: ¿cuál era la causa de la angustia presente? ¿cuál destino le estaba reservado a Europa al cabo de la crisis? ¿cuál senda podría conducir al reencuentro y la estabilidad? Por paradójico que resulte, la amenaza de una anulación del espíritu creador fué un incentivo que por el momento renovó y dió nuevos bríos a la actividad creadora; la agitación intelectual alentó el desarrollo de múltiples corrientes del pensamiento, pues las ideas germinaron en una ansiosa exploración de formas y concepciones originales que reflejaran la nueva inquietud o que anunciaran la perspectiva de una nueva serenidad. Latente desde años antes de la guerra y manifiesta en el período que siguió de inmediato a la conflagración, la experimentación artística que anunció al mundo un cambio profundo en la sensibilidad estética occidental acaso sólo pueda explicarse en función de esta crisis general del espíritu y de la cultura europeos. Las nuevas orientaciones formales señaladas por la obra imaginativa de los artistas más singulares que surgieron en la primera mitad del siglo XX con frecuencia parecen relacionadas de un modo u otro con la conmoción intelectual y la crisis cultural que impregnaban el ambiente coetáneo.

Amplia es la variedad de concepciones que el espíritu forjó en su propósito de aquietar el desasosiego propio o de darle una respuesta. En cierto modo, es posible obtener una imagen comprensiva de esa variedad sin perder de vista la unidad del problema que se discutía; para ello, tal vez convenga analizar las actitudes que al respecto asumieron dos de los poetas contemporáneos más notables —quienes por su condición de poetas acaso se contaron entre las personas más sensibles a las variaciones recónditas que sufrió el tono de vida de su época—: T. S. Eliot y Paul Valéry, cuyas ideas relativas a la crisis contemporánea a un mismo tiempo se oponen, se complementan y, por sobre todo, parecen nacer de un criterio compartido acerca de cuáles fueron las causas primordiales de la inquietante situación que enfrentaba la cultura europea al cabo de la primera guerra mundial. Ambos opinaban que en el mundo moderno se advierte una honda confusión que ha engendrado una crisis generalizada del espíritu; las raíces de este desconcierto son múltiples y unas actúan sobre otras; pero —según Valéry— entre ellas es posible destacar todos "esos grandes y pavorosos acontecimientos cuya resonancia colmará íntegramente nuestras vidas": los vastos y rápidos cambios observados en la existencia humana, las decisivas conmociones político-sociales, las concepciones renovadoras de las ciencias. Lo que dió a la crisis del espíritu "su profundidad y su gravedad" fué el completo "desorden mental" en que halló al hombre europeo. Y este desorden procedía "de la coexistencia, en todos los espíritus cultos, de las ideas más desemejantes, de los principios más opuestos en lo referente a la vida y el conocimiento". Esto era lo que hacía que el mundo de la postguerra fuera "moderno", al tiempo que poseía cierta afinidad con "la Roma de Trajano" y "la Alejandría de los Ptolomeos". Europa había llegado a las posibilidades extremas del "modernismo": "cada cerebro de cierta categoría era una encrucijada para todo linaje de opiniones; todo pensador, una exposición universal de pensamientos. Había creaciones del espíritu cuya riqueza de contrastes e impulsos contradictorios hacía pensar en los efectos del insensato alumbrado de las capitales de aquel tiempo: los ojos arden y se hastían..." Y poco menos de tres lustros después, en su conferencia sobre "la política del espíritu" dictada en noviembre de 1932, Valéry renovaba la vigencia de estas opiniones, reiterándoles su adhesión. Señalaba entonces que "en multitud de espíritus se ve coexistir la fe y el ateísmo, la anarquía en los sentimientos y alguna doctrina de orden en las opiniones. La mayoría de nosotros tendremos sobre un mismo asunto varias tesis que se substituyen en nuestros juicios sin dificultad, en una misma hora de tiempo, de acuerdo con la excitación del momento". Éstos eran "signos ciertos" de una "fase crítica"; es decir, "de una manera de desorden íntimo, definido por la coexistencia de contradicciones en nuestras ideas y por las inconsecuencias de nuestros actos. Nuestros espíritus están, pues, impregnados de tendencias y pensamientos que se

ignoran entre sí; y, si la *edad* de las civilizaciones se debe medir por el número de las contradicciones que acumulan, por el número de costumbres y creencias incompatibles que en ellas se encuentran y se atemperan unas a otras, por la pluralidad de filosofías y estéticas que coexisten y cohabitan en las mismas cabezas, es preciso convenir en que nuestra civilización es una de las más viejas. ¿No se encuentran a cada instante, en una misma familia, varias religiones en práctica, varias razas conjuntas, varias opiniones políticas, y, en un mismo individuo, todo un tesoro de discordias latentes?" Y Valéry agrega: "un *hombre moderno* —y en esto es moderno— vive familiarmente con una cantidad de contrarios establecidos en la penumbra de su pensamiento, y que aparecen uno tras otro en escena. No es todo: esas contradicciones internas o esas coexistencias antagónicas en nuestro medio generalmente nos resultan imperceptibles, y sólo rara vez pensamos que no siempre han existido. Nos bastaría, empero, recordar que la tolerancia, la libertad de confesión y de opinión, siempre es cosa muy tardía, pues sólo puede concebirse y penetrar las leyes y costumbres en una época avanzada, cuando los espíritus se han enriquecido y debilitado progresivamente con sus diferencias intercambiadas".

Aquí, como al descuido, Valéry traza un perspicaz diagnóstico de la crisis. En el estado espiritual del mundo contemporáneo se advierten simultáneamente un enriquecimiento —y acaso un renovado vigor—, al tiempo que un debilitamiento. La multiplicidad de ideas acrecienta las posibilidades seminales del pensamiento; pero el torrente de sucesos que gravitan sobre la cultura, además de la influencia revolucionaria y desintegradora de la guerra total, ha creado un ambiente de confusión. Ciertos individuos ven abierta la posibilidad de cumplir en sí mismos aquello que Heidegger denominaría una "existencia auténtica": la perspectiva del riesgo y la aventura intelectual, de la creación espiritual; pero el desconcierto hace que multitud de hombres y mujeres se precipiten individualmente hacia el ilusorio refugio de una "existencia inauténtica": inercia, irresponsabilidad, autoconmiseración, desaliento, "escapismo", actitudes nacidas ya de una voluntad demasiado débil para buscar una forma de superar la confusión, ya de una carencia de la fortaleza espiritual necesaria para admitir la crisis como una tremenda e insalvable realidad negativa, amenazadora y acaso mortal para los valores de nuestra tradición occidental que juzgamos más queridos y dignos de conservación. Y es en esto donde los dispares criterios de Eliot y Valéry con respecto a la situación contemporánea poseen, al parecer, un hondo fundamento común, pues ambos poetas ejemplifican en direcciones distintas actitudes que por igual demuestran una profunda "autenticidad existencial": Eliot encarna la esperanzada búsqueda de una senda que nos conduzca a través de la crisis hacia un puerto seguro; Valéry, en cambio, representa la lucidez cartesiana que aspira al esclarecimiento de nuestra situación, por cruel que ello resulte para nuestros sentimientos.

En varios ensayos, aparecidos en distintos momentos de su carrera literaria, Eliot se propuso encarar algunos temas que se hallan estrechamente ligados con las condiciones generales de la sociedad y la cultura del presente, planteándolos desde un punto de vista anglo-católico, lo cual ha llevado a cierto crítico a hablarnos del "ideal eliotano de totalitarismo eclesiástico"[2]; para sólo citar las exposiciones sistemáticas o críticas más notorias

[2] HYMAN, STANLEY EDGAR, *The armed vision;* revised edition abridged by the author, New York, 1955, pág. 89. El movimiento anglocatólico se desarrolla dentro del anglicanismo, y nada tiene que ver con el catolicismo romano. Los anglocatólicos se consideran los verdaderos depositarios de las tradiciones de la reforma religiosa inglesa. En disidencia con el catolicismo romano, los anglocatólicos sostienen que la "catolicidad" es condición propia de todas las iglesias cristianas que se fundan en la autoridad, la tradición y el gobierno episcopal, a la vez que afirman que la Iglesia de Inglaterra (es decir, en la actualidad el anglicanismo) —prácticamente independiente de Roma desde sus remotos orígenes a principios de la Edad Media— confiere órdenes sagradas válidas, en razón de que ha conservado en forma ininterrumpida la continuidad de la "imposición de manos" de acuerdo con las exigencias rituales. De todo esto, los anglocatólicos infieren que el catolicismo romano, la iglesia ortodoxa de Oriente y el anglicanismo comparten la "catolicidad" en un pie de igualdad. Las autoridades católico-romanas han debatido la cuestión de la validez de las órdenes anglicanas, y finalmente León XIII declaró "su absoluta nulidad" en la bula *Apostolicae Curae* del 13 de setiembre de 1896; en cambio, la iglesia ortodoxa de Oriente, la validez de cuyas órdenes es admitida por Roma, ha concluído acuerdos de intercomunión con el anglicanismo, y por encíclica del Patriarca Ecuménico a los presidentes de las iglesias ortodoxas orientales en 1922 dispuso el reconocimiento explícito de la validez de las órdenes anglicanas. Con respecto a la Reforma, los anglocatólicos sostienen: 1) que en algunos aspectos el protestantismo se excedió en su rechazo de tradiciones establecidas, y 2) que el anglicanismo no puso en duda las prácticas y doctrinas de la iglesia primitiva. Tal como lo orientaron New-

que Eliot ha hecho en tal sentido, indiquemos *Thoughts after Lambeth* (1931), *The idea of a Christian society* (1939) y *Notes towards the definition of culture* (1948). Las conclusiones a que llega este último ensayo señalan que la obligación primordial de la Europa contemporánea consiste en "tratar de salvar algunos de aquellos valores de los que somos custodios comunes: el legado de Grecia, Roma e Israel, y el legado de Europa a través de los últimos dos mil años. En un mundo que ha presenciado tanta devastación como el nuestro, estas posesiones espirituales también están en inminente peligro". En esta afirmación claramente se advierten dos aspectos: 1) la evidencia —o, por lo menos, la amenaza— de un derrumbe cultural, y 2) la necesidad de remediar esta situación. La prosa de Eliot —aun aquella que más se aleja del asunto, como sucede con sus apreciaciones literarias— tiene por objeto, principalmente, contribuir a la obra de reconstrucción recomendada por el último de los dos puntos indicados. Sin embargo, es en un poema, *The Waste Land*, donde hemos de hallar la enunciación más profunda y amplia —aunque tal vez críptica— del primer aspecto: la situación espiritual de nuestro tiempo y la naturaleza de los peligros que acechan a la cultura de Occidente. Y, en definitiva, la idea rectora que puede extraerse de esta composición señala que los males de la sociedad actual son el reflejo del desconcierto y la debilidad individuales, por lo que sólo podrán ser superados si cada hombre en particular adquiere la certidumbre y el vigor éticos que le permitan sobreponerse al egoísmo en que ha caído debido al temor y al desaliento.

No obstante, es menester fundar esta interpretación de *The Waste Land*, pues la aparente oscuridad del poema ha motivado juicios contradictorios acerca de su significado. Los primeros críticos que lo estudiaron, luego de su aparición en 1922, le dieron la bienvenida como el testimonio de una "generación desilusionada", como el anuncio de la final decadencia de Occidente; a esto respondió el propio Eliot que *The Waste Land* "para ellos podía expresar la propia ilusión que tenían de estar desilusio-

man y los restantes partícipes del Movimiento Oxford, el anglocatolicismo no difiere del catolicismo medieval, con la sola excepción de no reconocer privilegios o autoridad especiales al obispo de Roma; esto se refleja en la poesía de Eliot, donde se advierten constantes referencias a la doctrina purgatorial y al culto de María.

nados, pero esto no formaba parte de mis propósitos" [3]. A su vez, en un apéndice a la segunda edición de *Principles of literary criticism*, aparecida en 1926, I. A. Richards observa que el pensamiento de Eliot persistentemente se vuelve hacia el sexo, "problema de nuestra generación, así como la religión lo fué de la anterior" [4]; a lo cual replicó Eliot que la contraposición de "sexo" y "religión" le parecía inadecuada, y que tampoco juzgaba acertado considerarlos "problemas", porque este término los equiparaba con cualquier cuestión del momento, "como el libre cambio o la preferencia imperial"; y concluía diciendo que le resultaba extraño que hubieran tenido que pasar tantos miles de años antes de que la humanidad descubriera de pronto "que la religión y el sexo, uno tras otro, presentaban problemas"; en resumen, Eliot no negaba que el sexo o la religión fueran aspectos fundamentales de la existencia humana, pero en todas las épocas y no en determinadas "generaciones" solamente [5]. Un cuarto de siglo después de la aparición del poema, cuando ya no había lugar a dudas acerca del vuelco de Eliot hacia el anglicanismo, el capacitado crítico norteamericano Cleanth Brooks desarrolló uno de los análisis más elaborados y ambiciosos de los símbolos, alusiones e imágenes introducidos en *The Waste Land* con el objeto de probar que esta composición deja entrever una consciente confesión de fe cristiana que Eliot debió exponer de manera críptica e indirecta porque entrañaba "la rehabilitación de un sistema de creencias conocido pero actualmente desacreditado", debido a lo cual era necesario demostrar su vigencia por medio de veladas insinuaciones [6]. Esta interpretación puede resultar discutible ya en la mera confrontación con el poema mismo; pero existe un motivo de índole más general —y acaso más importante, estéticamente— para desecharla: la unidad y perfecta integración de la breve y concentrada obra poética de Eliot desde sus comienzos en *The love song of J. Alfred Prufrock*

[3] ELIOT, T. S., "Thoughts after Lambeth", en *Selected Essays*, 2nd. edition, pág. 358.
[4] RICHARDS, I. A., "The poetry of T. S. Eliot", en *Principles of Literary Criticism*, London, 13th impression, 1952, pág. 292.
[5] ELIOT, T. S., *The use of poetry and the use of criticism*, London, 1933, págs. 126-127.
[6] BROOKS, CLEANTH, "The Waste Land: an analysis", en *T. S. Eliot: a study of his writings by several hands*, edited by B. Rajan; en especial, las págs. 32-36.

hasta su consumación en el último "cuarteto", *Little Gidding*, reside en que cada nueva composición agregada permitía observar un avance hacia cierta meta espiritual que resultó ser —para Eliot, de manera casi inevitable— la fe cristiana. En tal sentido, puede hablarse de la tensión espiritual del poeta como un elemento *estético* que se introduce en la poesía; la cristalina "dureza" y la belleza cruel de las imágenes (piénsese en los "tres leopardos blancos" devoradores y en la calavera y los huesos "esparcidos y brillantes" de *Ash-Wednesday*) son testimonios del desgarramiento y la gradual iluminación íntima que avanzan desde la angustia de *The Waste Land* o *The hollow men* (1925) hacia el esperanzado ascenso purgatorial de *Ash-Wednesday* (1930) y los *Ariel poems* (1927-30), para retornar finalmente "al punto de partida y conocer el sitio por primera vez" [7] en la revelación de los *Four Quartets* (1935-42). Puede afirmarse, en consecuencia, que en la poesía de T. S. Eliot se advierte un progreso que va del desconcierto y la confusión del mundo en que se mueve Prufrock a la perspectiva de una posible integración y orden de carácter ético en *The Waste Land*, para *posteriormente* dar el salto hacia la fe; y este progreso, en cierto modo, podría compararse al que se advierte en cada una de las composiciones místicas de San Juan de la Cruz, donde el deslumbrante encuentro final con la Divinidad ha sido precedido por purgativas angustias y desalientos. Para que sea admisible, la religión no debe consistir primordialmente en un credo que se memoriza, una adhesión que se vocifera o un dogma que se predica; ha de ser, por el contrario, una revelación que se ahonda comprensivamente, una experiencia que se vive; es la única forma de que la fe pueda trasmutarse en poesía sin caer en una trivial y adocenada mediocridad; en su producción poética, Eliot llega progresivamente a adquirir una experiencia cristiana plena, al cabo de su obra; esto es lo que da dramatismo y unidad a su trayectoria artística, y esto es —precisamente— lo que sería negado si admitiéramos el esfuerzo que, por admiración hacia Eliot y convicción religiosa, Cleanth Brooks hace para convencernos del fundamento intencionalmente cristiano de *The Waste Land*.

[7] Cf. *Little Gidding*, V, versos 28-29: "To arrive where we started / And know the place for the first time". (Evidentemente, esto es una reminiscencia platónica.)

Quienes al parecer juzgan con mayor equilibrio y acierto *The Waste Land*, pero sin elaborar detalladamente sus apreciaciones, son John Hayward y Helen Gardner. Al final de las notas suplementarias que escribió para la versión francesa del poema, Hayward señala que "el Infierno de la Tierra Desolada, en verdad, aspira a un Purgatorio. No es, como ciertos críticos imaginaron, un poema de la desilusión" [8]. Por su parte, después de cotejarlo con el *Piers Plowman*, composición que expone alegóricamente la crisis espiritual de fines de la Edad Media, Miss Gardner anota que *The Waste Land* "describe en sus visiones la incapacidad del hombre para alcanzar satisfacción, el tedio de su existencia cotidiana, el horror de su ignominia. En el centro de su movimiento en espiral simplemente se halla «el abismo», «el vacío», «la pregunta abrumadora», el terror de lo desconocido del que no es posible escaparse finalmente. A pesar de todo esto, la conclusión no es desesperante; despojado de todas sus ilusiones, quebrado su orgullo, el hombre se ve obligado a enfrentar la posibilidad final. *The Waste Land* concluye con la verdad de la situación humana tal como la concibe la mentalidad religiosa: el temor es el principio de la sabiduría" [9]. Es decir que *The Waste Land* no es todavía un poema cristiano, pero tampoco se opone al cristianismo sino que *precede* a un vuelco hacia dicha fe. Aún menos puede decirse que sea una composición que desecha las alusiones religiosas en general; por el contrario, es posible afirmar que *The Waste Land* asimila elementos religiosos de procedencias muy variadas, como el propio Eliot lo destaca al indicar que no es accidental el hecho de que se cite en el poema a Buda y San Agustín, "representantes del ascetismo de Oriente y Occidente". Y era inevitable que los asimilara, pues uno de los propósitos manifiestos del poema es exponer la situación espiritual contemporánea señalando la presión que ejercen sobre el presente las influencias de distintas épocas pretéritas y las concepciones procedentes de diversas

[8] ELIOT, T. S., *Poèmes 1910-1930*, Texte anglais présenté et traduit par Pierre Leyris, París, 1947. Las notas adicionales de John Hayward para *The Waste Land* se hallan intercaladas con las del propio Eliot en las págs. 135-159. En esta nota Hayward cita la apreciación formulada por Helen Gardner en su ensayo "Four Quartets: a commentary", en *T. S. Eliot: a study of his writings by several hands*. (Este ensayo de Miss Gardner apareció por primera vez en *The Penguin New Writing*, Nº 29.)

[9] GARDNER, HELEN, *The art of T. E. Eliot*, New York, 1950, pág. 93.

culturas. Helen Gardner observa que "el problema de la historia y el proceso temporal es uno de los grandes temas de *The Waste Land,* y se confunde con el deseo de una salvación cósmica y personal; jamás poema alguno ha demostrado mayor sentido de la presión y perduración del pasado que se advierte en el presente" [10]. Miss Gardner puntualiza con insistencia este aspecto de la producción eliotana, particularmente notable en *The Waste Land;* indica que según Eliot "no es posible desconocer nuestro pasado, ni el ajeno, ni el de la raza humana, pues este pasado vive en nuestro interior y nos es devuelto en los momentos de iluminación" [11]; y en otro pasaje declara que "si bien comienza con el «dilema de la mentalidad moderna», *The Waste Land* descubre que el dilema moderno es el dilema histórico" [12]. Aquí se hallan cabalmente trazadas las condiciones que según Valéry desencadenaron la actual crisis del espíritu europeo: la inquietud proviene de que el hombre moderno debe enfrentar el dilema histórico, el dilema de las ideas y concepciones contradictorias heredadas del pasado que tienen vigencia simultánea en la cultura actual; y estas contradicciones precipitan al hombre moderno hacia la confusión y el desconcierto. Por lo tanto, el significado de *The Waste Land* coincide exactamente con la afirmación que formulara Valéry de que el estado actual de la cultura exhibe "signos ciertos" de una "fase crítica" del espíritu europeo. Y aun podría agregarse que la incertidumbre de los críticos en lo relativo al significado de la composición de Eliot se debió a que se hallaban desorientados acerca del propio mundo real en que vivían; consecuentemente, en tanto exponía en forma imaginaria la confusión intelectual reinante *The Waste Land* integraba la realidad coetánea, y en tanto demostraban su confusión y desconcierto acerca del poema los críticos ingresaban en el clima imaginario de esta composición.

Sin embargo,, la superficie caótica y desconcertante de *The Waste Land* no está desprovista de un significado íntimo orgánico; casi podría decirse que Eliot lanzó su poema como un desafío, con el propósito de demostrar no que al mundo le faltara un hondo sentido integral sino que el hombre del presente carecía de una voluntad integradora:

> *What are the roots that clutch, what branches grow*
> *Out of this stony rubbish? Son of man,*
> *You cannot say, or guess, for you know only*
> *A heap of broken images, where the sun beats,*
> *And the dead tree gives no shelter, the cricket no relief,*
> *And the dry stone no sound of water* [13].

De este pasaje podría deducirse que en su "manojo de imágenes truncas" *The Waste Land* oculta —lo cual es un modo de exhibir— "raíces" y "ramas"; es decir: fundamentos y conexiones que una vez descubiertos revelarían un orden interno, de manera que uno comprobaría que a la confusión aparente corresponde una claridad substancial. Y por medio de esta ambigüedad que se difunde por el poema, Eliot probablemente ha querido aludir a una ambigüedad similar que se advierte en la realidad del mundo contemporáneo: el caos persiste porque cada uno de nosotros no está dispuesto a realizar el esfuerzo necesario para superarlo, pues sólo un acto de voluntad podrá descubrir un significado orgánico y afirmativo en medio de la confusión desalentadora de nuestra cultura actual. Y, más que por cualquier otro motivo, *The Waste Land* es un poema de crisis en razón de la disyuntiva que ofrece al hombre moderno entre aceptar la confusión o buscar el orden, entre someterse al desaliento o reivindicar la esperanza. Porque, si bien habitualmente se la emplea en el sentido de "desfallecimiento" o "decadencia", la acepción original de la palabra "crisis" es "acto de elegir", "momento en que una opción es factible"; en consecuencia, su significado coincide con el de "encrucijada", pues designa el instante decisivo en que es menester escoger uno de los diversos caminos posibles que se abren ante nosotros en una situación determinada. En tales circunstancias, uno puede equivocarse en la elección o ser incapaz de seguir la senda adecuada, por lo que existe la posibilidad de que los efectos de la crisis resulten fa-

[10] GARDNER, HELEN, "Four Quartets: a commentary", en *T. S. Eliot: a study,* etc., pág. 62.
[11] *Ibid.*, pág. 69.
[12] GARDNER, HELEN, *The art of T. S. Eliot,* pág. 88.
[13] ¿Cuáles son las raíces que se aferran? ¿Qué ramas crecen en estas pétreas ruinas? Hijo del hombre, no puedes decirlo ni adivinarlo, pues sólo conoces un manojo de imágenes quebradas donde el sol brilla y el árbol muerto no da amparo ni el grillo consuelo, y en la piedra seca no hay rumor de agua (*The Waste Land,* versos 19-24).

tales; pero esto no tiene por qué ser necesariamente así. Para comprender el significado de *The Waste Land* debemos recordar que para Eliot la situación cultural de nuestro tiempo no entraña la decadencia inevitable de Occidente sino el momento decisivo —*crítico*— en que es posible optar entre arrostrar la angustia que conduce hacia un renacimiento del empuje creador o entregarse a un desaliento espiritualmente letal.

Ya en los primeros versos del poema se halla enunciado el tema de *The Waste Land*:

> *April is the cruellest month, breeding*
> *Lilacs out of the dead land, mixing*
> *Memory and desire, stirring*
> *Dull roots with spring rain* [14].

Según es habitual en sus procedimientos, Eliot emplea uno de los tópicos de la poesía europea, pero introduciéndole pequeñas variantes que le dan un sentido nuevo e imprevisto, adecuado a sus propósitos. Aquí se trata del advenimiento de la primavera —en el hemisferio boreal, coincidente con el mes de abril— y el "descenso" de las aguas fecundantes provocado ya por los deshielos (*Vere novo, gelidus canis quum montis humor liquitur* [15]), ya por las lluvias de la estación. El comienzo de *The Waste Land* se asemeja notablemente a los versos iniciales de los *Canterbury Tales*, pero su sentido difiere en forma manifiesta del pasaje en que Chaucer despliega la imagen tradicional de la primavera:

> *Whan that Aprille with his shoures sote*
> *The droghte of Marche hath perced to the rote,*
> *And bathed every veyne in swich licour,*
> *Of which vertu engendred is the flour* [16].

La semejanza de los elementos que integran ambas descripciones es evidente; pero mientras Chaucer nos dice que "abril" es

[14] Abril es el mes más cruel, engendrando lilas en la tierra muerta, mezclando la memoria y el deseo, inquietando raíces somnolientas con lluvia primaveral (*The Waste Land*, vv. 1-4).

[15] VIRGILIO, *Georgica*, I, 43-44.

[16] Cuando abril con sus dulces chaparrones ha impregnado la sequedad de marzo hasta la raíz y bañado cada vena con tal licor, en virtud de lo cual es engendrada la flor (CHAUCER, *The Canterbury Tales*, "The Prologue", versos 1-4; edición Skeat).

el mes de los *dulces* chaparrones" (*shoures sote*), Eliot declara que "abril es el mes *más cruel*... inquietando somnolientas raíces con lluvia primaveral". Acostumbrados a celebrar la placidez y dulzura de la primavera, la referencia a la "crueldad" de dicha estación nos resulta tan novedosa que F. R. Leavis, a pesar de su sagacidad crítica, quedóse perplejo y desconcertado al punto de afirmar que la imagen utilizada al principio de *The Waste Land* se proponía sugerirnos que la nuestra es una primavera "estéril que no engendra vida y florecimiento sino disgusto, tedio e interrogantes incontestables" [17]. Sin embargo, si nos atenemos fielmente al texto, los cuatro primeros versos de *The Waste Land* expresan todo lo contrario; declaran que "abril es el mes más cruel" *porque* "engendra lilas en la tierra muerta" e "inquieta somnolientas raíces con lluvia primaveral"; en consecuencia, la primavera es cruel porque sus lluvias renuevan la vida en la tierra que el invierno mantuvo entumecida y despiertan adormecidas raíces vegetales que habían disfrutado del cómodo olvido brindado por el letargo invernal:

> *Winter kept us warm, covering*
> *Earth in forgetful snow, feeding*
> *A little life with dried tubers* [18].

Es decir, que al hablarnos de la "crueldad" Eliot no se refiere a la frustración de una *determinada* primavera estéril sino a la fecundidad de *todo* florecimiento; para quien soporta su proceso, toda gestación es cruel porque entraña riesgos y angustias, lo cual no quita su belleza y feracidad. Por lo tanto, la ansiedad y agonía de la crisis actual —"crueldad" de *nuestra* primavera— puede ser el anuncio de un renovado vigor de la cultura occidental.

En *The Waste Land*, este tema de la fecunda angustia primaveral se halla estrechamente asociado con los cultos de vegetación. Para componer su poema, Eliot se inspiró en la literatura antropológica que alcanzaba gran difusión en las primeras décadas de nuestro siglo debido a la vasta influencia ejercida

[17] LEAVIS, F. R., *New bearings in English poetry*, London, new edition 1950, pág. 93.

[18] El invierno nos conservó abrigados, cubriendo la tierra con nieve descuidada, alimentando una vida pequeña con secas radículas (*The Waste Land*, vv. 5-7).

por *The Golden Bough* de James George Frazer. De esta obra, Eliot empleó particularmente los volúmenes que examinan los cultos primaverales relacionados con Adonis, Atis y Osiris; además, utilizó de manera muy especial el libro de Jessie L. Weston, *From ritual to romance*, donde esta discípula de Frazer expone la tesis de que el ciclo legendario del Grial tuvo por origen un antiguo ritual de vegetación celta; del trabajo de Miss Weston, Eliot extrajo "no sólo el título, sino el plan y buena parte del simbolismo incidental del poema". Un aspecto fundamental de la leyenda del Grial lo constituye la historia del Rey Pescador que purga con sus padecimientos y la esterilidad de sus tierras un acto pecaminoso cometido anteriormente; como consecuencia de esta grave infracción perpetrada, se halla baldado y debe soportar grandes sufrimientos, que trata de aliviar entreteniéndose en pescar, en tanto que las tierras que rodean su castillo se han vuelto estériles debido a la sequía que han provocado las ninfas de los manantiales al abandonar la región; de aquí que al señorío se lo denomine *Terra Vastata, Gaste Pays* o *Wasted Land* (Tierra Desolada), de donde Eliot ha derivado el título de su composición. Sin embargo, los infortunios del soberano no están desprovistos de esperanza; porque al completarse el período expiatorio, luego de haber superado venturosamente la prueba de una aventura tremebunda en la Capilla Peligrosa y su camposanto, llegará al castillo un caballero que al formular una pregunta adecuada restaurará la salud y fortuna del Rey Pescador, redimiéndolo del pecado y devolviendo a las tierras su fertilidad. Por lo tanto, en esta leyenda claramente se distinguen tres fases: 1) un pretérito pecado conexo con la conducta del soberano; 2) un período actual de purgativa expiación, durante el cual deben soportarse angustias, sufrimientos y la esterilidad de una estadía en la Tierra Desolada, con vistas a una ulterior redención; y 3) el futuro restablecimiento, acerca del cual se tiene una certeza plena, a pesar de las penurias presentes. Si trasladamos esta sinopsis de la historia del Rey Pescador a la interpretación de *The Waste Land*, de inmediato advertimos que el poema de Eliot se refiere a la segunda fase: el sufrimiento no exento de esperanza, durante la permanencia en la Tierra Desolada; es decir, que la angustia contemporánea es consecuencia de pasados errores, pero en sí misma la crisis del presente

entraña una mejoría, pues constituye un acto expiatorio que —de no frustrarse— será recompensado con un futuro restablecimiento espiritual. Pero, entretanto, del mismo modo que en el *Purgatorio* de Dante, aunque esperanzadas, las angustias de la expiación en la Tierra Desolada del mundo actual son tan dolorosas como una agonía, una muerte.

En el esquema general de los cultos primaverales, el dios celebrado sufre flagelación y muerte violenta —una agonía—, luego recibe sepultura, para finalmente resucitar con el anuncio de las lluvias y el renacimiento vegetal. De esta manera se enlazan fecundidad y extinción en la idea de que aquello que se halla sepultado se animará con renovado vigor, abriéndose camino a través de la tierra hasta brotar, tema que manifiestamente alude al ciclo germinativo de las semillas que permanecen enterradas durante el invierno, abrigadas por esa misma nieve que en primavera quemaría los brotes, frustrando el florecimiento. (De aquí que el comienzo de *The Waste Land*, al tiempo que destaca la "cruel" incertidumbre de la gestación primaveral, observe que "el invierno nos mantuvo abrigados, cubriendo la tierra con olvidada nieve", lo cual destaca el acogedor letargo transcurrido en el entierro invernal.) El destino común de las semillas y los muertos, sepultados en la tierra, hizo que los cultos de vegetación se relacionaran con la conmemoración de los difuntos; el renacimiento del extinto dios primaveral, anunciado por los brotes tempranos, fácilmente pudo enlazarse con la idea de un renacimiento general —así como la resurrección de Cristo es advertencia de la final resurrección del género humano—, de manera que nada tiene de extraño que algunos pueblos hayan celebrado la Festividad de los Muertos en la primavera, al abrirse las primeras flores; esto es recordado en *The Waste Land* cuando se alude a los muertos sepultados que florecerán con la estación primaveral si sus lechos no son inquietados por imprevistas heladas:

> *That corpse you planted last year in your garden,*
> *Has it begun to sprout? Will it bloom this year?*
> *Or has the sudden frost disturbed its bed?"* [19]

[19] "Ese cadáver que plantaste en tu jardín el año pasado ¿ha comenzado a brotar? ¿Florecerá este año? ¿O las súbitas heladas han inquietado su lecho?" (*The Waste Land*, vv. 71-73).

Estos temas, que en los ritos primaverales se hallan estrechamente ligados, se agrupan en íntima conexión en los pasajes que integran la primera parte de *The Waste Land*, titulada "The Burial of the Dead" ("El entierro de los muertos"): la imagen de una joven con los brazos cargados de jacintos nos recuerda a Perséfona o Core, cuyo mito probablemente simboliza el proceso germinativo que comienza con el "descenso al Hades", el sepultamiento de la semilla en la tierra durante la siembra [20]; Madame Sosostris, pretendida clarividente "conocida como la mujer más sabia de Europa", con el auxilio de la cartomancia anuncia el sacrificio propiciatorio del dios de la vegetación; finalmente, la visión de Londres invadida por los muertos que recorren sus calles se refiere a la primaveral conmemoración de los difuntos [21]. Esta última descripción tal vez alude a la multitud de víctimas que ocasionó la guerra de 1914; y al relacionar su entierro con la germinación de las sepultadas semillas, la

[20] La leyenda refiere que mientras recogía flores, Core fué raptada por Hades, quien la llevó a sus dominios infernales; la madre de Core, Deméter, buscó a su desaparecida hija, pero sólo pudo averiguar que la anciana Hécate había oído una mañana muy temprano los gritos de la doncella que pedía auxilio, y cuando corrió para ayudarla ya no vió nada. El mito del descenso de Core al reino subterráneo de Hades se originaría, tal vez, en una antiquísima ceremonia consistente en sepultar a la llegada del invierno una imagen femenina hecha con grano de cereal que a principios de primavera era desenterrada y se la hallaba en pleno proceso de germinación. Este sería un ritual de vegetación. Entre las flores que recogía Core al ser raptada se contaban los jacintos, tal como lo indica la relación del segundo himno homérico, versos 6-7:

ἄνθεά τ' αἰνυμένην ῥόδα καὶ κρόκον ἠδ' ἴα καλὰ
λειμῶν' ἄμ μαλακὸν καὶ ἀγαλλίδας ἠδ' ὑάκινθον.

En este pasaje de *The Waste Land*, la alusión al canto del marinero en el *Tristan und Isolde* de Wagner acaso se refiere al origen celta de la leyenda del Grial (*Mein irisch Kind*) y a la búsqueda de la desaparecida Core (*Wo weilest du?*, "¿Dónde permaneces?"). La segunda cita del drama wagneriano que se recoge aquí es *Oed' und leer das Meer*; es decir: "Vacío y solitario está el mar"; Core ha desaparecido y se halla bajo tierra; en la llanura invernal (aquí la superficie del mar wagneriano aludiría a la superficie de la tierra en *The Waste Land*) no se advierte nada: permanece vacía y solitaria; la semilla sepultada todavía no ha brotado.

[21] "En Atenas la gran conmemoración de los muertos era celebrada en primavera, a mediados de marzo, cuando aparecían las primeras flores. Se creía que entonces los muertos se levantaban de sus tumbas y recorrían las calles, tratando vanamente de penetrar en los templos y en las casas que habían sido atascadas con sogas, zarzas y brea. El nombre del festival, de acuerdo con la interpretación más obvia y natural, significa Festival de las Flores, y la designación convenía con las ceremonias, si es que se creía que los muertos salían de sus estrechas moradas con las flores que se abrían" (FRAZER, JAMES G., *Adonis*, London, Watts & Co., 1932, pág. 195).

muerte del dios vegetal que resucitará ulteriormente y la festividad de los difuntos, Eliot parecería interpretar el conflicto como una dolorosa conmoción que acaso despierte al mundo europeo del letargo y la inercia precedentes que provocaron la conflagración y lo precipite en la angustia fecunda de la crisis "expiatoria"; de ese modo principiaría el período purgativo del hombre contemporáneo, Rey Pescador actual.

Al llegar a este punto, el análisis de *The Waste Land* adquiere un manifiesto giro heideggeriano. Porque la crisis, según ha sido interpretada, entraña una encrucijada: la opción entre varios caminos posibles. En tales circunstancias, el hombre se halla *en libertad* para elegir el camino que quiera, pero *obligado* a hacer alguna elección. De aquí proviene la angustia concomitante con la crisis. La angustia —como señala la filosofía de la existencia— no es provocada por *algo* que nos amenaza sino que procede del hecho mismo de reconocer cuál es nuestra situación en el mundo; la angustia es angustia de estar obligado a ser libre, es angustia de tener que optar, afrontando el riesgo de equivocarse. Y no es posible eludir la elección, pues eludirla de por sí ya es una elección negativa; la obligación de optar es inevitable, quiéralo uno o no. Sin embargo, en el deseo de rehuir la angustia, muchos hombres y mujeres olvidan esto y se resisten a elegir; se hallan atemorizados: tienen miedo de la angustia y tratan de que la angustia no pase de allí, de que quede en temor; en consecuencia, hacen "un esfuerzo supremo de defensa propia", con el propósito de "desviar la angustia hacia el temor", de asignarle un objeto preciso que la haga degenerar en miedo [22]. A fin de eludir la angustia, tratan de olvidarse de sí mismos, de desviarse de sí mismos: de "divertirse". Divertirse, en consecuencia, constituye un intento desesperado de apartarse (*di-vertere*) de la opción consciente, si bien ello importa someterse al temor, aparte de que la elección es inevitable, pues se halla implícita en la propia actitud "escapista". La situación de quienes en un esfuerzo por escaparse de la encrucijada sin optar tratan de "divertirse" ha sido expuesta por Eliot en forma explícita, al valorar positivamente a Baudelaire en su condición humana por el hecho de que "perci-

[22] DE WAELHENS, A., *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, 1952, pág. 130.

bió que aquello que distingue las relaciones del hombre y la mujer de la cópula de las bestias es el conocimiento del Bien y del Mal (del Bien y del Mal *morales*, que no son lo Bueno y lo Malo natural ni el Bien y el Mal puritanos)"; añade Eliot que en favor de Baudelaire puede decirse que "al menos era capaz de comprender que el acto sexual es más decoroso, menos aburrido, como mal que como jovial automatismo natural, «vivificante» del mundo moderno. Para Baudelaire, "el acto sexual es cuando menos algo no análogo a las Sales de Kruschen"; y el argumento se completa con una apreciación general sobre la conducta: "en tanto somos humanos, lo que hacemos debe ser malo o bueno; en tanto hacemos mal o bien, somos humanos; y es mejor, en forma paradójica, hacer mal que no hacer nada: al menos, existimos. Decir que la gloria de un hombre es su capacidad de salvación es decir verdad; también lo es decir que su gloria es su capacidad de condenación. Lo peor que puede decirse de la mayoría de nuestros malhechores, desde los hombres de estado hasta los ladrones, es que no son lo bastante hombres como para ser condenados. Baudelaire fué lo bastante hombre para la condenación; que *esté* condenado es, naturalmente, otra cuestión, y nada nos impide rogar por su reposo. En todo su comercio humillante con otros seres, marchó, seguro, en esta alta vocación, de que era capaz de una condenación negada a los políticos y a los directores de los diarios de París"[23]. En esencia, este pasaje entraña una crítica demoledora de la "diversión" entendida como el acto que desvía un aspecto fundamental de la existencia humana —la vida sexual— para convertirlo en un mero sucedáneo de las sales reconfortantes: una droga que le permite a uno olvidarse temporariamente de sí mismo, el tonificante estímulo brindado por una descarga de la tensión física. Eliot afirma que esta forma de "divertirse" por medio del sexo es un modo de no existir, porque la existencia sólo se realiza en el acto responsable, en la angustia de la opción consciente. Al optar, uno asume la plenitud de una "existencia auténtica"; en cambio, la "diversión" constituye una negación de la existencia: una "existencia inauténtica". Estas son las dos direcciones fundamentales de la conducta humana que se hallan expuestas en *The Waste Land*: por una parte, la angustia fecunda de la búsqueda emprendida por quien aspira a asumir una "existencia auténtica"; por otra, multitudes de hombres y mujeres, atemorizados por la angustia, que se esfuerzan por escapar de la encrucijada sin resolverla, por frustrar la gestación "purificadora" de la primavera interrumpiéndola con "súbitas heladas", y movidos por tal propósito tratan de "divertirse".

[23] ELIOT, T. S., *Selected Essays*, págs. 390-391.

En "The Burial of the Dead" se observan síntomas de esa "existencia inauténtica", en pugna con los anuncios de la oculta fecundidad de la semilla sepultada que se abre camino a través de la tierra para brotar. Se alude a las "diversiones" y distracciones de una charla estival en un café de Munich y de las excursiones invernales en busca de tierras cálidas. Se menciona el esfuerzo por escapar de la angustiosa incertidumbre de la gestación, apelando a la adivinación del futuro; y si bien los pronósticos de la muerte del dios vegetal pueden ser acertados, ni Madame Sosostris ni su consultante pueden tener la menor seguridad de que sus predicciones se cumplirán, pues la pretendida clarividente, con su resfrío y la observación casual acerca de lo cuidadoso que uno debe ser "en estos tiempos" (*One must be so careful these days*), deja la impresión de ser una de esas vulgares y desaseadas charlatanas que instalan sus "consultorios" en los barrios bajos o las zonas portuarias de las grandes ciudades o que uno espera encontrar en algún local de un parque de diversiones digno de una novela de Graham Greene. A su vez, la visión de los muertos que deambulan por Londres, al tiempo que probablemente anuncia el florecimiento de los difuntos —es decir, el ímpetu renovado del espíritu europeo por obra de las víctimas propiciatorias sacrificadas en la guerra—, también se refiere —y de manera aún más directa— a la frustración de las multitudes vivientes que rehuyen la auténtica responsabilidad existencial y se refugian en la rutina y la "diversión", sin afrontar la angustiosa disyuntiva de la crisis contemporánea. Esta actitud "escapista" de la masa de hombres actuales es señalada por medio de un concentrado empleo de significativas alusiones a Baudelaire y al *Inferno dantesco* que especialmente se advierte en el cuadro londinense de la irrealidad ciudadana, al comienzo de la procesión de los muertos en el mencionado pasaje de *The Waste Land*:

Unreal city,

Under the brown fog of a winter dawn,
A crowd flowed over London Bridge, so many,
I had not thought death had undone so many.
Sighs, short and infrequent, were exhaled,
And each man fixed his eyes before his feet [24].

Según anota el propio Eliot, el primero de estos versos es una reminiscencia de Baudelaire:

Fourmillante cité, cité pleine de rêves,
Où le spectre en plein jour raccroche le passant [25].

Ahora bien, aparte de la concomitancia entre la "ciudad irreal" y la "ciudad llena de sueños", se advierte la coincidencia de la "multitud que fluía por el Puente de Londres" con la "ciudad hormigueante" de gente. En Baudelaire, la imagen de la "ciudad hormigueante" no es accidental, pues describe con exactitud la existencia promiscua y vanamente apresurada de las multitudes urbanas cuya vida sórdida y frustrada es tema recurrente de *Les fleurs du mal,* tal como su prefacio lo anuncia cuando luego de enumerar "la necedad, el yerro, el pecado y la mezquindad" agrega que "en la leonera de nuestros vicios"

Il en est un plus laid, plus méchant, plus immonde!
Quoiqu'il ne pousse ni grands gestes ni grands cris,
Il ferait volontiers de la terre un débris
Et dans un bâillement avalerait le monde;
C'est l'Ennui! L'œil chargé d'un pleur involontaire,
Il rêve d'échafauds en fumant son houka
Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat,
—Hypocrite lecteur, —mon semblable, —mon frère! [26]

[24] Ciudad irreal. Bajo la niebla oscura de un amanecer invernal fluía una multitud por el Puente de Londres. tantos como nunca creí que la muerte hubiera deshecho. Suspiros —breves, infrecuentes— exhalaban, y cada hombre fijaba sus ojos delante de sus pies. (*The Waste Land,* vv. 60-65).

[25] Ciudad hormigueante, ciudad llena de sueños donde el espectro en pleno día se cruza con el transeunte (*Les fleurs du mal,* "Les sept vieillards", vv. 1-2).

[26] Hay uno más feo, más ruin, más inmundo. Si bien no requiere grandes gestos ni grandes gritos, de buena gana hará de la tierra un despojo y se engullirá el mundo en un bostezo. ¡Es el Tedio! Los ojos cargados de involuntario llanto, sueña con patíbulos, mientra fuma su pipa. Tú conoces, lector, a este monstruo delicado: —¡Lector hipócrita,— mi semejante,— mi hermano! (*Les fleurs du mal,* "Au lecteur", vv. 33-40).

Y este último verso del prefacio de *Les fleurs du mal,* sintomáticamente, es también el último verso de la primera parte de *The Waste Land.* Las alusiones dantescas en el pasaje de los muertos que recorren Londres son dos y nos remiten a los primeros cantos del *Inferno.* Hallamos la primera en la referencia a "la muchedumbre que fluía por el puente de Londres, *tantos como nunca creí que la muerte hubiera deshecho*", observación inspirada por las reflexiones de Dante al contemplar a los indolentes (*ignavi*) que ni en el Infierno fueron admitidos, en razón de que arrastraron una existencia nula en la que no optaron ni por el bien ni por el mal: es decir, que se trata de quienes no alcanzaron ni la gloria de la salvación ni la gloria de la condenación, pues en lugar de fidelidad a Dios o rebeldía demostraron egoísmo y sólo se preocuparon de sí mismos. Son, en consecuencia, la informe multitud de hombres gregarios que se resistieron a optar por temor a la angustia que acompaña a la responsabilidad de una "existencia auténtica" [27]. La segunda cita del *Inferno* nos indica que la muchedumbre londinense exhalaba "suspiros breves e infrecuentes", al igual que los hombres que fueron destinados al Limbo, quienes por carencia de fe deben soportar eterno desasosiego, exentos de toda esperanza de futura redención [28]. Por lo tanto, esta acumulación de alusiones tiene por objeto destacar la frustración, el tedio y la desesperanza de aquellos que se niegan a afrontar la angustia fecunda de la gestación primaveral que la crisis del presente anuncia.

La segunda parte de *The Waste Land,* titulada "A Game of Chess" ("Una partida de ajedrez"), nos ofrece escenas descriptivas de esta vida estéril y desilusionada en la que se precipitan quienes pretenden "divertirse" para no soportar la purgativa expiación que debe preceder al renacimiento espiritual de Europa. Somos introducidos en la atmósfera sofocante de una alcoba de recargada decoración, iluminada por velas cuyo humo al ascender hacia el techo artesonado se mezcla con el aroma que exhalan perfumes y ungüentos de tocador femenino. Asistimos allí al encuentro infecundo de una mujer y un hombre cuya insatisfacción y desaliento engendra un clima de neurastenia tensa y aparentemente inmotivada. A la histérica agitación de

[27] *Inferno,* III, vv. 55-57.
[28] *Ibid.,* IV, vv. 25-27.

la mujer responde la silenciosa desilusión del hombre, estableciéndose así un diálogo entre las desasosegadas palabras de aquélla y las calladas reflexiones de éste:

"My nerves are bad to-night. Yes, bad. Stay with me.
"Speak to me. Why do you never speak? Speak.
"What are you thinking of? What thinking? What?
"I never know what you are thinking. Think."
I think we are in the rat's alley
Where the dead men lost their bones.

"What is that noise?"
The wind under the door.
"What is that noise now? What is the wind doing?"
Nothing again nothing.
"Do.
"You know nothing? Do you see nothing? Do you remember
"Nothing?"
I remember
Those are pearls that were his eyes.[29]

El intercambio entre la enervada interpelación de la mujer y las silenciosas réplicas del hombre prosigue:

"What shall I do now? What shall I do?

[29] "Mis nervios están mal esta noche. Sí, mal. Quédate conmigo. Háblame. ¿Por qué nunca hablas? Habla. ¿En qué piensas? ¿Qué piensas? ¿Qué? Nunca sé en qué estás pensando. Piensa." Pienso que estamos en el callejón de las ratas donde los muertos perdieron sus huesos. "¿Qué es ese ruido?" El viento bajo la puerta. "¿Qué es ese ruido ahora? ¿Qué hace el viento?" Nada, otra vez nada. "¿No sabes nada? ¿No ves nada? ¿No recuerdas nada?" Recuerdo que estas perlas fueron sus ojos (*The Waste Land*, vv. 111-125; el último verso es una reminiscencia del canto de Ariel en *The Tempest* de Shakespeare; su recurrencia en el poema de Eliot es sugestiva; como señala CLEANTH BROOKS, *loc. cit.*, pág. 17: "la canción es cantada por Ariel con el propósito de embelesar a Ferdinand, Príncipe de Nápoles, de modo que se produzca su encuentro con Miranda, y de tal modo surja el amor, a través del cual se cumplirá la regeneración y liberación de la gente que se halla en la isla". En consecuencia, a través del amor se quebrará el hechizo maléfico que pesa sobre la Tierra Desolada. Por otra parte, la canción de Ariel alude a la supuesta muerte del padre de Ferdinand, quien sepultado en las aguas —como un dios de la vegetación— se ha convertido en "algo rico y extraño"; es decir, que se trata de una transformación que enriquece al hombre, tema fundamental que anuncia *The Waste Land*. Además, el mago Próspero, al igual que el Rey Pescador, ha sido despojado de sus dominios y confinado en una isla miserable. Muchas otras relaciones podrían señalarse entre *The Waste Land* y esta pieza llena de encantos y encantamientos que es *The Tempest*).

"I shall rush out as I am, and walk the street
"Whit my hair down, so. What shall we do tomorrow?
"What shall we ever do?"
The hot water at ten.
And if it rains, a closed car at four.
And we shall play a game of chess,
Pressing lidless eyes and waiting for a knock upon the door[30].

Carente de autenticidad, la existencia se ha vuelto automática y tediosa, transformándose en una partida de ajedrez gobernada por movimientos mecánicos; la "diversión" resulta fastidiosa y vacía y los interlocutores esperan ansiosamente que alguien llame a la puerta para hacerlos abrir el recinto de soledad en que han sido confinados por su propio egoísmo.

La segunda escena de "A Game of Chess" nos traslada a una taberna proletaria donde una mujer relata la conversación que ha sostenido con su amiga Lil, cuyo marido regresa, licenciado luego de la guerra. Refiere que Lil, a pesar de que "sólo tiene treinta y uno", está muy avejentada debido a ciertas píldoras que ingirió para abortar; ella le ha preguntado:

What you get married for if you don't want children?[31]

En verdad, "había tenido cinco", pero luego de las dificultades del último parto no quería más hijos; no estaba dispuesta a soportarlo *ahora*. Aquí descubrimos el revés de la trama: la gestación frustrada por aquellos que atemorizados por las angustias de la fecundidad al presente intentan substraerse a ellas. Y mientras la narradora prosigue su relato, se oye la voz del tabernero que repite:

Hurry up please it's time.[32]

Este anuncio, habitual en las tabernas inglesas, advierte a los parroquianos que deben abandonar el local porque es hora de

[30] "¿Qué haré ahora? ¿Qué haré? Me precipitaré fuera tal como estoy, y caminaré por las calles con mi cabello suelto. ¿Qué haremos mañana? ¿Qué haremos jamás?" El agua caliente a las diez. Y si llueve, un coche cerrado a las cuatro. Y jugaremos una partida de ajedrez, oprimiendo ojos sin párpados a la espera de un golpe en la puerta. (*The Waste Land*, vv. 131-138).

[31] ¿Para qué te casaste, si no quieres hijos? (*The Waste Land*, v. 164).

[32] Apresúrense por favor que ya es la hora (*The Waste Land*, vv. 141, 152, 165, 168 y 169).

cerrar; pero introducido en este sitio de *The Waste Land* nos recuerda el caracter decisivo del momento actual y la necesidad de adoptar una resolucion que entrane una respuesta positiva a las condiciones criticas del mundo contemporaneo.

La desoladora frustración a que conduce el "escapismo" adquiere su mayor hondura en la tercera parte del poema, "The Fire Sermon" ("El sermon del fuego"). La vegetacion se ha desvanecido totalmente en las tierras del Rey Pescador; el toldo de follaje que se extendia sobre las riberas del Tamesis se ha deshojado (*The river's tent is broken*); las ninfas han partido y los manantiales se han secado. Y allí, en la "ciudad irreal" de la Tierra Desolada, Tiresias, el anciano vidente, formula su profecia. Eliot anota que "si bien Tiresias es un mero espectador y no por cierto un «personaje» del poema, resulta, empero, la figura de mayor importancia en la composición, pues reune a todas las restantes... Lo que Tiresias ve de hecho es la parte substancial del poema". Esta indicación, ofrecida por el propio autor, debe servirnos de guia para interpretar el poema y nos impone la consideracion de dos cuestiones fundamentales: 1) cual es la importancia de Tiresias, y 2) cual es el significado de su vaticinio. Podemos responder al primer interrogante argumentando que *The Waste Land* es, en conjunto, una profecia que el poeta ha interpretado en "el canto de los pajaros" gracias a su condicion de vate que lo identifica con Tiresias. Al respecto, conviene recordar que un tema aparentemente incidental pero de constante reiteración en el curso del poema es el del canto de las aves, relacionado en particular con Filomela, "violada por el bárbaro rey" y luego transformada en ave canora, quien

> *Filled all the desert with inviolable voice*
> *And still she cried, and still the world pursues,*
> *"Jug Jug" to dirty ears.* [33].

Este último verso tal vez quiera significar que los "oídos impuros" oyen el canto del pajaro sin entender su significado. Tal interpretación podria colectarse apropiadamente con una

[33] Llenaba el desierto con su voz inviolable, y todavía clamaba y aún persigue al mundo "Jug Jug" para oídos turbios (*The Waste Land*, vv. 101-103).

de las versiones que circulan acerca del don profético que poseía Tiresias. Según Apolodoro, que recoge esta variante del mito, el anciano vidente fué cegado por Atenea, quien deseosa de restaurarle la vista para satisfacer los ruegos de su amada Cariclo pero incapaz de llevar a cabo tal propósito "purificó los oídos de Tiresias, permitiéndole así interpretar el lenguaje de las aves" [34]. Es decir, que la voz de Filomela, que para los oídos impuros de la multitud no es más que una melodía, para la purificada audición de Tiresias se hallaría grávida de significados que él anuncia en sus vaticinios. De igual manera, el poeta, que por su condición de tal se halla en cierto modo impedido como Tiresias para las actividades mundanas, estaría provisto del don profético que le permitiría entender "el canto de las aves", desentrañar el significado oculto en la aparente confusión del mundo: el poeta se identificaría con Tiresias, y su poema —*The Waste Land*— sería una profecía acerca de la crítica situación actual; en consecuencia, "aunque un mero espectador", Tiresias es "la figura más importante" de la composición, porque lo que él ha visto "de hecho es la substancia del poema". Presumiblemente, es Tiresias quien ha *visto* todo lo que el poema refiere; pero esta totalidad se halla cifrada en el episodio de "The Fire Sermon" que relata su visión. Esto nos pone ante la consideración del segundo interrogante que plantea la presencia de Tiresias en *The Waste Land*, según hemos advertido: cuál es el significado de su vaticinio. Lo que Tiresias prevé es el encuentro de una pareja vulgar, símbolo de la mediocre multitud del mundo actual; al atardecer, la dactilógrafa recibe en su cuarto al empleado de mirada atrevida,

> *One of the low on whom assurance sits*
> *As a silk hat on a Bradford millionaire* [35].

Al cabo de la cena,

> *The time is now propitious, as he guesses,*

[34] APOLODORO, *Bibliotheca*, III, vi, 7; esta versión del mito de la ceguera de Tiresias es registrada, asimismo, por Calímaco en su composición sobre "los baños de Palas": Himno V, versos 57-133; Tennyson, en su poema "Tiresias", recoge esta variante acerca de la ceguera del anciano vidente. También a Sigfrido le fué conferido el don de interpretar el lenguaje de las aves".

[35] Uno de los mediocres en quienes el desenfado se asienta como una chistera sobre un millonario de Bradford (*The Waste Land*, vv. 233-234).

The meal is ended, she is bored and tired,
Endeavours to engage her in caresses
Which still are unreproved, if undesired.
Flushed and decided, he assaults at once;
Exploring hands encounter no defence;
His vanity requires no response,
And makes a welcome of indifference [36].

Una vez que ha terminado, el hombre

Bestows one final patronising kiss,
And gropes his way, finding the stairs unlit... [37].

En tanto que

She turns and looks a moment in the glass,
Hardly aware of her departed lover;
Her brain allows one half-formed thought to pass:
"Well now that's done: and I'm glad it's over."
When lovely woman stoops to folly and
Paces about her room again, alone,
She smoothes her hair with automatic hand,
And puts a record on the gramophone [38].

He aquí revelado el estrato más hondo y sobrecojedor de la esterilidad. Es evidente que este episodio no entraña enriquecimiento espiritual alguno para quienes intervienen en él. Recordando el pasaje del ensayo sobre Baudelaire en que Eliot alude a los hombres que son indignos hasta de la condenación, observemos que tales reflexiones se referían específicamente a los que emplean el sexo como lo hacen los amantes en el episodio de Tiresias de *The Waste Land,* pues el acto cumplido de

[36] Tal como supone, el momento es propicio; la cena ha concluído; ella está aburrida y cansada; él trata de halagarla con caricias que no son rechazadas, aunque tampoco se las desea. Enardecido y dispuesto, asalta de una vez; las manos exploradoras no encuentran resistencia alguna; su vanidad no requiere respuesta y da la bienvenida a la indiferencia (*The Waste Land*, vv. 235-242).

[37] Le otorga un último beso condescendiente, y avanza a tientas, al hallar la escalera a oscuras... (*The Waste Land,* vv. 247-248).

[38] Ella se vuelve y se mira por un instante en el espejo, dándose apenas cuenta de la partida de su amante; su cerebro admite la formulación de un pensamiento a medias formado: "Bueno, ya está hecho; me alegro de que se acabara". Cuando una mujer agradable se entrega a la torpeza y camina nuevamente por su cuerto, sola, arregla su cabello con mano automática y pone un disco en el gramófono (*The Waste Land,* vv. 249-256).

tal manera no constituye una elección moral consciente, una refirmación de la autenticidad existencial, sino una mera "diversión" cuyo único objeto es descargar la tensión física y obtener una pasajera satisfacción sensorial. La mujer no siente deseos, pero tampoco opone resistencia a los avances de su amante; permanece indiferente sin compartir el acto, resignándose a ser *poseída* (no *violada,* porque esto ya sería conferirle una participación demasiado activa, sobrevalorando el suceso al atribuirle *un sentido* —así sea negativo— que en verdad no tiene). El hombre, por su parte, se siente satisfecho, a pesar de la apática respuesta que recibe, y "da la bienvenida a la indiferencia". Una relación sexual de tal índole no establece comunicación espiritual alguna entre los participantes ni confiere trascendencia a la acción humana. Cuanto hacen el hombre y la mujer es "utilizarse" recíprocamente para satisfacción propia, sin demostrar un impulso simpático que los mueva a unirse; afectivamente, permanecen inertes, encerrados en sí mismos, aprisionados en la cárcel del egoísmo que ellos mismos elaboraron con su indiferencia por los sentimientos de la persona contigua, de la persona hacia la que debieran acercarse sólo en un acto de comunión y desprendimiento.

Tal como nos advierte I. A. Richards, Eliot demuestra en *The Waste Land* una notoria preocupación por el sexo, según lo destaca manifiestamente el episodio de Tiresias. Pero no es el sexo como "problema", ni tampoco como una inquietud *actual* que *reemplaza* a un interés *pretérito* por la religión. En *The Waste Land,* el sexo surge como el símbolo de la situación cultural de nuestro tiempo en su totalidad; es decir, incluyendo al impulso religioso, que *en todas las épocas* participa de algún modo en la integración espiritual del hombre. En verdad, la vida sexual es un aspecto esencial de la existencia humana que siempre se halla asociado íntimamente con las preocupaciones religiosas y con la responsabilidad moral; el sexo posee trascendencia religiosa porque el hombre juzga que según cómo lo emplee se hará positiva o negativamente responsable ante la divinidad, y adquiere un valor comunicativo humano en tanto hace más estrecho el lazo de intimidad que consolida el afecto entre hombre y mujer. Por consiguiente, la vida sexual es uno de los fundamentos de la existencia humana, y su frustración es un

signo de la frustración integral del hombre. Lo que nos ha querido advertir Eliot en *The Waste Land* es que la trascendencia y la comunicación existenciales del hombre están en peligro de ser desbaratadas. Fracaso y desilusión son las únicas perspectivas que se abren ante los que tratan de "divertirse" para escapar de la auténtica responsabilidad existencial, en un esfuerzo destinado a eludir la encrucijada contemporánea. Quienes se resisten a afrontar la opción impuesta por la crisis se encierran en sí mismos egoístamente y permanecen en una completa soledad, un impenetrable confinamiento, privados de todo intercambio espiritual. Este es —según Eliot— el aspecto negativo de la crisis actual: multitud de hombres y mujeres desesperanzados y confusos que permanecen inertes en el aislamiento y la frustración de una "existencia inauténtica".

Sin duda, *The Waste Land* traza un cuadro de frustración y desconcierto; pero inferir de ello que Eliot se hallaba desilusionado sería tan erróneo como afirmar que al *Inferno* lo inspira la desesperanza. Dante se compadece de los infortunados, se identifica con ellos en el sufrimiento; pero constantemente recuerda que la condenación eterna es el castigo por una conducta escogida *de manera voluntaria,* lo cual destaca el albedrío humano, confirmando —en lugar de excluir— las posibilidades de salvación. Del mismo modo, Eliot confía en las posibilidades del hombre para superar la desilusión y el fracaso. Con el episodio de Tiresias, la espiral de frustración ha descendido a las profundidades más hondas. Pero la meta de *The Waste Land* trasciende el horror y la esterilidad, así como el descenso a los círculos más sombríos del infierno aproxima más y más al viajero florentino hacia la escala purgatorial que conduce a una redención final. El desarollo del poema de Eliot conviene exactamente con el concepto dantesco de "comedia", cuyo punto de partida es "áspero" y su desenlace alentador [39]. El espectáculo de la frustración y la esterilidad es parte de la prueba a que debemos someternos para que la angustia suscitada por la crisis contemporánea se haga fecunda, engendrando el primaveral renacimiento del espíritu; este espectáculo es, en consecuencia,

[39] Cf. HIGHET, GILBERT, *La tradición clásica,* México, 1954, tomo I, págs. 118-119. CURTIUS, ERNST ROBERT, *Literatura europea y Edad Media latina,* México, 1955, tomo II, pág. 513.

síntoma de la devastación en que se halla el señorío del Rey Pescador y sufrimiento expiatorio que debe padecer el maitrecho soberano. Pero, a medida que ese sufrimiento se ahonda, su objeto se hace más claro, permitiéndonos descubrir atisbos de esperanza. Así es que —según Helen Gardner— en "The Fire Sermon", en torno del episodio de Tiresias, "vislumbramos por momentos otra clase de vida" [40]. Se oye la voz de los adolescentes que en *Parzifal* cantan en la cúpula del castillo del Grial, anunciando las profecías acerca del caballero que redimirá al Rey Pescador:

> *Et O ces voix d'enfants, chantant dans la coupole!* [41]
> *Of Magnus Martyr hold*

También oímos

> *And a clatter and a chatter from within*
> *Where fishmen lounge at noon: where the walls*
> *Beside a public bar in Lower Thames Street,*
> *The pleasant whining of a mandoline*
> *Inexplicable splendour of Ionian white and gold* [42].

Estos son instantes en que la soledad se ilumina con algún esperanzado resplandor. Y finalmente, los anuncios se acumulan en una rápida sucesión de alusiones al Sermón del Fuego de Buda —de donde toma su título esta parte del poema— y a San Agustín:

> *To Carthage then I came*

[40] GARDNER, HELEN, *The Art of T. S. Eliot,* pág. 94.

[41] "Y ¡Oh, la voz de niños que cantan en la cúpula!" (VERLAINE, *Amour,* "Parzifal", v. 14; citado en *The Waste Land,* v. 202).

[42] "Junto a una taberna de Lower Thames Street, el placentero lamento de una mandolina y el bullicio y la charla en el interior, donde los pescaderos descansan al mediodía, donde los muros de Magnus Martyr conservan inexplicable esplendor de jónico blanco y oro." (*The Waste Land,* vv. 260-265; recuérdese que los peces se relacionan con el rey de la Tierra Desolada y que, por otra parte, son símbolo de vida, como sucede en la imaginería cristiana; Magnus Martyr es una iglesia londinense, obra maestra del arquitecto Christopher Wren; se encuentra en las cercanías del Puente de Londres —aludido en el poema de Eliot— y en ella reposan desde 1840 los restos de Miles Coverdale, autor de la primera versión inglesa completa de la Biblia, fallecido en 1569; existió el propósito de demolerla, pero esto no fué llevado a cabo; los pescaderos proceden del cercano Billingsgate Market, el principal mercado de pescado en Londres).

Burning burning burning burning
O Lord Thou pluckest me out
O Lord Thou pluckest

burning [43].

"Llegué a Cartago —refiere San Agustín— y en torno de mí, por todas partes, se agitaba un caldero de ardientes pasiones desenfrenadas", pero cuando "fuí amado, disfrutando del vínculo en secreto, y me alegré de sentirme atado con afligentes ligaduras, fuí azotado con las férreas varas ardientes de los celos y las sospechas, del temor, la ira y las disputas" [44]. Y dice Buda que todos los sentidos arden, encendidos "con el fuego de la pasión, con el fuego del odio, con el fuego de la vehemencia; con el nacimiento, la vejez, la muerte, el pesar, la lamentación, la miseria, el dolor y la desesperación". Al advertir esto, "el discípulo sabio y noble" siente aversión por "todas las sensaciones, placenteras, desagradables o indiferentes"; al sentir esta aversión, "se despoja de las pasiones"; al despojarse de las pasiones, se libera; "y al liberarse se da cuenta que es libre" [45]. Es decir, que en lugar de encerrarse en sí mismo egoístamente, el hombre debe seguir el camino del desprendimiento, única senda que confiere libertad. Por lo tanto, en este pasaje de *The Waste Land*, la llegada a Cartago recuerda que en medio de la desilusión y la esterilidad del ardor pasional puede estar encendido un fuego distinto, fecundo: el fuego purgativo de la gracia que redime, "arrancándonos" del caldero infernal (*O Lord Thou pluckest me out*).

En consecuencia, el espectáculo de confusión desoladora al ahondar el clima purgatorial de la angustia propicia la gestación del florecimiento primaveral, anunciando la redención del doliente Rey Pescador y la restauración de sus tierras infecundas; el ambiente de frustración y soledad que impera en el episodio de Tiresias suscita una situación extrema de sufrimiento y desasosiego que coincide con la flagelación y muerte propiciatoria de la deidad en los cultos primaverales; corresponde, pues, sepultar al dios de la vegetación según los ritos tradicionales, arrojándolo a las aguas, como se hacía en Alejandría con la imagen de Adonis [46]. Esto es lo que anuncia la parte cuarta del poema, "Death by Water" ("Muerte por agua") [47]. Tal como observa Cleanth Brooks, este breve pasaje lírico introduce un contraste con la parte anterior, de modo que al tema del "fuego purgatorial" le sucede la imagen del "agua redentora" [48].

Completados los ritos del divino funeral, la quinta y última parte del poema, titulada "What the Thunder Said" ("Lo que dijo el trueno"), expone la espera angustiosa pero esperanzada que media entre el sepelio del dios vegetal y el instante de su resurrección, coincidente con el comienzo de las lluvias primaverales que sucederán a la estéril sequía, renovando el florecimiento de la naturaleza. Eliot ha indicado que al principio de esta última parte de *The Waste Land* se entrelazan tres temas: el viaje a Emaús, la presente decadencia de la "Europa oriental" y la aventura del caballero del Grial en la Capilla Peligrosa. Naturalmente, el viaje a Emaús —referido por el Evangelio de San Lucas [49]— alude al renacimiento divino que ya se ha cumplido pero aún permanece inadvertido para quienes distraídos por las apariencias inmediatas miran sin ver y sólo de soslayo, inciertamente, advierten por momentos la sagrada presencia que los acompaña:

Who is the third who walks always beside you?
When I count, there are only you and I together
But when I look ahead up the white road

[43] Entonces vine a Cartago. Ardiendo ardiendo ardiendo ardiendo; ¡oh Señor! tú me arrancaste; ¡oh Señor! tú arrancaste... ardiendo (*The Waste Land*, vv. 307-311; Cartago es aludida indirectamente en "A Game of Chess" a través de una mención que se hace del relato virgiliano de los amores apasionados de Dido que concluyen en el fuego purgatorial al que se entrega la infeliz reina).

[44] SAN AGUSTIN, *Confesiones*, III, i; Eliot se atiene a la versión inglesa de Pusey.

[45] WARREN, HENRY CLARKE, *Buddhism in translations*, Cambridge, Mass., 1896 (Harvard Oriental Series, vol. III), págs. 351-353.

[46] BROOKS, CLEANTH, *loc. cit.*, págs. 24-25; FRAZER, JAMES G., *op. cit.*, pág. 187; TEÓCRITO, *Las siracusanas o Las mujeres en la Festividad de Adonis*.

[47] Cf. SHAKESPEARE, segunda parte de *Henry VI*, I, iv, verso 36: "*By water shall he die* and take his end".

[48] BROOKS, CLEANTH, *loc. cit.*, pág. 24.

[49] *San Lucas*, XXIV, 13-16: "dos discípulos iban a una aldea que estaba a sesenta estadios de Jerusalén, llamada Emaús... Y aconteció que mientras iban hablando entre sí... el mismo Jesús se llegó e iba con ellos. Mas los ojos de ellos estaban embargados para que no le conociesen".

There is always another one walking beside you
Gliding wrapt in a brown mantle, hooded
I do not know whether a man or a woman
—But who is that on the other side of you? [50].

La aparición del desconocido que acompaña a los viajeros en el camino a Emaús se conjuga con el tema de la actual decadencia de Europa, inspirado por este párrafo del *Blick ins Chaos* de Hermann Hesse: "Media Europa, la mitad oriental por lo menos, se halla ya en camino del caos, y marcha al borde del abismo emborrachada por sacra ilusión, al tiempo que canta, embriagada y exaltada, como cantó Dimitri Karamazov. El ofendido burgués se ríe de estos cantos: el santo y el vidente los escuchan con pesar" [51]. El pasaje de Eliot dice:

What is that sound high in the air
Murmur of maternal lamentation
Who are those hooded hordes swarming
Over endless plains, stumbling in cracked earth
Ringed by the flat horizon only
What is the city over the mountains
Cracks and reforms and burst in the violet air
Falling towers
Jerusalem Athens Alexadria
Vienna London
Unreal [52].

La desemejanza que se advierte entre este fragmento de *The Waste Land* y el texto que lo inspiró es significativa. Hesse ha-

[50] ¿Quién es el tercero que siempre camina a tu lado? Cuando observo, sólo estamos tú y yo juntos, pero cuando miro por el blanco camino adelante, siempre hay otro que camina a tu lado deslizándose envuelto en oscura capa, encapuchado. No sé si es hombre o mujer. —Pero ¿quién es el que está a tu lado? (*The Waste Land*, vv. 359-365).

[51] Eliot transcribe el pasaje en las notas explicativas de *The Waste Land*: "Schon ist halb Europa, schon ist zumindest der halbe Osten Europas auf dem Wege zum Chaos, fährt betrunken im heilingen Wahn am Abgrund entlang ud singt dazu, singt betrunk und hymnisch wie Dmitri Karamasoff sang. Ueber diese Lieder lacht der Bürger beleidigt, der Heilige und Seher hört sie mit Tränen".

[52] ¿Cuál es ese sonido elevado en el aire, murmullo de lamentos maternales? ¿Quiénes son estas hordas encapuchadas hormigueantes en planicies infinitas, tropezando en la tierra agrietada, limitadas sólo por el chato horizonte? ¿Cuál es la ciudad entre las montañas? Hendeduras, reformas y estallidos en el aire violáceo. Torres derrumbadas. Jerusalén, Atenas, Alejandría; Viena, Londres. Irreales. (*The Waste Land*, vv. 366-376).

bla del caos actual, pero referido especialmente y de manera casi exclusiva a "la mitad oriental" de Europa. Eliot, en cambio, describe la fantasmagórica irrealidad que se observa en las devastadas ciudades de la Tierra Desolada, agitadas y derruídas en la "hora violácea" [53], con las torres derrumbadas, en tanto que al igual que en "The Burial of the Dead" multitudes "hormigueantes", que integran "hordas encapuchadas" [54], deambulan "por planicies interminables"; estas ciudades de la Tierra Desolada no excluyen a las de la Europa occidental y a aquéllas donde nacieron las tradiciones culturales de Occidente, sino que por el contrario las incluyen y destacan; del pasado, son evocadas tres vertientes de la cultura occidental —Jerusalén, Atenas y Alejandría— cuyo esplendor perdura actualmente por haber concurrido a la integración del espíritu europeo; del presente, se alude a dos metrópolis representativas de la Europa occidental de nuestros días: Londres y Viena.

El clima de horror se prolonga en un espectáculo de pesadilla "sugerido probablemente por alguna pintura de la escuela de Hieronymous Bosch" [55]; ante nosotros se despliegan visiones desoladoras y oímos rumores de lamentos en una sucesión de imágenes que por su intensidad han sido comparadas con el vigoroso capítulo final del *Ecclesiastés* [56]:

A woman drew her long black hair out tight
And fiddled whisper music on those strings
And bats with baby faces in the violet light
Whistled, and beat their wings
And crawled head downward down a blackened wall
And upside down in air were towers

[53] El matiz violáceo, característico del atardecer y mencionado varias veces en el curso de *The Waste Land*, tiene un significado litúrgico: "simboliza el arrepentimiento y es el color del bautismo" (BROOKS, CLEANTH, *loc. cit.*, pág. 27).

[54] El desconocido que acompaña a los viajeros de Emaús va "encapuchado" porque en razón de su carácter *puramente espiritual* resulta indistinto; las hordas están "encapuchadas" porque en razón de que *nada tienen de espiritual* parecen indistintas. Este es un procedimiento típico de Eliot; consiste en establecer una "especie de paralelismo que en realidad constituye un contraste" (BROOKS, CLEANTH, *loc. cit.*, pág. 26).

[55] HAYWARD, JOHN, en las notas para la edición francesa de *The Waste Land*, ya citada.

[56] BROOKS, CLEANTH, *loc. cit.*, pág. 27. HAYWARD, JOHN, *loc. cit.*

Tolling reminiscent bells, that kept the hours
And voices singing out of empty cisterns and exhausted wells [57].

El canto que surge de las cisternas vacías y de las fuentes exhaustas de la estéril Tierra Desolada se enlaza con los cantos que en el pasaje de Hermann Hesse suscitaban pesar en el santo y el vidente. Pero, al mismo tiempo, la visión fantasmagórica con su "música susurrante" y las "voces que cantan" en los secos manantiales alude a las horripilantes maravillas que acontecen en la Capilla Peligrosa y su camposanto. Esta aventura de la leyenda del Grial nos refiere "los horrores de la muerte física", "adecuada iniciación en los misterios de la vida física" [58]; en consecuencia, según tal juicio, se trataría de "un ritual de iniciación", cuyo decorado macabro "estaba destinado a probar el coraje del iniciado" [59]. Por lo tanto, el espectáculo de horror, frustración, caos y desolación, con multitudes de hombres y mujeres que se refugian en una prisión de egoísmo que despoja a la vida de trascendencia y comunicabilidad, es la prueba a que debe someterse quien esté destinado a rehabilitar al Rey Pescador actual y su señorío. Aquí se advierte que el maltrecho soberano del presente es cada hombre, y sus tierras el mundo cultural de Occidente. Pero una vez que la aventura de la Capilla Peligrosa ha sido llevada a feliz término, se relaja el ambiente de tensión, se serena el paisaje iluminado por "mortecina luz de luna" y hay un instante de quietud, de expectación, como en los momentos que preceden al viento fresco y al trueno grávido de fecundante lluvia. En el destello de un relámpago, se ve al gallo en lo alto del tejado; su canto es anuncio de paz para las vagabundas ánimas nocturnas que devuelve a sus sepulcros y promesa de lluvia inminente:

In this decayed hole among the mountains
In the faint moonlight, the grass is singing

[57] Una mujer soltó su larga cabellera negra y pulsó susurrante música en esas cuerdas; y murciélagos con rostros de niños silbaban en la luz violácea, batían sus alas, y se deslizaron con la cabeza hacia abajo descendiendo por un muro ennegrecido; había torres volcadas en el aire que tañían campanas reminiscentes dando la hora, y voces que cantaban desde cisternas vacías y manantiales exhaustos (*The Waste Land*, vv. 377-384).

[58] WESTON, JESSIE L., *The Legend of Sir Perceval*, London, 1909, Vol. II, pág. 261 (nota).

[59] HAYWARD, JOHN, *loc. cit.*

Over the tumbled graves, about the chapel
There is the empty chapel, only the wind's home.
It has no windows, an the door swings,
Dry bones can harm no one.
Only a cock stood on the rooftree
Co co rico co co rico
In a flash of lightning. Then a damp gust
Bringing rain [60].

De inmediato, *The Waste Land* recoge "las antiguas creencias arias sobre la fertilidad" [61] e introduce el mensaje del trueno que designa a esta última parte del poema:

Then spoke the thunder
DA
Datta: *what have we given?*
My friend, blood shaking my heart
The awful daring of a moment's surrender
Which an age of prudence can never retract
By this, and this only, we have existed
Which is not to be found in our obituaries
Or in memories draped by the beneficient spider
Or under seals broken by the lean solicitor
In our empty rooms
DA
Dayadhvam: *I have heard the key*
Turn in the door once and turn once only
We think of the key, each in his prison
Thinking of the key, each confirms a prison
Only at nightfall, aethereal rumours
Revive for a moment a broken Coriolanus
DA
Damyata: *The boat responded*
Gaily, to the hand expert with sail and oar

[60] En este arruinado hueco entre las montañas, a la luz mortecina de la luna, la hierba canta sobre las tumbas volcadas, en torno de la capilla. Allí está la capilla vacía, morada sólo del viento. No tiene ventanas, y la puerta oscila; huesos secos a nadie pueden hacer mal. Sólo un gallo permaneció en la cumbrera: Co co rico co co rico, al resplandor del relámpago. Luego una húmeda bocanada que trae lluvia (*The Waste Land*, vv. 385-394).

[61] HAYWARD, JOHN, *loc. cit.*

The sea was calm, your heart would have responded
Gaily, when invited, beating obedient
To controlling hands [62].

"Datta, Dayadhvam, Damyata" —las tres palabras que pronuncia el trueno, según la fábula narrada en la *Brihadaranyaka Upanishad*— significa respectivamente "dad", "simpatizad", "controlaos". Del contexto, se infiere que en *The Waste Land* este mensaje implica: 1) darse uno mismo, entregarse en "el aterrador atrevimiento de un instante de sumisión", único acto que justifica nuestra existencia aun si permanece ignorado, sin que lo registren las necrologías o las memorias "tejidas por la araña benéfica" ni sea hallado luego de la muerte en las vacías habitaciones que abre "el magro procurador"; 2) controlarse, sometiéndose a una voluntad —propia o divina— que nos gobierne como a una barca que alegremente se deja guiar por "la mano experta en el manejo de la vela y el remo"; y 3) simpatizar, abriendo la cárcel de soledad en que nos sepulta el egoísmo "escapista" característico del hombre actual que se "divierte" con el propósito de no asumir la auténtica responsabilidad existencial [63].

El episodio de Tiresias, pasaje fundamental de *The Waste Land*, diagnosticaba el mal que aqueja al mundo contemporáneo: el egoísmo que frustra la trascendencia de las acciones humanas e impide toda comunicación espiritual, deseoso únicamente del placer propio y del transitorio olvido que brinda la satisfacción sensorial. En contraste, el mensaje del trueno anuncia lo que

[62] Entonces habló el trueno: DA. *Datta*: ¿qué hemos dado? Amigo mío, la sangre agita mi corazón, la estremecedora osadía de una momentánea entrega que una era de prudencia no puede desdecir; por esto, y sólo por esto, hemos existido: esto que no registrarán nuestras necrologías o las memorias tejidas por la araña benéfica ni será hallado bajo los sellos rotos por le magro procurador en nuestras vacías habitaciones. DA. *Dayadhvam*: He oído girar la llave en la puerta una vez y sólo una vez. Pensamos en la llave, cada uno en su prisión. Pensando en la llave, cada uno confirma una prisión. Sólo al anochecer, etéreos rumores reviven por un momento un Coriolano despedazado. DA. *Damyata*: la barca respondió alegremente a la mano experta en la vela y el remo. El mar estaba en calma; tu corazón hubiera respondido alegremente, al ser invitado, palpitando obediente a las manos rectoras. (*The Waste Land*, vv. 399-422.)

[63] El tema eliotano del alma encarcelada (y su ubicación en la corriente platónica) ha sido examinado en nuestro artículo titulado "La cárcel corporal: una imagen y su perduración en las concepciones antropológicas", en *Imago Mundi*, Nº 10, págs. 19-53.

en términos wagnerianos podría denominarse una "redención por el amor", entendiendo por amor ese desprendimiento total que nos libera de apetitos y pasiones y nos identifica afectivamente con los sentimientos de la persona amada: simpatía, *compasión*. Pero no un supuesto amor general, vago y abstracto como es el llamado "amor por la humanidad" o "amor humanitario", sino el único amor real, concreto: el amor individual, el amor de individuo a individuo, el amor —sugerido por la imagen negativa del episodio de Tiresias— que enlaza espiritual a la vez que físicamente a un hombre y una mujer. Cualquier otra noción del amor es falsa; no es más que un velo que trata de ocultar una actitud existencialmente inauténtica. En consecuencia, tal como lo señalamos al comenzar el examen de *The Waste Land*, la crisis de la sociedad y de la cultura de Occidente es el reflejo de la crisis de cada uno de sus integrantes, por lo que la recuperación espiritual de Europa sólo podrá alcanzarse si cada individuo adquiere la certidumbre y el vigor éticos que lo liberen de la cárcel de egoísmo en que lo ha confinado el temor y el desaliento. De modo que cada hombre es un Rey Pescador y el mundo entero de la cultura occidental su dominio. Cabe agregar, por otra parte, que el contenido ético del mensaje del trueno entraña una "conversión moral", al igual que el acto de elegir que confiere autenticidad a la existencia humana, según la filosofía de Heidegger [64].

Luego de examinar en detalle *The Waste Land*, es posible reconsiderar con mayor exactitud las estrechas conexiones que existen entre el poema de Eliot y la leyenda del Rey Pescador. De acuerdo con la sinopsis que hemos ofrecido anteriormente, la historia del baldado monarca comprende tres etapas bien definidas: 1) pretérito pecado, 2) angustiosa purgación presente, y 3) esperanza de una futura redención; señalamos, asimismo, que la exposición de *The Waste Land* corresponde substancialmente al segundo momento: agónica expiación actual. Sin embargo, cabe preguntar cuál es el pecado que expía el hombre contemporáneo. Una respuesta fundamentada requeriría el análisis de las opiniones de Eliot en sus numerosos ensayos; limitémonos, en forma un tanto provisoria, a indicar algunas interpretacio-

[64] DE WAELHENS, A., *op. cit.*, pág. 159.

nes posibles. Eliot advierte una relajación general de las tradiciones y creencias modeladoras del espíritu occidental, agravada por el "personalismo" romántico que propende al aislamiento individual y por la vigencia de una actitud secularista que no reconoce a la conducta humana trascendencia alguna. El origen de esta corriente desintegradora se remonta, posiblemente, a los comienzos del mundo moderno, con el desmembramiento del universalismo medieval [65]; pero en su condición de anglo-católico y de admirador de la poesía "metafísica" inglesa, Eliot —de manera bastante explícita— relaciona la ruptura que ha engendrado la crisis actual con las conmociones sufridas por Inglaterra a mediados del siglo XVII, cuyas consecuencias fueron la Guerra Civil, la deposición de Carlos I, la decadencia del anglicanismo prístino y el fenómeno intelectual llamado "disociación de la sensibilidad" [66]. Este proceso de descomposición general culmina en el siglo XIX, y sus fuerzas disgregadoras al no ser reconocidas como tales pudieron acumularse hasta engendrar los conflictos del siglo XX. Sin embargo, al rebasar todo dique y anegar la sociedad contemporánea, su amenaza habría sido advertida; por lo tanto, la crisis nacería del choque entre ese impulso desintegrador y la libertad adquirida por el hombre de nuestro tiempo al darse cuenta del peligro de un caos inminente. En consecuencia, la crisis actual supone un progreso con respecto a la situación precedente, pues ya no hay sometimiento ciego y total al empuje de la corriente desintegradora sino que se observa una angustiosa rebelión contra ella, la agónica búsqueda de una salvación; ésta es la segunda etapa de la leyenda del Rey Pescador: el sufrimiento purgatorial. Sin embargo, tal como la juzgaría Unamuno, la agonía de esta búsqueda no implica desaliento o desilusión sino que es lucha, y sólo se lucha mientras perdura la esperanza. Para una interpretación acertada de *The Waste Land* resulta esencial tener presente esta última consideración.

En forma velada, por medio de sucesivas citas poéticas de

[65] Cf. el argumento de Eliot en su ensayo sobre "Shakespeare and the stoicism of Seneca", donde se habla de la "universalidad" de Dante y de la "unidad" de Shakespeare (ELIOT, T. S., *Selected Essays*, págs. 134 y sigts.).

[66] "En el siglo XVII aconteció una disociación de la sensibilidad, de la que nunca nos recobramos" (ELIOT, T. S., *Selected Essays*, pág. 288).

apariencia sibilina, *The Waste Land* anuncia en su final, proféticamente, la esperanzada fructificación de la presente angustia:

I sat upon the shore
Fishing, with the arid plain behind me
Shall I at least set my lands in order?
London Bridge is falling down falling down falling down
Poi s'ascose nel foco che gli affina
Quando fiam uti chelidon— *O swallow swallow*
Le prince d'Aquitaine à la tour abolie
These fragments I have shored against my ruins
Why then Ile fit you. Hieronymo's mad againe.
Datta. Dayadhvam. Damyata.
Shantih shantih shantih [67].

La concurrencia al parecer casual y caótica de las citas que constituyen el núcleo central de este pasaje se funda en el significado coincidente de los contextos de donde fueron extraídas. Retornar al "fuego que purifica" —*poi s'ascose nel foco che gli affina*— es lo que hace en el canto XXVI del *Purgatorio* el poeta provenzal Arnaut Daniel, luego de haber dicho que "llora y va cantando" porque libremente escoge el sufrimiento expiatorio, alentado por la esperanza de redención. "¿Cuándo seré como la golondrina que quiebra su silencio?" —*quando fiam uti chelidon ut tacere desinam?*— es lo que pregunta el anónimo poeta que al celebrar el advenimiento de la primavera en el *Pervigilium Veneris* se lamenta por el hecho de que él aún no ha sufrido el cambio renovador, el renacimiento que le permita transformarse de enmudecida y apesadumbrada Filomela en locuaz y alegre golondrina de la fecunda estación en que el amor recupera su vigor [68]; pero, por la semejanza que traza entre su situación y

[67] Me senté sobre la ribera para pescar, con la árida llanura a mis espaldas. Al menos, ¿he de poner mis tierras en orden? El puente de Londres se derrumba, se derrumba, se derrumba. "Después, se introduce en el fuego que lo perfecciona". "¿Cuándo seré como la golondrina?": ¡Oh, golondrina, golondrina! "El príncipe de Aquitania en la torre derrumbada". Estos fragmentos apuntalé contra mis ruinas. Pues entonces yo os convengo. Hieronymo ha vuelto a enloquecer. Datta. Dayadhvam. Damyata. Shantih shantih shantih (*The Waste Land*, vv. 423-433).

[68] En el curso de *The Waste Land*, tres veces se menciona la leyenda de Filomela: 1) en "A game of chess" (vv. 99-103), 2) en "The Fire Sermon" (vv. 203-206), y 3) en "What the thunder said" (v. 428). En el primero de estos pasajes, se alude a la versión ovidiana de las

la de Filomela antes de la metamorfosis, el poeta introduce un hálito de esperanza, confiado en que también se consumará su transformación, liberándolo del mutismo. La tercera cita —*le prince d'Aquitaine à la tour abolie*—, procedente del soneto de Gérard de Nerval "El desdichado", tiene un doble sentido. Por su contenido intrínseco, Eliot emplea este verso para aludir a la tradicional imagen platónica del alma encarcelada, a menudo comparada con "un príncipe" confinado en los muros corporales; en *The Waste Land*, en verdad, se trata de los muros del aislamiento engendrado por el egoísmo de quienes se esfuerzan por rehuir la responsabilidad existencial; pero aquí la prisión se halla derruída (*abolie*), lo que entraña un esperanzado anuncio de liberación. Al propio tiempo, por medio de este verso se hace alusión —vaga pero incuestionable— a la significación total del intrincado soneto de Nerval, ya mencionado, que parece referirse a una transfiguración espiritual estimulada por penosas experiencias y privaciones. Es decir, que las tres citas introducidas al final de *The Waste Land* reiteran una misma esperanza de que las angustias actuales conduzcan a una redentora transformación del hombre.

De inmediato, Eliot evoca la trama de *The Spanish Tragedy* de Thomas Kyd, repitiendo las palabras que en este drama pronuncia Hieronymo, mayordomo de la corte española, cuando le encomiendan que componga una pieza dramática para entretener a los huéspedes portugueses: "Why then I fit you" ("Pues entonces yo os convengo"). Como advierte Cleanth Brooks, el significado que Eliot confiere a estas palabras en su poema no resulta claro; no obstante, es posible adelantar algunas apreciaciones. Al igual que Hamlet, Hieronymo en *The Spanish Tragedy* finge locura, para desentrañar el misterio que rodea la muerte de su hijo y poder vengarse del asesino; por lo tanto, su aparente locura esconde una auténtica cordura que "no carece de método" y se halla inspirada por recóndita sabiduría. La ven-

Metamorphoses y se identifica a Filomela, la doncella violada por el "bárbaro rey" Tereo y enmudecida, con el ruiseñor. En el último, en cambio, se hace referencia a la ambigua versión del mito que ofrece el *Pervigilium Veneris*; la interpretación a que Eliot se atiene —y que, tal como señala Allen Tate, parece ser la más lógica— afirma que en este poema la violada y enmudecida Filomela se convierte en golondrina (Cf. TATE, ALLEN, *Poems 1920-1945: a selection*, págs. 99-100).

ganza se consuma a la vista de todos, sin que nadie la impida, en razón de que pasa inadvertida, pues se confunde con la acción dramática que Hieronymo ha ideado para tal fin. ¿Qué ha querido insinuar Eliot con esta breve y compleja alusión? Tal vez, que las imágenes aparentemente inconexas de su poema, al igual que la locura de Hieronymo, no están desprovistas de una oculta sabiduría, poseen coherencia y las guía un propósito. Esta concurrencia de locura y sabiduría es sugestiva, pues el loco es una persona socialmente desquiciada como también lo son —según el consenso general— el poeta, el sabio, el santo o el profeta (recuérdese cómo recibían las personas "sensatas" los vaticinios de Casandra). La inadaptación social del profeta se debe a la ceguera que padece en razón de que sus ojos espirituales penetran una realidad más profunda y auténtica que el mundo cotidiano (como es el caso de Tiresias). Y este argumento desemboca inevitablemente en uno de los temas de meditación predilectos de Eliot —según opina Philip Wheelwright [69]— y que tal vez se inspira en este pasaje del *Bhagavadgita*, II, 69: "Lo que es oscuridad para todas las demás criaturas, es claridad para el alma disciplinada; y lo que es claridad para todas las demás criaturas, para el vidente es oscuridad". Por lo tanto, *The Waste Land* sería la esperanzada profecía de un primaveral florecimiento que redimirá la angustia presente por obra del desprendimiento y la compasión enunciados en el mensaje del trueno; en consecuencia, el poema concluye como las Upanishads, repitiendo tres veces la palabra "Shantih" —que significa "Paz" y cuyo valor emotivo probablemente sea comparable con el de nuestro "Amén"—, repetición que tiene por objeto purificar el espíritu para que el entendimiento sea capaz de asimilar las sagradas enseñanzas [70].

Desde su aparición hasta el presente, se han formulado interpretaciones de *The Waste Land* muy diversas y mutuamente excluyentes. En la actualidad, algunas de ellas resultan inacep-

[69] WHEELWRIGHT, PHILIP, "Eliot's philosophical themes", en *T. S. Eliot: a study of his writings by several hands*, pág. 103.

[70] Esta repetición final de la palabra "Shantih" tiene por objeto hacer que se desvanezca de maestro y discípulo toda imperfección en que se haya incurrido mientras se impartía o recibía instrucción sagrada (Cf. *The Upanishads Katha, Isa, Kena, and Mundaka*, translated with introduction and notes by Swami Nikhilananda, London, 1951, pág. 191 (nota).

tables. Pero aun si esto sucediera con el examen que hemos desarrollado y sus pormenores fueran desechados con el tiempo, ciertos puntos fundamentales quedarían en pie. El poema, publicado en 1922, fué concebido en plena crisis de postguerra. Su comienzo, a través del tradicional tema poético de la primavera, anuncia una angustiosa gestación, una fecundidad agónica, como la que refiere *Journey of the Magi*, otra composición de Eliot:

this Birth was
Hard and bitter agony for us, like Death, our death[71].

Por su parte, el final de *The Waste Land* entraña una renovación de la esperanza. Y, en última instancia, el tema inspirador, la leyenda del Rey Pescador, amalgama estos dos elementos —angustia y esperanza—, tal como lo sintetizó Verlaine en los dos afortunados versos iniciales de su poema *Saint Graal*:

Parfois je sens, mourant des temps où nous vivons,
Mon immense douleur s'enivrer d'espérance[72].

Sin embargo, al concretar de tal manera nuestro juicio sobre *The Waste Land*, nos sale al encuentro Valéry, en su primera carta sobre "la crisis del espíritu", para decirnos que "la esperanza, ciertamente, persiste... Pero la esperanza no es más que la desconfianza del ser frente a las previsiones precisas de su espíritu. Los hechos, empero, son claros y despiadados: hay millares de jóvenes escritores y de jóvenes artistas que han muerto. Existe la ilusión perdida de una cultura europea y la demostración de la impotencia del conocimiento cuando se trata de salvar cualquier cosa: la ciencia, dañada mortalmente en sus ambiciones morales y como deshonrada por la crueldad de sus aplicaciones; el idealismo, difícilmente vencedor, profundamente zaherido, responsable de sus sueños; el realismo desengañado, descalabrado, agobiado de crímenes y de faltas; la codicia y el

[71] Este Nacimiento fué dura y amarga agonía para nosotros, como una Muerte, nuestra muerte (*Journey of the Magi*, vv. 38-39).

[72] Mientras agonizo como consecuencia del tiempo en que vivimos, a veces siento que mi inmenso dolor se embriaga de esperanza (VERLAINE, *Amour*, "Saint Graal", vv. 1-2).

renunciamiento igualmente escarnecidos; las creencias confundidas en los campamentos, cruz contra cruz, media luna contra media luna; los escépticos mismos malparados por acontecimientos tan bruscos, tan violentos, tan conmovedores, que juegan con nuestros pensamientos como el gato con el ratón: los escépticos pierden sus dudas, las recuperan, tornan a perderlas, y no aciertan a seguir sirviéndose de la actividad de su espíritu".

Eliot conserva un temperamento romántico bastante intenso como para buscar en una esperanza de futura recuperación el punto de apoyo que nos permita mantenernos serenos en medio de la confusión y la angustia presentes. Valéry, en cambio, imbuído del aplomo propio del equilibrio clásico, no se halla ni esperanzado ni desilusionado; se limita a reconocer la crisis del espíritu, advirtiéndonos con sobriedad que la cultura occidental parece haberse introducido en un callejón sin salida, que *l'Europe est finie*. Sin embargo, la actitud de Valéry no trasunta desesperación: lo que importa no son las ilusiones o inquietudes que suscita el futuro sino las posibilidades que aún conserva el presente; porque todavía no se ha perdido todo, ya que el desaliento actual no es tan completo como para haber embotado la lucidez de la razón. Es verdad que el espíritu está en crisis, pero no debe inferirse de ello que haya perdido totalmente su penetración y consistencia. Sin ilusiones acerca del porvenir pero también sin desesperarse, Valéry advierte que en el presente aún puede hacerse algo: desarrollar lo que él denomina una "política del espíritu, nuestro soberano bien"; el futuro es imprevisible, "pero sigue siendo juicioso, y ésta será mi última palabra, mantenerse pronto para todo, o casi todo —declaraba en 1932—. ¡Es preciso conservar, en nuestros espíritus y en nuestros corazones, la voluntad de lucidez, la nitidez del intelecto, el sentimiento de la grandeza y del riesgo, de la aventura extraordinaria en que el género humano, al alejarse tal vez desmesuradamente de las condiciones primarias y naturales de la especie, se ha empeñado, marchando no sé hacia dónde!"

Comunicar a su obra poética esa lucidez que gobernaba su pensamiento fué, sin duda, una de las mayores aspiraciones de Valéry. También una de las más difíciles. Con obstinado rigor —no en vano admiraba a Leonardo—, se impuso a sí mismo el arduo y sostenido esfuerzo de conciliar el encantamiento propio

de la poesía con la más estricta claridad intelectual [73]. Al cabo de una progresiva maduración artística, Valéry logró su propósito de manera concluyente en el volumen de *Charmes* que en 1922 recogió algunas de sus composiciones más notables, entre las que se destaca *Le cimetière marin.* Este poema, que Valéry dió a luz en la postguerra de 1918, por su carácter representativo en la producción de su autor, es en cierto modo comparable con *The Waste Land* de Eliot. Sin embargo, también son notorias las diferencias: ambas piezas a menudo han sido consideradas modelos de "poesía difícil"; pero en las dificultades que presenta la comprensión de cada una se advierte un manifiesto contraste. No es posible confundir o equivocar el sentido agónico a la vez que esperanzado de *The Waste Land,* pero la rica variedad de veladas alusiones que Eliot emplea hace necesaria una exégesis que aclare la oscuridad de sus referencias significativas y recónditas. *Le cimetière marin,* en cambio, es pura transparencia, y los tropiezos que presenta su interpretación surgen precisamente de este exceso de claridad; al leerlo, con facilidad se atraviesa la intención del poeta como si fuera un cristal tan límpido que uno, sin advertir su presencia, pudiera traspasarlo y contemplar el distante paisaje de una poesía que se sostiene por sí sola; no hay emoción alguna que retenga al lector, ninguno de esos ingredientes románticos que usualmente desvían la atención hacia la presencia del poeta (aunque no por ello deje deje de estar presente el poeta en todo momento). La verdad es que estamos tan desacostumbrados a contemplar una poesía libre de toda "impureza" emocional que nos cuesta trabajo fijar la atención en los tenues hilos conductores que dan sentido y conformación a un poema de tal naturaleza; *Le cimetière marin* nos deslumbra por su transparencia y lucidez. Empieza por ser una reflexiva contemplación del soleado camposanto de Sète, sobre el Golfo de León, a orillas del Mediterráneo. La cercanía de los muertos y el mar suscita una meditación sobre la muerte y el alma, porque el mar se torna en imagen del alma: proteico, deslumbrador en su reverberante lucidez, grávido de posibilidades creadoras. Pero la serena meditación, casi impasible en su meridiana luminosidad, se quiebra ante la evocación de la muerte

[73] Bowra, C. M., *La herencia del simbolismo,* Buenos Aires, 1951, págs. 30-31.

que el cementerio trae con su "blanco rebaño de tranquilas tumbas". En el mediodía sin sombras, la reflexiva contemplación parecía haber escapado al devenir temporal; pero, de pronto, el tiempo que aprisiona al hombre en una telaraña de mortalidad vuelve a manifestarse. El poeta se agita; se siente desgarrado en el punto de intersección del tiempo y la eternidad. Los difuntos que yacen en el quieto camposanto son un *memento mori;* pero, por contraste, al propio tiempo recuerdan al poeta la vida que lo anima. Los muertos descansan en paz, acogidos en "magra inmortalidad negra y dorada" —así sea la inmortalidad del olvido y la extinción—; en verdad, están a salvo del gusano que sólo corroe con su inquietud a quienes viven:

> *Le vrai rongeur, le ver irréfutable*
> *N'est point pour vous qui dormez sous la table,*
> *Il vit de vie, il ne me quitte pas!* [74].

Los difuntos no pueden ofrecer una respuesta que aquiete la agitación del poeta; ya no viven, ya nada tienen que ver con la angustia existencial; en su condición de muertos, ya han cesado de ser mortales; una distancia insuperable los separa del mundo viviente [75]; la muerte está más allá de todo desgarramiento, de todo devenir, de toda ansiedad. En cambio, lo que hace que en este instante estemos vivos, lo que define nuestra presente condición humana, es el conflicto que lacera nuestro ser en este preciso momento, desgarrándolo entre la contemplación pura que sueña con la intemporal ilusión de una inmovilidad absoluta y el devenir acosador:

> *Zénon! Cruel Zénon! Zénon d'Élée!*
> *M'as-tu percé de cette flèche ailée*
> *Qui vibre, vole, et qui ne vole pas!*
> *Le son m'enfante et la flèche me tue!* [76].

El sueño de intemporalidad es un sofisma que se desvanece. La contemplativa ilusión se quiebra, y sin esperanza, pero, asimis-

[74] El verdadero roedor, el gusano irrefutable, no es en modo alguno para vosotros que dormís bajo la superficie; él se alimenta de vida, ¡no me abandona nunca! (*Le cimetière marin,* vv. 112-114).

[75] Bowra, C. M., *op. cit.,* pág. 71.

[76] ¡Zenón! ¡Cruel Zenón! ¡Zenón de Elea! ¡Me has atravesado con esta flecha alada que vibra, vuela, y que no vuela! ¡El sonido me engendra y la flecha me mata! (*Le cimetière marin,* vv. 121-124).

mo, sin desconsuelo, el poeta se entrega a la riqueza sensible del mundo que lo circunda:

Non, non!... Debout! Dans l'ère successive!
Brisez, mon corps, cette forme pensive!
Buvez, mon sein, la naissance du vent!
Une fraîcheur, de la mer exhalée,
Me rend mon âme... O puissance salée!
Courons à l'onde en rejaillir vivant!

Oui! Grande mer de délires douée,
Peau de panthère et chlamyde trouée
De mille et mille idoles du soleil,
Hydre absolue, ivre de ta chair bleue,
Qui te remords l'étincelante queue
Dans un tumulte au silence pareil[77].

Finalmente, el poeta se somete al requerimiento vital que trae el viento marino y acepta la imposición que le exige asumir plenamente la responsabilidad existencial:

Le vent se lève!... il faut tenter de vivre!
L'air immense ouvre et referme mon livre,
La vague en poudre ose jaillir des rocs!
Envolez-vous, pages tout éblouies!
Rompez, vagues! Rompez d'eaux réjouies
Ce toit tranquille où picoraient des focs![78].

Esta final resolución de aceptar la vida es la respuesta que Valéry se da así mismo en medio del mundo inquieto, agitado por hondas conmociones, amenazado por la crisis del espíritu. "La voluntad de lucidez, la nitidez del intelecto, el sentimiento de la grandeza y del riesgo" que entraña "la aventura extraordinaria" emprendida por el género humano —aspectos cardinales de la "política del espíritu" que propiciaba Valéry— alientan en el empuje poético de *Le cimitière marin*, en cuyo epígrafe —tomado de la tercera *Pítica* pindárica— se cifra la esencia de esta conducta que vigorosamente, sin ilusiones ni temores, Valéry asumía:

Μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον
σπεῦδε, τὰν δ'ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν.

"Alma mía, no te afanes por la vida inmortal, pero agota las posibilidades creadoras"[79]. Vano es detenerse en el curso de la existencia para discutir de antemano las perspectivas de inmortalidad con que cuenta el hombre, ya sean de índole metafísica —religiosas— o de carácter metahistórico —culturales—; sin embargo, aun si el futuro es sombrío o imprevisible —ahora como en cualquier otro período crítico de la historia—, el hombre puede cumplir el objetivo fundamental de su existencia: el imperioso requerimiento de actualizar las posibilidades creadoras. El derrumbe puede acontecer *mañana;* pero nosotros, que vivimos *hoy,* debemos asumir plenamente nuestra responsabilidad existencial, desarrollando con toda nuestra capacidad el esfuerzo creador que deje una huella indeleble en el curso del destino humano.

En última instancia, sea cual fuere la suerte que esté reservada a nuestro incierto mundo, Valéry, Eliot y un puñado de artistas extraordinarios han llevado a cabo esta consumación de las posibilidades creadoras, confiriendo a nuestro tiempo una dimensión singular en el devenir cultural. Acuciados por un desgarramiento interior nacido de nuestra ubicación histórica en un punto de intersección del tiempo y la eternidad, buscaron nuevos cauces formales que convinieran al tono espiritual de la época. El arte contemporáneo no se ha entregado a la expresión de un flojo y blando sentimentalismo; ha escogido la dureza y transparencia de la imagen cristalina, reconcentrada; ha sido un constante esfuerzo por vencer la excesiva dependencia subjetiva y por conferir a la creación algo de la tenuidad eva-

[77] ¡No, no!... ¡De pie! ¡En la era sucesiva! ¡Cuerpo mío, quiebra esta forma pensativa! ¡Pecho mío, bebe los nacientes vientos! Mi alma me trae una frescura exhalada por el mar... ¡Oh, qué poder salado! ¡Corramos a la onda con ímpetu viviente! ¡Sí! Gran mar dotada de delirios, piel de pantera y clámide acribillada, de miles y miles de ídolos solares, hidra absoluta, ebria de tu carne azul, que te muerdes la fulmínea cola en un tumulto, símil del silencio (*Le cimetière marin*, vv. 127-138).

[78] ¡El viento se levanta!... ¡es necesario tratar de vivir! ¡El aire inmenso abre y cierra mi libro! ¡La ola pulverizada se atreve a saltar las rocas! ¡Volad, páginas totalmente deslumbradas! ¡Romped, olas! ¡Romped con aguas regocijadas este tranquilo techo donde merodeaban los foques! (*Le cimetière marin*, vv. 139-144).

[79] PÍNDARO, *Píticas*, III, vv. 61-62.

nescente y cambiante de esta trama compleja y casi inaprensible —mundo exterior, sedimento cultural, experiencia— en que nos hallamos irremisiblemente cogidos; ésta es, por ejemplo, la explicación del arte sutil de Virginia Woolf. Los experimentos estéticos contemporáneos, dimensión creadora de la crisis de nuestro tiempo, han buscado el equilibrio que confiriera un sentido universal e intemporal a la experiencia del individuo perecedero. Parecería que esta experimentación creadora, que alcanzó su apogeo hacia 1920, ha tendido a declinar en los últimos años; no resulta fácil conjeturar si esto es un síntoma de recuperación o si, por el contrario, es una advertencia de que el concepto de Occidente en que fuimos formados está a punto de extinguirse. Pero aun si juzgamos que la experimentación estética fué un canto del cisne, debemos admitir que la crisis de Occidente desencadenada en la primera mitad del siglo XX estuvo estrecha y acaso causal y necesariamente enlazada con un breve pero notable fenómeno artístico que en sí mismo entraña uno de los más extraordinarios y conmovedores testimonios del paso por la historia que ha dejado el hombre moderno. Ha sido un esfuerzo por vencer la precipitada temporalidad y arrebatar un girón de eternidad. La tensión provocada por el conflicto entre la temporalidad fugaz y la intemporalidad sin tránsito ni salvación es el germen configurador del arte contemporáneo. De esta lucha se nutre la poesía de Eliot; y en *Le cimetière marin* es expuesto con aplomo clásico y apremio existencial el contraste entre "este techo tranquilo,... el mar, el mar siempre renovado" y la urgente demanda del viento cuando nos recuerda que "es necesario tratar de vivir". En consecuencia, cabe invocar —como lo hacía Valéry— al "cruel Zenón", aquel remoto pensador eleático que concibió esa conjunción de movimiento y quietud cuyo conflicto aún halla eco en el desgarramiento del hombre actual, quien amenazado por inminente caducidad se adelanta por medio del acto creador hacia una paradójica perduración, indeleble a la vez que imprevisible.

JAIME REST

EZRA POUND, UNA INTERPRETACION DE LA HISTORIA

ALREDEDOR del año 1918, Ezra Pound, escritor norteamericano que vivía permanentemente en Rapallo, donde redactaba una revista internacional "Il Mare", comenzó a trabajar en una epopeya que fué publicando en "cantos", en ediciones limitadas de lujo. De "The Mountains Press" de París salió en 1925 "A Draft of XVI Cantos of Ezra Pound for the Beginning of a Poem of Some Length", o sea "Esquema de XVI Cantos de Ezra Pound para el comienzo de un poema de cierta extensión"; y en 1933, la casa Faber & Faber, de Londres, editó "A Draft of XXX Cantos".

Que llamar a esta serie de poemas "epopeya" no es cosa atrevida, lo demuestran los versos del Canto:

And they want to know what we talked about?
"de litteris et de armis, praestantibus ingeniis",
Both of ancient times and our own; books, arms,
And men of unusual genius
Both of ancient times and our own, in short the usual subjects
Of conversation between intelligent men [1].

"Arma virumque cano", escribía Virgilio; "de litteris et de armis, praestantibus ingeniis", escribe Pound, haciéndole eco. El héroe de la Eneida descendió al Infierno. "Todo el mundo observará que el primer Canto (de Ezra Pound) es casi hasta el final una paráfrasis del Libro XI de la Odisea", afirma con no poco optimismo el sucesor griego de Homero, George Seferis. Los Cantos, en efecto, comienzan con dos mitos: el periplo o viaje circular y el descenso al infierno. Ezra Pound querría re-

[1] ¿Y quieren saber de qué hablamos?
"de litteris et de armis, praestantibus ingeniis",
tanto de tiempos antiguos como de los nuestros, libros, armas
y hombres de ingenio no común,
tanto de tiempos antiguos como de los nuestros, en suma los temas habituales
de conversación entre hombres ilustrados.

velarnos el infierno que es, a su parecer, la civilización moderna, y hacernos ver cómo, por más que viajemos, volvemos siempre a la isla de Circe.

La diosa de los hermosos bucles, ευπλόκαμη, representa al mundo material de los sentidos. Los marineros griegos caen víctimas de su encantamiento: el dinero y los placeres físicos los reducen a casi todos a la condición de cerdos. La inteligencia de Ulises los salva, en el poema homérico, pero en los Cantos de Ezra Pound los viajeros vuelven siempre a la isla de las delicias. Como escribió Mr. Allen-Tate en 1936: "El mundo de Mr. Pound es la escena de una gran Odisea, y dondequiera que se embarque, se halla uno en la playa de Circe, donde los hombres pierden a todos sus compañeros y se convierten en cerdos".

Hay un mito más que el poeta moderno introduce desde el principio para reforzar el carácter épico y universal de su poema: el de Dionisio que bajó a la tierra en forma de un joven hermoso. Durmió en una costa y fué raptado por unos marineros que veían la posibilidad de enriquecerse vendiéndolo como esclavo. A bordo el joven despertó, y entonces todo el barco se transformó: el mástil volvió a ser árbol, las maderas echaron hojas y los codiciosos marineros, "mad for slave money", enloquecidos, enceguecidos por su afán de lucro, se convirtieron en peces.

Ezra Pound, autor de varios libros de poesía, ex-profesor universitario, redactor de una esmerada edición comentada de las Rimas de Cavalcanti, escribió una epopeya moderna, en la cual vertió toda la experiencia recogida en el estudio y en la vida. Se embarcó en una nueva Divina Comedia.

Han pasado desde entonces más de treinta años. La nueva Divina Comedia parece estar casi terminada. Ya tenemos ochenta y cuatro Cantos que constituyen en cierto modo un Infierno y un Purgatorio. Falta la visión del Paraíso. Quizás el poeta nos la dará en los diez cantos que quedan por escribirse, para completar los cien que tendría la obra completa.

Vistos desde el ángulo de las ideas, los Cantos son una lección de historia. (Mr. Eliot, amigo y contemporáneo de Pound, ha señalado que Ezra Pound siempre quiso enseñar.) Pound examina las bases del buen gobierno; los requisitos de la vida buena;

la posición del artista en la sociedad, y el papel que le toca desempeñar; estudia las ideas en acción.

Mr. Carne-Ross escribía en 1949: "En el primer Canto, Pound se embarcó en un viaje sin saber adónde iba a parar. Cada Canto, de hecho, es como una sesión psicoanalítica: tienta el inconsciente cultural de la literatura y la historia".

Ahora que tenemos 84 Cantos y no pocos comentarios inteligentes acerca de ellos, por añadidura, es posible llegar a las conclusiones de Pound, divisar su tema o preocupación principal.

El mismo ha calificado a su epopeya "the tale of the tribu", o sea la, historia de la tribu. Comprende toda la historia, todos los mitos, todas las épocas, todas las partes. Parecería que Mr. Pound se propusiese estudiar, en forma poética, la lucha eterna entre la luz y las tinieblas; resolver por qué la vida buena, tal como él la entiende, se realiza en cierta región del mundo en cierto momento determinado de la historia y se frustra en otra en otro momento determinado.

Para este modo de encarar a la historia, Mr. D. S. Carne-Ross ha hallado el nombre de "syncretistic universalism". (A mí me parece que el "universalismo" está de más, así que lo traduzco por "sincretismo" liso y llano.) En su ensayo sobre Pound explica dicho término de esta manera:

> "Con la disolución de los sistemas y las creencias regionales, los ojos de los hombres vagan sobre amplios horizontes en un esfuerzo por descubrir en tiempos y lugares lejanos lo que han perdido en casa; y son llevados por sus artistas y pensadores, los cuales se empeñan en construir sistemas nuevos con los materiales más diversos. Los antropólogos nos han familiarizado con los mitos de toda la humanidad; la picología jungiana nos ha enseñado que un londinense del siglo XX, un antiguo sumeriano o un polinesio puede repetir en sus momentos inconscientes ciertos viejos ejemplares universales o arquetípicos; los historiadores como Toynbee tratan de ofrecernos una visión de toda la historia, y los periodistas como Wells hace la misma cosa en un nivel más barato. Nada menos que todo satisfaría a nuestra imaginación, y hasta los políticos que suelen estar muy retrasados en sus ideas,

se ven obligados a fingir que están pensando en función de toda la raza humana".

Preocupado por la vida buena tal como la definían los sabios chinos —los Cantos LIII a LXI resumen la historia de la China— Ezra Pound va buscando el motivo de la frustración humana, la causa de la decadencia política que, según él, padecemos hoy. Moralista siempre —"es sólo como moralista que se le puede juzgar", ha escrito su amigo y compatriota, Wyndham Lewis— Pound analiza despiadamente las bases de la sociedad occidental y atribuye la infelicidad moderna a un solo mal: la Usura.

"La Historia que omite la economía es fantasma", había declarado allá por el año 1920. El punto de vista resultaría novedoso entonces; hoy en día, a una distancia de 30 años, lo es menos. Pocos historiadores pecan en ese sentido; antes tienden a querer explicar todo a la luz de la economía, atribuir todos los acontecimientos a las fuerzas económicas.

Mr. Pound opina que "Usury", la Usura, o sea la influencia corruptora sobre el arte y la sociedad del dinero considerado como cosa de valor intrínseco, es el motivo del malestar humano, la raíz de la decadencia de la civilización occidental. El punto culminante de su epopeya se halla en el Canto XLV, donde denunca con la 'saeva indignatio' de un profeta hebreo y de un papa que lanza una bula de excomunión, esta mal que nos destruye:

With Usura
With Usura hath no man a house of good stone
each block cut smooth and well fitting
that design might cover their face,
with usura
hath no man a painted paradise on his church wall
harpes et luthes
or where virgin receiveth message
and halo projects from incision,
with usura
seeth no man Gonzaga his heirs and his concubines
no picture is made to endure nor to live with
but is made to sell and sell quickly
with usura, sin against nature,

is thy bread ever more of stale rags
is thy bread ever more dry as paper,
with no mountain wheat, no strong flour
with usura the line grows thick
with usura is no clear demarcation
and no man can find site for his dwelling.
Stone cutter is kept from his stone
weaver is kept from his loom
WITH USURA
wool comes not to market
sheep bringeth to gain with usura
Usura is a murrain, usura
blunteth the needle in the maid's hand
and stoppeth the spinner's cunning. Pietro Lombardo
came not by usura
nor Pier della Francesca; Zuan Bellin' not by usura
nor was 'La Calumnia' painted.
Came not by usura Angelico; came not Ambrogio Praedis,
Came no church of cut stone signed: Adamo me fecit.
Not by usura St Trophime
Not by usura Saint Hilaire,
Usura rusteth the chisel
It rusteth the craft and the craftsman
It gnaweth the thread in the loom
None learneth to weave gold in her pattern;
Azure hath a canker by usura; cramoisi is unbroidered
Emerald findeth no Memling
Usura slayeth the child in the womb
It stayeth the young man's courting
It hath brought palsey to bed lyeth
between the young bride and her bridegroom
CONTRA NATURAM
They have brought whores for Eleusis
Corpses are set to banquet
ay behest of usura[2].

[2] *Con usura*
Con usura ningún hombre tiene casa de buena piedra,
cada bloque de corte liso y adecuado
para que el diseño pueda cubrir su rostro
Con usura

Ezra Pound se desterró del mundo anglosajón —primero de su patria, y luego de la sociedad artística de París y Londres donde vivió entre 1908 y 1920— en gran parte porque veía por doquier los efectos de la Usura. Huyendo de la moderna usurocracia se trasladó a Italia, y en Rapallo, rodeado de las bellezas naturales del lugar y de los restos de grandes civilizaciones, redactaba su polémica contra la sociedad capitalista.

En diez Cantos —LXII a LXXI— resumió la historia de su

ningún hombre tiene un paraíso pintado en la pared de su iglesia
harpes et luthes
o donde la Virgen recibe el mensaje
y el halo se proyecta desde la incisión
con usura
ningún hombre ve a Gonzaga sus herederos y sus concubinas
ningún cuadro se hace para perdurar y vivir con él
sino para venderse y venderse rápidamente
con usura, pecado contra natura,
tu pan es cada vez más de rancios mendrugos,
tu pan es cada vez más seco como papel,
sin trigo de montaña, sin harina fuerte,
con usura el lino se torna cada vez más basto
con usura no hay clara demarcación
y ningún hombre puede hallar lugar para su morada.
El tallador es apartado de su piedra,
el tejedor es apartado de su telar
CON USURA
la lana no va al mercado
la oveja da lucro con usura
Usura es una peste, usura
embota la aguja en la mano de la doncella
y frena la destreza del tejedor. Pietro Lombardo
no surgió por usura.
Duccio no surgió por usura
ni Pier della Francesca, Zuan Bellin no por usura
ni fué por ella pintada "La calumnia".
No surgió por usura Angelico, no surgió Ambrogio Praedis,
no surgió ninguna iglesia de piedra de talla firmada *Adamo me fecit.*
No por usura Saint Trophime
No por usura Saint Hilaire,
Usura enmohece el cincel,
enmohece el arte y el artesano
corroe la hebra en el telar.
Nadie aprende a tejer oro sobre su pauta
el azur se ulcera por usura, el carmesí no se borda,
la esmeralda no halla a ningún Memling.
La usura mata al niño en el seno
detiene el cortejo del joven,
llevó la perlesía al lecho, y yace
entre la joven desposada y su esposo
CONTRA NATURAM
Llevaron rameras para Eleusis
los cadáveres son sentados para el banquete
ay mandamiento de la usura

patria hasta el momento de su decadencia, que él considera empieza a mediados del siglo XIX aproximadamente. Opinaba que los grandes ideales que inspiraban la obra de los próceres —Patrick Henry, Thomas Jefferson, Henry Adams— fueron traicionados después de 1850 cuando la Usura empezó a minar la vida nacional.

Insiste en que todo gobierno debe mantenerse independiente de los Bancos; que "el dinero estatal basado en las riquezas efectivas ha de reemplazar al oro manejado por los usureros internacionales".

Estudió y refirió los casos poco conocidos del Monte dei Paschi de Siena (Canto XL) y del pueblo tirolés de Wörgl (Canto LXXIV). El caso de Siena, está tratado también en "Guide to Kulchur" (1938). Ezra Pound explica cómo Siena se hallaba arruinada, sin dinero, después de la conquista florentina, y cómo Cosimo, primer duque de Toscana, garantizó el capital del Monte, tomando como garantía la única propiedad viviente de la ciudad: sus tierras de pastoreo que representaban unos 10.000 ducados al año. Cosimo suscribió un capital de 200.000 ducados que debían pagar un 5 % anual y se prestaba a 5 ½ % por año.

Al desenterrar estos casos del crédito bien entendido que la Historia oficial prefiere ignorar, Mr. Pound afirma que la verdadera base del crédito ha de ser la abundancia natural, o sea las riquezas efectivas de la colectividad, apoyada, o sea explotadas, por el trabajo de todas las personas que la componen. Leemos en el Canto:

I have told you...
...of the true basis of credit, that is
the abundance of nature
with the whole folk behind it...[3].

Va hurgando en la historia, buscando casos de la administración o reforma basada en este principio. Se detiene, por ejemplo, para referirnos (Canto XLIV) cómo en la segunda mitad

[3] Os he dicho...
...la verdadera base del crédito, que es
la abundancia de la naturaleza
con todo el pueblo tras de ella.

del siglo XVIII, el Duque Leopoldo de Toscana y su sucesor, Fernando III de Habsburgo-Lorena se dedicaron a la abolición de la pena capital y la tortura en sus dominios, del encarcelamiento por deudas, y a la repartición de las tierras comunes entre los labradores, al mismo tiempo que reducían los impuestos en una mitad (Canto XLIV).

"That ain't wot you are told about Habsburgs, i.e. it's wot you ain't told" [4], afirma en el estilo ultracoloquial que adopta cuando pretende convencer al mayor número de lectores.

Es cierto. La Historia pasa por alto una obra buena de los Habsburgos, en parte porque se realizaba en un área muy limitada del mundo en un momento en que la atención del historiador se desvía hacia otros lugares, personajes y acontecimientos; y en parte porque dicha obra benéfica fué borrada por Napoleón, y en él a la Historia oficial le place ver al héroe que puso fin a las pequeñas tiranías italianas, trayendo a la Península las ideas libertadoras de la Revolución francesa.

Un bien naturalístico es lo que ansia Ezra Pound: un orden social justo dentro del cual, para citar las palabras de Mr. Carne-Ross, "un interés por las artes, la deferencia fraternal y una humanidad filial, fraternal reemplacen a la preocupación por la vida más allá de la muerte y a un misticismo poco convincente".

Hasta cierto punto, y sin que me deje llevar del todo por la tesis de Tawney, en esto último me parece que se opone Inglaterra a España; la visión inglesa del cielo y la española; el mundo anglosajón contra el latino, las partes septentrionales contra el Mediterráneo; o la visión protestante, si se quiere, contra la católica. Hasta la Reforma imperaba la católica; ya van más de tres siglos que se está ensayando la protestante. Sin embargo, no es así. En los Cantos Ezra Pound expresa su admiración por la Iglesia Católica, sobre todo por su actitud frente a la Usura. Ezra Pound se aparta de la Reforma al condenar la Usura, pero el bien que persigue tiene mucho del bien previsto por un inglés protestante, un socialista o un utilitario. Por lo pronto no es un bien radical, como tampoco es el mal que

[4] No es eso lo que les cuentan a ustedes de los Habsburgo, o sea, es lo que no les cuentan.

Pound teme un mal radical. En este mal monetario que desemboca en la usura, no se insinúa siquiera un Mal mayor, permanente, esencial. Y sin embargo, como bien apunta D. S. Carne-Ross, la visión que posee del Mal es quizás la prueba más convincente de la calidad de un escritor.

En todo esto estoy de acuerdo con la tesis que llamaría "católica", porque considero su enumeración de los males que corrompen al cuerpo y al alma, exactísima. Pero es una visión *global* del Mal, mientras que la de Pound es sólo parcial.

El Infierno de Mr. Pound se describe en los Cantos XIV y XV. Es un lugar coprófago donde habitan los que para Mr. Pound han pecado contra el Espíritu Santo, prefiriendo el lucro a la vida de los sentidos. El lenguaje es sumamente violento y grosero, y, al inspirarse en dos actividades humanas esenciales, la defecación y el coito, tiene algo en común con el lenguaje de los colegiales y de *l'homme moyen sensuel*.

Lo dicta al ira; la ira, desde luego, de un hombre agresivo, y una incapacidad muy de este tipo de hombre, muy del protestante y reformador social, para distinguir entre el Mal esencial y sus accidentes sociales.

La inteligencia de Ezra Pound no es fina. Su sensibilidad lo es, en sumo grado, pero no su inteligencia; o no lo era cuando escribió estos Cantos. Es un hombre, o lo era, demasiado robusto de salud, demasiado agresivo, demasiado activo, demasiado ansioso porque se hagan cosas: libros, casas, caminos, leyes. Dejemos que la finura mental de su amigo, Mr. Eliot, señale para nosotros los defectos de este Infierno moderno. En la página 43 de la edición de "After Strange Gods" publicada por la Casa Faber en 1934, Mr. Eliot escribe así:

"La inclinación teológica de Mr. Pound aparece tanto en su poesía como en su prosa; pero como hay otros prosistas vigorosos y Mr. Pound es probablemente el más importante poeta viviente en nuestra lengua, una referencia a su poesía será de mayor peso. En este punto me atreveré a generalizar, y sugerir que con la desaparición de la idea del Pecado Original, con la desaparición de la idea de una intensa lucha moral, los seres humanos que hoy nos son presentados tanto en la poesía como en la prosa de ficción, y más evidentemente entre los escritores serios, tiende a hacerse menos y menos reales. Pues los hombres se

acercan más a ser reales en momentos de lucha moral y espiritual vinculados con sanciones espirituales que en esos "instantes arrebatadores" en que todos somos muy semejantes. Si se deja de lado esa lucha, y se sostiene que por medio de la tolerancia, la benevolencia, la ausencia de agresividad y una redistribución o aumento del poder adquisitivo, juntamente con una consagración al Arte por parte de la *élite*, el mundo será tan bueno como cualquiera podría desearlo, ha de esperarse que los seres humanos se tornen más y más vaporosos. Eso es exactamente lo que advertimos de la sociedad que Mr. Pound coloca en el infierno en su *Draft of XXX Cantos*. Está integrada (pueden habérseme escapado una o dos especies) por políticos, especuladores, financistas, propietarios de periódicos y sus asalariados, agentes provocadores, Calvino, San Clemente de Alejandría, los ingleses, cruzados contra el vicio, mentirosos, estúpidos, pedantes, predicadores, los que no creen en el Crédito Social, obispos, damas que juegan al golf, fabianos, conservadores e imperialistas; y todos "los que han colocado la codicia del dinero antes que los placeres de los sentidos". Es, a su modo, un admirable infierno, "sin dignidad, sin tragedia". A primera vista la variedad de tipos —pues se trata de tipos, y no de individuos— puede inducir a alguna confusión; pero creo que se hace un poco más inteligible si vemos en acción tres principios (1) el estético, (2) el humanitario, (3) el protestante. Y encuentro una objeción digna de considerarse a un infierno de esta especie: que un infierno del todo carente de dignidad supone un paraíso igualmente carente de dignidad. Si no se distingue entre la responsabilidad individual y las circunstancias en el infierno, entre el Mal esencial y los accidentes sociales, entonces el Paraíso (si lo hay) será igualmente trivial y accidental. El infierno de Mr. Pound, con todos sus horrores, puede ser contemplado por el alma moderna sin incomodidad, y sin que vacile su propia complacencia: es un Infierno *para los demás*, para la gente acerca de la cual leemos en los periódicos, no para nosotros y para nuestros amigos."

Yo, sin ser católico, y con soberbia protestante, reconozco que la visión católica del Mal es certera, que la historia interpretada en otros términos, juzgada según otro concepto del bien y del mal, no me podría convencer.

Será por eso que discrepo con Mr. Wyndham Lewis cuando confiere a Pound el título de "major writer", negándoselo a Eliot. Mr. Lewis admira a Pound porque "no se atreve a creer que vino al mundo para sufrir. No es nada masoquista", dice, "y esa es una razón por la cual no es un poeta menor".

Aceptando por el momento esas divisiones demasiado fáciles para ser convincentes entre 'mayor' y 'menor' y 'sadista' y 'masoquista', estoy totalmente de desacuerdo con la tesis de Wyndham Lewis. Niego que una persona que no sepa sufrir, que no haya sufrido grandemente, puede ser poeta cabal. Desconfío del hombre fuerte, sano y agresivo que se entusiasme por la organización política y la moral pública. Me sorprende que nadie haya dado más importancia a la agresividad física de Pound, a su seguridad, confianza y soberbia. El Canto más hermoso, más poético, me parece ahora, no el I ni el XIII (donde Confucio departe con sus discípulos), ni el VII, sino el LXXXI que contiene estos versos dictados por el sufrimiento en la cárcel de Pisa:

The ant's a centaur in his dragon world.
Pull down thy vanity, it is not man
Made courage, or made order, or made grace,
Pull down thy vanity, I say pull down.
Learn of the green world what can be thy place
In scaled invention or true artistry,
Pull down thy vanity,
Paquin pull down!
The green casque has outdone your elegance.

"Master thyself, then others shall thee beare"
Pull down thy vanity
Thou art, a beaten dog beneath the hail,
A swollen magpie in a fitful sun,
Half black half white
Nor knowst'ou wing from tail
Pull down thy vanity
How mean thy hates
Fostered in falsity,
Pull down thy vanity,
Rathe to destroy, niggard in charity,

Pull down thy vanity,
I say pull down [5].

"Tard, trop tard, j'ai connu la tristesse", lamentaba en su prisión, dándose cuenta, quizás de que la verdadera poesía nace en el sufrimiento de la tristeza se consolaba recordando que amaba:

What thou lovest well remains,
the rest is dross
What thou lov'st well shall not be reft from thee
What thou lov'st well is thy true heritage
Whose world, or mine or theirs
or is it of none?
First came the seen, then thus the palpable
Elysium, though it were in the halls of hell
What thou lov'st well is thy true heritage [6].

Haber amado la belleza, haber inspirado a los jóvenes —"Ezra Pound me enseñó más en un día que lo que aprendí en un año de Cambridge", escribía el poeta Ronald Duncan en 1950—, haber vivido como poeta, lo sostenía cuando se halló solo y abatido:

But to have done instead of not doing
this is not vanity
To have, with decency, knocked
That a Blunt should open
To have gathered from the air a live tradition
or from a fine old eye the unconquered flame
This is not vanity.
Here error is all in the not done,
all in the diffidence that faltered [7].

Alguien observó muy bien que Pound carece de todo interés por sí mismo. Para recurrir a las divisiones fáciles, es totalmente extraspectivo; o por lo menos lo es en su poesía hasta "The Pisan Cantos". Mira siempre hacia afuera, nunca para adentro, lo cual me parece ser un defecto grave en un poeta, que debe ser ante todo estudiante y conocedor de sí mismo; partir de sí mismo como única realidad o base sólida; hallar dentro de su cuerpo y alma todo lo que el universo pueda ofrecerle; mirar sagazmente hacia afuera por haber mirado fijamente hacia adentro; es decir, y volviendo a la jerga de nuestros días, ser un introspectivo-extraspectivo; tener algo de los dos sin caer en la desgracia de ser enteramente uno u otro.

G. S. Fraser querría tal vez decir algo por el estilo cuando escribió a bordo del trasatlántico que lo llevaba al Japón para ocupar la cátedra de literatura inglesa de la Universidad de Tokio: "Hay en Pound más bondad natural que en media docena de sus distinguidos contemporáneos, pero éstos han tenido suficiente sentido común para no dar nunca un paso falso, mientras que Pound no tiene nada de sentido común; es el eterno colegial o magnífico *naïf*".

[5] La hormiga es un centauro en un mundo de dragones.
Depón tu vanidad, no es el hombre
quien hizo el valor, o hizo el orden, o hizo la gracia.
Depón tu vanidad, digo deponla,
aprende del verde mundo cuál puede ser tu lugar
en invención escamosa o verdadera maestría,
depón tu vanidad,
Paquin, deponla!
El verde casco ha sobrepasado tu elegancia
"Señoréate a ti mismo, pues otros habrán de soportarte"
Arroja tu vanidad
eres un perro golpeado bajo el granizo,
una urraca hinchada bajo un sol espasmódico,
mitad blanca mitad negra,
ni sabes distinguir ala de cola.
Qué bajos tus odios
que por falsía prosperan
Depón tu vanidad
precoz para destruir, tacaño en caridad,
Depón tu vanidad,
Digo deponla.

[6] Lo que amas bien permanece
el resto es escoria
Lo que amas bien no te será arrebatado
Lo que amas bien es tu verdadera herencia
De qué mundo, mío, de ellos
o acaso de nadie?
Primero vino el Elíseo visto, luego así el palpable,
aunque fuese en las puertas del infierno
Lo que amas bien es tu herencia verdadera.

[7] Pero haber hecho en lugar de no hacer
esto no es vanidad
Haber golpeado con decoro
Para que abriera un Blunt
haber recogido del aire una tradición viva
o la llama inconquistada de un viejo ojo hermoso
esto no es vanidad
Aquí el error está todo en lo que no se ha hecho
Todo en la desconfianza que flaqueó.

Era esta bondad natural lo que le hacía anhelar al jefe noble y la comunidad o politeia estable. Los héroes de su epopeya —Odiseo, Confucio, Segismundo Malatesta, Jefferson, Adams— son todos uno: el buen hombre que ha de constituir la piedra fundamental de la buena sociedad.

Comprendo la admiración de Pound por Confucio, Jefferson, Adams, y hasta por el sagaz Ulises, pero no veo que esté tan bien fundada la que profesaba por el condottiere italiano, Sigismondo o Sismondo Malatesta, protagonista de los Cantos VIII a IX.

Ezra Pound parece admirar a Malatesta, en resumidas cuentas, por haber vertido todas sus ganancias en la construcción del famoso Templo de Rimini, al que Mr. John Drummond llama la obra cumbre del humanismo. ¿El fin justificaba los medios? Porque, como condottiere, Malatesta se hizo una fortuna guerreando; hizo de la guerra una carrera; ayudaba ora a éste, ora a aquel jefe italiano, y sus guerras sirvieron no sólo para levantar la gloria del Tempio donde yacen los restos de Gemisto Plethón sino también para convertir una gran extensión de territorio italiano en desierto. No creo que la fuente de las riquezas de Malatesta sea menos criticable que la de los capitalistas de nuestra época que encuentran su lugar en el Infierno de Mr. Pound. El saldo de su obra son los hospitales y las becas y las bibliotecas que muchos de ellos han fundado.

Mr. Pound admira a los poetas a quienes juzga (Canto VII) "más llenos de llamas y de voces". Celebra la idea en acción; abomina de la idea desnuda. Si canta a Confucio, Malatesta, Jefferson, Adams es porque representan la idea hecha carne, activa. No es admirador de déspotas, no puede serlo quien coloca estas palabras de Thomas Jefferson a la cabeza del Canto XXXIII:

Is that despotism
or absolute power... unlimited sovereignty,
is the same in a majority of a popular assembly,
an aristocratical council, and oligarchical junta,
and a single emperor, equally arbitrary, bloody,
and in every respect diabolical. Wherever it has resided
has never failed to destroy all records, memorials,

all histories which it did not like, and to corrupt
those it was cunning enough to preserve... [8].

Ni tampoco es racista quien cuenta a Louis Zukofsky entre sus mejores amigos.

El profesor Harold H. Watts en su brillante libro "Ezra Pound and The Cantos" (Routledge and Kegan Paul Ltd., 1951) ha comprendido este asunto de Pound y su reinterpretación de la historia. Estamos presenciando, explica, un resurgimiento, un nuevo planteamiento de la vieja discusión que dividía a los eruditos medievales, de la lucha entre nominalistas y realistas; de modo que —deduzco— el reformador de nuestra época, el hombre por ejemplo —suele ser médico o químico o un científico de este tipo— que declara que el viejo humanismo grecolatino no sirve más, está, sin saberlo, repitiendo la tesis que sostuvo Abelardo contra Alberto Magno.

He aquí la exposición que hace el profesor Watts de la siempre renovada lucha:

"El conflicto se centró en torno de este problema: ¿tienen las ideas existencia separada o superior a su realización material temporaria acerca de la cual nos informan nuestras impresiones sensoriales? ¿O la única realidad que el hombre conoce es la que da constante asalto a sus cinco sentidos? Los realistas medievales sostenían que las ideas son superiores en su ser o esencia, sin concordar siempre acerca de cómo las ideas han ganado y mantenido esta superioridad. Los nominalistas —Abelardo entre ellos— sostenían que los momentos sucesivos y separados de la existencia del hombre eran las fuentes de los únicos conocimientos dignos de fe. Para los nominalistas, las ideas —o por lo menos las ideas tal como sus contrincantes describían su existencia y modo de acción— eran, mejor examina-

[8] Es ese despotismo
o poder absoluto... soberanía ilimitada
es el mismo en una mayoría de una asamblea popular,
un consejo aristocrático, una junta oligárquica,
y un emperador único, igualmente arbitrario, sangriento,
y en todo respecto diabólico. En cualquier parte que haya residido
nunca dejó de destruir todos los registros, conmemoraciones,
todas las historias de que no gustaba, y de corromper
aquellas que era bastante hábil para preservar.

das, un engañoso ocaso que permanece luego que el sol —las impresiones sensoriales— se ha desvanecido tras del horizonte. Según otra imagen, el mundo, tal como lo veía el nominalista, hubiera tenido escasa "tolerancia" para la carga de conceptos abstractos que el otro bando intentaba hacerle cargar. Responder verdadera y exactamente a los mensajes emitidos por los sentidos es todo el deber del hombre; e interpreta mal su destino cuando imagina, cuando cree que hay además ideas o conceptos que alcanzan una curiosa existencia separada, a los que debe también servicio".

Mr. Pound reafirma en sus Cantos la tesis de Abelardo, y a juzgar por la vuelta que acaban de dar la política, la economía y la enseñanza en todo el mundo, es la tesis de los nominalistas la que actualmente tiene aceptación.

P. O. DUDGEON

MERLEAU-PONTY: LA AMBIGÜEDAD COMO REVELACION DE LA CRISIS

TODA auténtica filosofía es expresión de una crisis —de la que provoca o de aquella de la cual parte—, pues revela el intento de estructurar una nueva inteligibilidad que torne comprensible la relación original que el hombre establece en un mundo de hombres y de cosas. La crisis se evidencia entonces a partir de la experiencia fundamental del filósofo, que retoma las significaciones que entreteje con el mundo a partir de sí mismo y no, como parecería, a partir de la ordenación que el mundo cultural ha decantado en él, como si sólo fuera el simple recipiente fervoroso de un destino histórico que no se pusiese a prueba en él mismo. "Aquél que es testigo de su propia búsqueda, es decir de su desorden interior" es testigo también, correlativamente, del desorden exterior, del desorden del mundo.

La nueva adecuación que lleva implícita toda crisis como futuro o creación de valor se presenta en la filosofía de Merleau-Ponty a partir de la noción de ambigüedad. Siguiendo su pensamiento será así el modo de hacer evidente aquello que se produ- una discordancia de sentido que busca trascenderse en la acción hacia el acuerdo. El requerimiento de lucidez que guía su pensamiento será así el modo de hacer evidente aquello que se produce precisamente por la ceguera de los otros hombres frente a una significación que los desborda, que ya está desdibujada en la relación que se madura en la historia a través de un quehacer infatigable, que de algún modo está instalada en el mundo, pero a la cual no pueden acceder. Filosofar es pues tomar conciencia de esa ambigüedad fundamental que los hombres a veces se limitan a sufrir, pero retomada aquí con la decisión de superarla.

¿Cabría entonces hablar de una crisis o de varias crisis? Por lo pronto nuestra época reconoce una pluralidad de ellas y presiente obscuramente el privilegio de asumirlas: hay quienes señalan una crisis de las ciencias, otros de la moral, quienes de la religión o del pensamiento político. Pero todas estas crisis no son, en última instancia, más que la crisis de esa "fuente abso-

luta" que es el hombre, a partir del cual el sentido de toda situación viene al mundo. Analizar la crisis actual, la desesperación temerosa de unos, los intentos de creación de otros, será discernir entonces cómo el hombre emprende y puede pasar de esa otra comprensión del acontecimiento por medio de la cual un nuevo sentido intenta superar el azar. La crisis se revela cuando ese pensamiento de la ambigüedad se hace substancia en el hombre, cuando éste ha realizado la experiencia de una condición de ruptura en la cual ya no puede perseverar.

Intentemos caracterizar esta situación. Lo que el hombre y la comunidad viven como crisis, como eminencia del caos, del desorden que hace aferrarse a las soluciones ineficaces del pasado o saltar hacia lo desconocido aún a riesgo de llegar a la negación de lo anhelado, esa situación es percibida en el análisis como ambigüedad. Ambigüedad que constituye el momento de la dialéctica que revela la oposición de los contrarios cuando ambos aparecen todavía como necesarios y sin embargo como siendo ya otra cosa de lo que aisladamente son, solicitados por un sentido que al englobarlos los supera. Ambigüedad del cuerpo que se revela como espíritu, del espíritu que se revela como cuerpo, porque señalan una significación que vive de ambos pero que ambos aisladamente no logran agotar. Ambigüedad de la expresión en el lenguaje, palabra dicha, permanencia y trasmisión de lo adquirido, pero que al mismo tiempo escapa al lenguaje decantado para inaugurar una significación que no estaba contenida en él, que va a llenar un "vacío determinado" en el que mi intención aún muda se señala a sí misma como falta y privación, en el que algo inexistente hasta entonces "ha tomado sitio en el ser". Ambigüedad de la dimensión política que trascurre en lo objetivo y que se agota en el intento de trasladar a ella la subjetividad que constituía la motivación para la acción. Todo vuelve nuevamente a remitir a la situación vivida que señala una carencia descubierta en la significación como parcialidad intolerable.

La reflexión sobre la ambigüedad se revela entonces en la decisión de "mantener en la mano los dos extremos de la cadena", la discordancia presente y el futuro que señala, lo adquirido y lo que habrá de serlo, porque inaugura con ello el reconocimiento de una situación concreta en la cual se torna posible

la creación de un nuevo acuerdo. La ambigüedad es así la vivencia del desacuerdo, el señalamiento, como dice Jean Wahl, de un "vacío activo", es el acto de una existencia que se hace cargo de ese vacío y de ese desacuerdo en la instauración de un sentido más amplio que sólo la existencia anuncia como valor. "Es preciso, dice Merleau-Ponty, una relación interna entre lo que aniquila y lo que nace; es preciso que una y otra sean dos manifestaciones o dos apariciones, dos etapas de un mismo algo que se presenta alternativamente bajo esas dos formas". En lo sedimentado vivimos la carencia como posible, y en lo posible vivimos lo sedimentario como carencia. Este momento de la ambigüedad, que anula y valida alternativamente ambos extremos, permite aprehender cómo adviene la significación humana al mundo cultural, señala el fundamento humano de toda crisis.

Esta evidencia de la ambigüedad, que se transparenta en distintos planos de la reflexión, no es la de una contradicción lógica restringida a la especulación. Señala, en cambio, la creación de una nueva modalidad de existencia, tiende a la negación de la contradicción vivida como condición imprescindible para la unidad del ser del hombre que la vive, lo lleva a superar los dualismos de lo ya adquirido que marcan la distancia entre el ser y la dimensión hacia la cual tiende. Los dualismos, esto es: lo escindido que se proclama como separación de derecho, la pretensión de sentarlos como realidad ontológica cuando sólo expresan el movimiento de lo decantado en su inestabilidad, implantan de hecho la imposibilidad del acuerdo o lo sitúan más allá de lo humano: dualismo del cuerpo y del espíritu, de lo objetivo y lo subjetivo, de lo exterior y de lo interior, del valor y de la realidad, de la violencia y de la idea, del ser en sí y del ser para sí, del ser para sí y del ser para los demás. La importancia de este reconocimiento es fundamental. Pone de manifiesto esa dimensión de la existencia donde se resuelven los falsos antagonismos que requieren, por lo tanto, para ser afrontados, la experiencia vital del hombre dentro de esa nueva problemática que la conciencia inaugura. Este contacto original con la originalidad del mundo humano es el acto de un ser que para descubrirse tal retoma la historia del mundo, es decir de su génesis en un mundo de hombres, para dar nacimiento a una nueva relación que latía ya, por su presencia, en la historia.

De este modo entonces, para resolver por ejemplo la falsa oposición del cuerpo considerado como objeto y de la conciencia considerada como puro pensamiento "no tengo otro medio para conocer el cuerpo humano, dice Merleau-Ponty, fuera de vivirlo, es decir retomar por mi cuenta el drama que lo atraviesa y fundirme con él". Mi cuerpo aparece como "una espontaneidad que me enseña algo que fuera de ella no podría saber nunca". No es nuestro pensamiento del mundo exterior lo que así varía con la crisis de un conocimiento: también varía, y primeramente, nuestra relación con el mundo y con los hombres. No solamente se revelan falsas de este modo las categorías clásicas para la región de las explicaciones físicas, sino también para la conducta humana: "Ninguna de las nociones que la filosofía había elaborado —causa, efecto, medio, fin, materia, forma— bastan para pensar las relaciones del cuerpo con la vida total, su inserción en la vida personal y la inserción de la vida personal en el cuerpo". Porque no hay un hombre esencial en el que todo haya sido ya dado y que el conocimiento se limitaría a reconocer, ni una trascendencia absoluta que señale la ineludible necesidad de permanecer en el desacuerdo, sino que los términos mismos del planteo deben ser nuevamente confrontados en una participación siempre individual y siempre colectiva dentro de una contingencia que revela la dimensión de todo lo posible.

Para Merleau-Ponty, según entendemos, lo adquirido de lo cual se parte, es decir: el sentido de su relación al mundo que el hombre decanta como verdad en el conocimiento, se estructura siempre sobre ese fondo de ambigüedad original, la existencia, en la cual se conformó el primer sentido. Es en la vivencia de lo adquirido donde la verdad se torna ambivalente, señala el desacuerdo y la ruptura de esa unidad que la verdad significaba. La verdad de lo decantado se torna así, a su vez, en la necesidad de una nueva verificación para reducir en ella lo inevitable de la comprensión humana, ese margen de aproximación al ser que comporta. La existencia, como la filosofía, crea así sus propios problemas, pero a diferencia de lo que se afirma de esta última, que sólo se plantea aquellos que puede resolver, la existencia no sabe si en los suyos la solución es posible. La "realización" posible de la filosofía requiere hacer de ella un pensamiento que refleje la problemática original que cada situación

suscita, pensar la existencia dentro de la ambigüedad en que se desenvuelve, hacerse cargo de su contingencia fundamental y evitar por lo tanto las falsas soluciones que nos constriñen a perseverar en lo falso. "Sólo la adhesión al mundo (a partir de la ambigüedad reconocida, hecha pensamiento) me permite pensar las oscilaciones del *cogito*, reemplazar un *cogito* en provecho de otro, y reencontrar la verdad de mi pensamiento más allá de la apariencia".

Se va viendo entonces cómo la crisis en un mundo de hombres del que todos participamos se encuentra enclavada de lleno ya en el ser mismo de quien la conoce y la palpa, y que no hay una dimensión objetiva que nos excluya, en la cual la crisis se despliegue como un espectáculo en el cual no estuviésemos comprometidos. El análisis de la ambigüedad tiende, en ese sentido, a evidenciar la idea de movilidad hincada allí mismo donde parecería encontrar la valla más decidida al movimiento visible de lo social: el hombre cómodo en sus certidumbres culturales y en sus valores, cerrado a partir de su propia situación hacia la comprensión de un mundo que lo pondría radicalmente en duda. El hombre, tal como lo vemos a nuestro alrededor, que trata de reducir el cambiante fenómeno del mundo que quisiera sin fisuras: la aparición de las "masas", por ejemplo, que es un hecho más a encuadrar en los propios esquemas económicos o religiosos, pero que no los invalida: la creación de una justicia que no conmueve la nuestra y que sólo se trata de reducir a sus justos límites; la novedad del mundo, en definitiva, como mal que se opone a la bondad de lo decantado, de lo que fué bondad o sólo buena fe pero que la ambigüedad asumida descubre como aprovechamiento o simplicidad.

La misma ambigüedad que nos lleva de la noción de cuerpo a la noción de espíritu, señala Merleau-Ponty, se encuentra también en la vida política, donde los límites que distinguen la violencia de la idea, el poderío del valor, aparecen borrados por una acción que se instala alternativamente en una u otra, aunque sólo proclama la realidad de una de ellas: idea o valor, cuando en realidad acuden a la violencia y al poderío. Hay, en ese sentido, una "mala" ambigüedad liberal, que consiste en mantener disociadas la subjetividad y la objetividad en la historia cuando ésta en realidad supera las categorías del pensa-

miento liberal. La historia desconoce estos dualismos, confiere un sentido exterior a la actividad individual, y ya no hay escapatoria para el hombre que pretende ignorar la disociación viviendo en uno de los términos dejando de lado esa dimensión total que inaugura por estar en el mundo y ser presencia inmediata a los otros hombres. La existencia histórica funde al individuo en sus actos, mezcla lo objetivo y lo subjetivo y hace que la voluntad del hombre tenga su parte en el desarrollo de las circunstancias. La tragedia de la ambigüedad histórica comienza en el hombre cuando aprende a leer en "la figura objetiva de sus acciones", es decir en su acción vista por los otros hombres, la negación misma del motivo subjetivo de su acción, pero que a pesar de ello sigue conservando para sí el verdadero valor. "Entonces entre lo exterior y lo interior, entre la objetividad y la subjetividad tenemos una relación dialéctica, una contradicción fundamentada en la verdad, y el hombre mismo intenta realizarse en ambos planos". Así es como esta verdad que constituye su tragedia, esta ambigüedad histórica se convierte en conciencia de la ambigüedad, lo ya existente aparece como debiendo ser constituído más profundamente, y la decisión de un irracionalismo fundamental que presenta como imposible el acuerdo no hace más que "poner a la ambigüedad y a la contingencia en el corazón de la historia", a la verdad fuera del alcance del hombre. Pero para la actividad que asume la ambigüedad e intenta mediante la acción ir más allá de estos esquemas, "la contingencia de la historia no es más que una sombra al margen de una visión del porvenir", esta dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo, esta decisión de trascenderlos "testimonia más bien nuestro enraizamiento en la verdad", nuestra participación en la creación.

Tal vez el signo que más ponga en evidencia la ruptura que muestra nuestra crisis consista en ese avance hacia la reducción de la adversidad que se presenta como verdaderamente determinante, escollo absoluto y límite del hombre. Para la acción, que intenta reconocer sus verdaderos límites, se trata de resolver los falsos determinismos que pretenden acabar con la dialéctica del acontecimiento al sentar por principio la realidad "natural" sobre la cual se afirma la imposibilidad del acuerdo, realidad a la cual adhieren también todos los sometimientos. Por

un lado la crisis en filosofía se revela en el intento de superar el idealismo y el materialismo por medio de una asociación totalmente nueva de ambos, o más bien por una superación de esas antítesis. Para los materialistas la perspectiva verdaderamente humana del mundo es, dice Merleau-Ponty un fenómeno superfluo, como superfluos son los valores, las obras de arte, las palabras, que a manera de signo vuelven a remitir a las necesidades y a los deseos más elementales del organismo. Para los espiritualistas en cambio la existencia se desarrolla a partir de una naturaleza humana definida como absoluta, cuyos atributos son la justicia y la verdad, que se mueve en medio de nociones separadas. Esta época de crisis trata entonces, por un lado, de secularizar la relación entre los hombres y destruir los falsos absolutos: patrón-oro de la moralidad, de la economía, porque lo sagrado destruye la posibilidad del acuerdo, cierra a la comunicación y abre al absolutismo donde las conciencias permanecen aisladas. "La conciencia metafísica muere en contacto con lo absoluto, pues verdad y valor no pueden ser más que el resultado de nuestras verificaciones o de nuestras evaluaciones, frente a los otros y en situaciones de conocimiento y de acción dadas'.' Se trata por otro lado, en cierto materialismo, de una dialéctica de la materia o de las cosas que no es sino la proyección de la dialéctica de la conciencia sobre la materia y sobre las cosas, que hace que "esta objetividad sea finalmente el colmo de la subjetividad" lo cual, según Merleau-Ponty, se verifica en la crisis del marxismo tornándolo en otra ideología. Nuestra crisis en lo político revela de este modo que tanto el bien como el mal son contingentes, que frente al mal necesario de la teología también el bien necesario de ciertas postulaciones marxistas recrean el equívoco de una contingencia superada sólo en idea obnubilando la ambigüedad sobre la que realmente se asienta. De allí que Merleau-Ponty denuncie el esfuerzo inseguro que trae aparejada la instauración, siempre contingente, de un nuevo sentido en la sociedad humana, su margen de riesgo y de creación no acabada. ¿Qué decir sino que la práctica debe volver continuamente su mirada hacia la dialéctica que el sentido humano mantiene con el acontecimiento? Se trata entonces de desplazar la dialéctica hacia los hombres, de tornar por lo tanto a la conciencia de la ambigüedad, de "aprehender con todo rigor los mo-

mentos fecundos en que un sentido entra en posesión de sí mismo", en que la filosofía lleva "más allá de todo límite el porvenir de verdad que supone".

Si la ambigüedad así entendida solicita una metafísica que dé cuenta de ella es porque requiere o se manifiesta en una dimensión que entraña la existencia de los demás para darle término. En todas estas perspectivas de la ambigüedad se descubre así la inherencia del hombre a los otros hombres. "O vamos hacia la verdad con ellos, o no es a la verdad adonde vamos". ¿Qué es entonces metafísica sino la búsqueda del acuerdo entre los hombres a través de la discordancia actual en la que tambien nosotros estamos sumergidos: a través de la crisis? El pensamiento se abre paso surgiendo de esta necesidad y la función del filósofo, su acción, es la de instaurarla por medio de una meditación sobre los problemas fundamentales de su época, más allá de las complacencias, las consolaciones y las ideologías que resuelven en el equívoco esta ambigüedad fundamental que es el punto de partida de toda reflexión.

¿Qué se quiere significar con esto? Simplemente que la crisis esta enclavada en el ser del hombre, que la dialéctica de la superación nos pone radicalmente en juego, que su dimensión se abre mas alla del saber decantado que nos conforma y que no puede accederse a ella si no nos hacemos cargo de ese desequilibrio que descubrimos, antes que en ninguna otra parte, en nuestra existencia como reflejo del desequilibrio del mundo. Participar de la crisis será entonces hacerse crisis. Si el ser del hombre se define por su ser en el mundo ¿como pretender que estamos personalmente al margen de aquello que lo convulsiona, de ese nacimiento o de esa muerte que nace o muere por el hombre? Queremos decir que toda crisis se abre sobre lo ilimitado de la creación, que la ambigüedad no es sino el terreno cotidiano sobre el cual estructuramos la fragilidad de un presente no acabado. Que de sus dos vertientes: una, que da sobre lo conocido, y la otra, que se abre frente a lo que sobre él debemos crear, está estructurada toda la vida de los hombres. Destruir los falsos determinismos, los falsos límites, equivale entonces a reencontrar el suelo original donde la creación tome conciencia de sus posibilidades y retorne, más allá de una presunta solidez

que la existencia fragmenta, al movimiento real que la constituye.

La palabra se abre camino a través de lo innombrado y le da nombre; el cuerpo se abre a nuevas significaciones vividas en el acontecimiento; la historia busca en la lucha el término de un combate que está en nosotros mismos, porque somos nosotros, tanto como el filósofo, quienes volvemos a inaugurarlo. Desde esta perspectiva adquiere su sentido más profundo la crisis en la que nos estamos debatiendo. La ambigüedad señala la movilidad fundamental del mundo humano: el ser, como el mundo, es cosa de hombres.

LEÓN ROZITCHNER

LA CRISIS CONTEMPORANEA SEGUN JUNG

JUNG no ha formulado expresamente su opinión sobre la crisis que sufre el hombre moderno. Es demasiado cauto, ama demasiado los hechos, esa inmensa masa de datos psicológicos, médicos, antropológicos, estéticos y religiosos que constituyen el "hintergrund" de su especulación como para arriesgar vaticinios o, por lo menos, para configurar un esquema conceptual de su época, que permita comprenderla en su totalidad. No quiere ser otra cosa que un médico; y alguna razón le asiste para adoptar esa actitud, pues, cuando pretende ver más allá de los hechos actuales —como en su ensayo sobre Picasso— habla tan oscura, tan imprecisamente como Casandra. Y su especulación no vale gran cosa. (A cerca de veinte años de escrito aquel ensayo, nos damos cuenta de que sus profecías sobre el pintor español no merecían ser publicadas...).

La crisis que ha visto Jung no es la de las condiciones económicas, sociales ni la del "homo politicus"; es la del alma del hombre moderno, la de aquel hombre para quien los problemas psicológicos viven con una urgencia que desconocieron los siglos anteriores; o, para decirlo con sus propias palabras, en quien se da primordialmente "la realidad del alma". Es peligroso ser moderno, dice Jung. Pues serlo implica la mayor conciencia y el reconocimiento de un pecado: el de ser anti-histórico. Esa es su fatalidad, la condición de su existencia. "Sólo puede negar el pasado, alcanzar la conciencia del presente, quien ha superado las etapas de conciencia del pasado". Ser moderno equivale a sentirse en la cúspide de un proceso histórico, en el final de una serie. Y esa situación no es sino una orgullosa miseria cuando miramos a nuestro alrededor el mundo convulsionado y sangriento en que vivimos. Europa casi aniquilada, gobiernos impotentes frente a futuras guerras, se dan junto a la prosperidad y el progreso técnicos, con sus comodidades y pasajeras felicidades. "No creo exagerar, si comparo la conciencia moderna con el alma de un hombre que ha sufrido una fatal conmoción y, a consecuencia de ella, ha perdido su sentimiento de seguridad".

En última instancia, para opinar, Jung, como médico alienista, sólo se decide sobre la base de una experiencia: el problema psíquico del hombre moderno. Esa misma experiencia le sirve "mutatis mutandis" para afirmar que el hombre occidental ni está enfermo ni en decadencia.

Por lo pronto, Jung enfatiza su fundamental observación: si antes existieron hechos psíquicos, "nadie paraba mientes en ellos. Hoy no podemos pasarnos sin la psiquis". En el hecho de tener un alma, de contar con ella en forma decisiva, ve el pensador suizo "un síntoma de la conmoción profunda del alma general". De ese estado de necesidad anímica ha surgido, entre otras cosas, el Psicoanálisis de Freud, un intento de esclarecer las pulsiones del alma que la conciencia clara no puede explicar. El hombre moderno se ha visto obligado a tomar muy en serio su Inconsciente, el cual, por cierto, no es creación de nuestros contemporáneos. Las fuerzas psíquicas subliminales están allí; existen; "no podemos desembarazarnos de ellas, como si fueran una túnica de Neso".

La primera guerra mundial (sobre ella escribió Jung y no conocemos sus reflexiones después de la segunda) fué acompañada de un doloroso quebrantamiento de la fe en nosotros mismos. No podemos culpar del desastre a ningún extraño a nuestra cultura. El culpable está en nosotros. Desconfiamos del enemigo que mora en nuestra intimidad. Temblamos frente al nuevo descubrimiento científico. Pues calculamos, en virtud de ese sombrío dualismo que es la "enantidromía" de Heráclito, que cada descubrimiento técnico será seguido de una nueva catástrofe. ¿Qué hacer? ¿Encerrarse en la propia conciencia y buscar en ella consolación? Ni aun ese consejo nos queda: el Psicoanálisis "ha convertido lo que prometía ser una caverna protectora en un pozo de cieno". Por lo pronto, un psicoterapeuta tiene derecho a afirmar que algunos aspectos de la actual crisis provienen de la "ilimitada inconsciencia de la humanidad", situación que podría remediarse con un conocimiento mayor, con un acrecentamiento de la conciencia.

Mas, ¿cómo hacer para satisfacer esta apetencia anímica? El hombre moderno poco espera de las religiones actuales. Estas se convierten para él, actualmente, en datos objetivos, en "una parte del inventario del mundo exterior". El moderno no está

hecho para las revelaciones durables: él "intenta elegir las religiones y las comuniones, ponérselas como un traje dominguero para dejarlas en seguida como ropa usada". De allí la boga del movimiento teosófico y de la Antroposofía, y tampoco hay que desdeñar el interés por la Parapsicología. Pero en lo más hondo, afirma Jung, "la conciencia moderna detesta la fe y, por tanto, las religiones en ella basadas". La Ciencia le ha impuesto la necesidad de experiencias primordiales. Quiere saber, no creer. Desdeña las hipótesis, se trate de las religiones conocidas, se trate de una verdadera ciencia.

El moderno practica el fanatismo de la Razón. No hay que olvidar el gesto que inaugura la Era Moderna, el gesto de un pueblo, cuando entronizan los franceses la Diosa Razón, y precisamente en Notre Dame: resonancia secular del derribo de la encina de Wotan por los misioneros cristianos. "Y los blasfemos, entonces como ahora, no fueron castigados por el rayo vengador". Hasta los desechos de la razón interesan ahora: "aun lo más secreto y maloliente del alma es valioso para el moderno".

Lo trágico es que nuestra razón se ha aplicado a destruirse a sí misma, lo mismo que las grandes doctrinas físicas actuales destruyen el mundo material. Inexorablemente, el hombre moderno retorna desengañado a su realidad psíquica y "espera de ella la seguridad que el mundo le niega". El occidental no ve con claridad sus fines. Ignora su propio rostro. No es de extrañarse que los chinos y los hindúes y otros individuos ajenos al alma de occidente sean conducidos a no considerarla como un alma sana. "Nosotros creemos que todos los blancos están locos", decía un indio de América del Norte a Jung, que cita sus palabras. El médico suizo propone mirar hacia Oriente, hacia la sabiduría china o hindú, hacia sus textos milenarios donde ya está el relativismo psicológico. Frente a culturas maquinistas como la americana del norte, Jung siéntese profeta: "no se puede esbozar el problema psíquico del hombre moderno sin hablar del deseo del alma en el estado de inquietud, del deseo de seguridad en el estado de inseguridad".

La conciencia moderna está fascinada por el culto del alma, este es "el núcleo de su problema psíquico". Sea fenómeno de decadencia este culto o no lo sea, anuncia la actitud central del moderno. Tal fascinación comporta el redescubrimiento del cuerpo, mediante el cual el alma se vuelve visible, de donde el auge de los deportes, en los cuales el deporte es considerado primario espectáculo. Las exageraciones del deporte y otras direcciones colectivas en el mismo sentido hacen pensar a Jung en una venganza de la carne contra el espíritu (en el sentido en que Keyserling proclamaba irónicamente héroe de la civilización moderna al chófer).

Comprende Jung que su visión es parcial, que la crisis se manifiesta en otros aspectos culturales. Un descubrimiento suyo, empero, enfatiza en muchos lugares de su obra: la fascinación del moderno frente al alma, fascinación que "no es una perversidad enfermiza sino una atracción, de tal modo potente, que no se deja acobardar ni por la inmundicia". Y es muy posible que en ese descubrimiento del alma, en lo que ella siente como lo más profundo y estable, "los arquetipos", finque Jung, lo mismo que en el ser individual, la salvación del ser colectivo.

MARCOS VICTORIA

LA CRISIS CONTEMPORANEA SEGUN KARL MANNHEIM

UNA de las características sobresalientes del pensamiento de este eminente sociólogo alemán la constituye el hecho de que la crisis significó no sólo uno de sus mayores estímulos sino también una de sus principales preocupaciones. En rigor, casi toda su obra está centrada sobre el problema crucial del hombre, la sociedad y la cultura en momentos de profundos desajustes y perceptible desintegración. Sintomático es ya el hecho de que uno de sus trabajos iniciales de envergadura se llame precisamente *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* [1]. Apuntemos de paso que la gravedad de la crisis que analizó como estudioso vuelto hacia estos temas lo alcanzó de manera directa, pues debió emigrar de su país natal a Inglaterra.

Mannheim profundiza el asunto en cada una de sus obras —afortunadamente vertidas a nuestro idioma las más significativas, circunstancia que las hace accesibles al público lector [2]— de aquí que, en cierto modo, no debamos insistir demasiado en su exposición. Desde luego que la brevedad del espacio que nos ha sido adjudicado obliga a dejar de lado todo intento de crítica.

Veamos cuáles son, a juicio de Mannheim, las notas esenciales de la crisis contemporánea: un aumento considerable de la población y de los índices de crecimiento a partir de la revolución industrial; el ritmo de este acrecentamiento es extraordinario, y vuelve a influir dialécticamente, intensificando el proceso.

Pero al mismo tiempo se produce un desmedido y paulatino crecimiento del poder (económico, político, militar, social) y su concentración en minorías cada vez menos numerosas y más importantes. En el terreno militar, por ejemplo, el número de hombres otrora era casi equivalente al de los fusiles; o por lo menos podía darse una fórmula casi exacta de la potencia de fuego en relación al de soldados. Hoy los detentadores de la bomba atómica ejercen una influencia desproporcionada a su número, pero en razón directa de su fuerza. Es decir que número y poder no tienen entre sí relación alguna, como la que deberían tener en un régimen democrático ideal. Y la fabricación en masa excede los marcos de la economía para invadir el de las ideas, esto es, que se moldean y forjan la opinión pública y los gustos de amplios sectores de la población que no está en el secreto de su interesada elaboración y menos aún en las intenciones de sus autores.

Adviértese, siempre según Mannheim, el término del período del *laissez-faire*, y surge, por consiguiente, la imperiosa necesidad de planificar. El liberalismo sería según él una actitud precientífica en materia sociológica; es una posición pasiva y no activa. El ansia de poder o de riqueza que otrora contribuyó a derribar los bastiones del feudalismo y eliminar por consiguiente el enclaustramiento, se ha tornado contraproducente; hoy estamos en una situación peligrosa que reclama medidas para que no disminuya demasiado la fluidez social. Lo que en el pasado fué fermento y catalizador inesperadamente se ha vuelto elemento de retardo o freno. Los movimientos de liberación de los países tradicionalmente considerados coloniales o dependientes, en vez de ampliar las posibilidades de colocación de capitales o productos manufacturados de sus anteriores metrópolis y habituales proveedores, implican contracción para éstos una vez emancipados aquéllos. Es decir que el desarrollo político, previsible, de los países asiáticos y africanos, trae aparejada una crisis de las potencias coloniales. (En nuestros días Inglaterra es un ejemplo evidente; también lo son Francia y Holanda.)

Apunta además Mannheim que las nociones de libre competencia, propiedad privada y otras a ellas referidas, tomadas en un sentido absoluto, corresponden ya a una etapa superada del desarrollo social; eran válidas cuando el espacio tenía límites regionales o nacionales. Desde luego que tuvieron un papel de vital importancia al ampliar decisivamente los alcances de la propiedad familiar, corporativa o comunitaria; constituyeron en

[1] Trad. de Francisco Ayala, *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1936.

[2] *Ideología y Utopía*, trad. de Salvador Echavarría, 1ª ed. 1941; *Libertad y planificación*, trad. de Rubén Landa, 1ª ed. 1942, 2ª ed. 1946; *Libertad, poder y planificación democrática*, trad. de Manuel Durán Gili, 1ª ed. 1953; *Diagnóstico de nuestro tiempo*, trad. de José Medina Echavarría, 1ª ed. 1944, 2ª ed. 1946. Los cuatro libros fueron publicados en México por el Fondo de Cultura Económica.

su momento estímulos notables para el espíritu de empresa. Pero hoy la integración de vastas corporaciones de tendencia monopolística hace surgir a la luz los inconvenientes de esta etapa: se arrinconan las iniciativas, las innovaciones pueden llegar a estimarse hasta peligrosas y antieconómicas (el interés privado y el de la sociedad no siempre coinciden, hasta llegan a ser antitéticos y con frecuencia entran en conflicto). Todo esto hace que se adviertan en la sociedad síntomas de una falta de homogeneidad, inseguridad en la marcha de los mecanismos autorreguladores, carencia de uniformidad en el desarrollo de distintos factores, desaparición del equilibrio siquiera inestable, alteraciones en la continuidad previsible. En una palabra, hacen su aparición cada vez con mayor frecuencia y redoblada gravedad, las causas de desintegración que de ninguna manera deben ser confundidas con los síntomas de cambio por transformación, que es algo cualitativamente distinto.

Frente a esta circunstancia, que un análisis prolijo y ahondado muestra en todas sus facetas, se señalan una serie de reacciones que Mannheim resume así: una, el fascismo, o solución pesimista, que tiñe con un tinte tétrico su ideología; además, no cree en la perfectibilidad del hombre ni de la sociedad; tiene un sentido utilitario y de minoría. Otra, totalmente opuesta, el marxismo, es optimista, tiene una fe fanática en la perfectibilidad del hombre y de la sociedad que el fascismo niega; implica además una actitud decididamente revolucionaria. Para Mannheim, las soluciones deben buscarse por otro lado, una tercera vía, que según él es la planificación democrática, planificación para la libertad, no restrictiva ni limitativa; que estimule el desarrollo de los complejos factores que integran la personalidad humana. En rigor no cabe analizar aquí la noción que de la planificación democrática sostiene Mannheim, aunque sí corresponde destacar que es para él la solución de la dramática crisis contemporánea. Esta crisis, como vimos, es la crisis del *laissez-faire* y de la iniciativa privada que entran de inmediato en conflicto con su reverso, la reglamentación. Del choque nace el desajuste que se opera en los más diversos planos de la sociedad, y por consiguiente sobre las personas. Por ello, a su juicio, uno de los problemas más angustiosos y urgentes es el estudio en la sociedad actual para determinar sus elementos racionales

e irracionales, con la vasta gama de significaciones que lleva implícitas: ¿qué es lo racional y lo irracional en la sociedad, y en particular en una sociedad en transformación, una estructura que nada tiene de estática? ¿Qué es lo racional y lo irracional en la moral? La solidaridad era una nota peculiar en las comunidades numéricamente reducidas y de limitados intereses; la competencia lo es de las sociedades más extensas, de intereses más complejos, intrincados y variados. Esta contraposición exige, para Mannheim, una reintegración que vuelva a su quicio la sociedad.

Si se enfocan los factores culturales tenemos, por un lado, que implican el análisis de estructuras correspondientes a sociedades no reguladas (liberales); además debemos inquirir la movilidad, cambios, formación, ubicación, de sus distintos estratos.

La consideración de los factores sociales que condicionan el conocimiento es uno de los aspectos más significativos —y quizá los más perdurables— de la obra de Mannheim, quien advierte hasta ahora dos posiciones: la ideológica, es decir supeditada a intereses que se tratan de justificar consciente o inconscientemente; y la utópica —que la hace depender de un ideal o aspiración. Ambas posiciones serían deformantes. ¿Como superar el escollo? El pensador alemán expone así su tesis de la necesidad de encarar una sociología objetiva, científica, de los elementos sociales que contribuyen, teórica y prácticamente, al conocimiento, en particular el de algunas nociones fundamentales, y de precisamiento de los intereses, estímulos, etc. que actúan sobre el hecho de conocer, es decir una sociología del conocimiento, disciplina que a su vez permite comprender más a fondo las causas de la crisis del mundo contemporáneo.

GREGORIO WEINBERG

LA CRISIS CONTEMPORANEA SEGUN KARL JASPERS

UN grave peligro que amenaza a la condición espiritual del hombre es lo que constituye, según Jaspers, la crisis de nuestro tiempo. Considera él que la humanidad se encuentra actualmente en un período crucial similar a la época prometeica en que apareció el hombre con sus atributos específicos. Este paralelismo se funda en el prodigioso desenvolvimiento de la técnica científica contemporánea "en la cual, como en un crisol, la humanidad se halla hoy en estado de fusión". Y del mismo modo que el impulso que dió en la prehistoria el descubrimiento del fuego y la invención de armas y herramientas condujo al surgimiento de las grandes culturas antiguas, acaso esta nueva época prometeica que es la nuestra lleve a una era capital "en que se produzca la verdadera humanización del hombre".

Pero esta posibilidad de integración total no sólo corre el peligro de no verse cumplida, sino que el hombre está amenazado de perder la sustancia humana que ya ha alcanzado, y en esto estriba el motivo fundamental de la crisis. Las causas que la han originado son múltiples; sus efectos son la masificación del ser humano, el estrechamiento de su horizonte mental y la banalización de sus creencias.

El hombre surge a su condición de tal merced a un dinamismo anímico que da lugar a las creaciones culturales; dinamismo provocado por el ensanchamiento del horizonte vital, que se despliega ante el ser humano en múltiples posibilidades tendientes a superar su anterior limitación biopsíquica. Este horizonte se encuentra siempre más allá de la percepción y de la comprensión inmediata del hombre, jamás llega a constituirse en objeto de conocimiento, sino que se afirma como la fe en algo que lo trasciende todo, la fe que ha provocado el vuelo de la imaginación gracias a la cual surgieron las grandes religiones, filosofías, artes y concepciones del mundo del período que se extiende entre los siglos VIII y II antes de Cristo y en virtud de las cuales se operó la espiritualización del hombre.

La vinculación con lo trascendente se manifiesta en la edad moderna en forma de creencia en un Dios personal que gobierna el mundo y en quien el hombre pone todas sus esperanzas. Más tarde, con la caducidad de los credos tradicionales y la secularización de la vida, se aferra al mundo que tiene el poder de modificar, depositando su fe en la posibilidad de una perfección terrenal. Pero no tarda en darse cuenta de lo insuficiente de sus medios y se siente invadido por un sentimiento de impotencia. Entonces se arroja en los brazos de los credos seudocientíficos, que son las ideologías.

La ideología es un credo similar a los dogmas religiosos, con la diferencia de que estrecha sus miras a la esfera de lo inmediatamente mundano. La incredulidad respecto a lo trascendente conduce a una fe ciega en lo inmanente. El hombre no puede dejar de creer en una realidad superior a él, ya que lo impele a ello su propia inteligencia. Si piensa lo que lo rodea como un mundo de objetos, advierte que este mundo objetivo no lo abarca todo, puesto que no lo incluye a él mismo, que es sujeto. Si se involucra a sí mismo en una totalidad que comprenda a todo lo que es, sujetos y objetos, descubre que quedan aún fuera esas totalidades pensadas en su unidad que son las ideas, ni sujetos ni objetos, sino entidades que pertenecen a otra dimensión ontológica. Si profundiza por otra parte en las razones de su obrar, el hombre, o mejor dicho cada uno de nosotros, hallará en su intimidad algo singular e irreductible a la subjetividad en general o a la objetividad del conocimiento, o a producto alguno del pensamiento, una posibilidad de realización o de fracaso, un centro de actividad espontánea de donde emana una decisión libre y responsable de su acción: la personalidad.

Las esferas de la realidad se ensanchan y se superponen o divergen, cada orbe concebido deja en derredor un horizonte ilimitado, y en torno a todos estos horizontes se aleja aún el horizonte de todos los horizontes, aquello que escapa a toda demarcación y en lo cual aspira a anidar nuestra existencia ansiosa de infinitud, que reclama algo definitivamente estable a lo que llama Dios, o Verdad, o Bien, o el Todo o lo Uno. Pero tales denominaciones no son más que signos que aluden a la trascendencia innominable, a la que basta darle nombre y querer asirla para que se nos escape o se petrifique; pues tanto nuestra libertad como la trascendencia sólo conservan su sentido

dentro de una indeterminación radical, se nos imponen como exigencia ineluctable, pero de ningún modo se dejan encerrar en definiciones fijas.

El hombre de nuestra época no cree en la libertad ni en la trascendencia, a través de ninguno de sus signos. En cambio presta su fe al marxismo, al psicoanálisis y a la teoría de las razas. Y he aquí las raíces de la crisis. El enorme desarrollo de la técnica ha producido la masificación y la consiguiente despersonalización del hombre. Por otra parte, las presunciones de la Ilustración, que había conferido un desmedido prestigio a la razón en su aspecto negativo; la incredulidad difundida por la Revolución Francesa; el supuesto saber total de Dios del idealismo alemán, y otras causas concomitantes y oscuras, han destruído la sobriedad propia de la fe racional y trajeron el olvido de lo trascendente inefable. La razón se encierra en la ideología y la abdicación de la personalidad se traduce en la renuncia a la libertad y responsabilidad propias. Cada individuo ya no es más que una función, un grano de arena intercambiable con cualquier otro, y todas sus decisiones se remiten a fuerzas de la naturaleza: es la fe en boga, mucho más irracional que los dogmas religiosos, puesto que la negación de la propia libertad y de la responsabilidad por lo que pensamos y hacemos es el más categórico repudio de la razón humana.

Al desechar así la vinculación de la existencia humana con una realidad trascendente, el hombre es atraído por las ideologías que prometen ordenar el mundo de tal modo que le asegurarían una estable felicidad. El socialismo, afirma Jaspers, es el rasgo fundamental de nuestra época, y si con ello se designa la tendencia de ordenar el trabajo y la vida colectiva bajo la norma de la justicia y la negación de privilegios, él se declara socialista. Lo que repudia es la pretensión de imponer al mundo una planificación total que regule todas las actividades del hombre, pues ella acabará por tecnificar y destruir su humanidad.

La crisis de nuestra época es, pues, la de la fe en la libertad y en la trascendencia y se expresa en el desconocimiento de la condición espiritual del hombre. Su gravedad es tanto mayor cuanto que, en virtud de la unificación del mundo de hoy, la técnica tiende a abarcar toda la tierra y está a punto de transformar, junto con la vida del hombre, al hombre mismo. La indiferencia hacia los valores del espíritu amenaza con el hundimiento total de la tradición cultural del Occidente que va de Homero a Goethe.

La salvación está en el mantenimiento firme de esta tradición y la fe en la trascendencia, que no es sino el ejercicio pleno de la razón. La razón exige que se tome con reservas cualquier posición lograda y por ello se opone a toda pretensión de aquietarnos con ideas definitivamente establecidas; nos obliga a pensar con incondicional profundidad. La razón es la asunción de las posibilidades todas de nuestra existencia, por lo que no admite ninguna claudicación de nuestra libertad; es la fe en una trascendencia que otorga a nuestra existencia su dignidad y su valor y le infunde un afán de superación ilimitada. No es susceptible, por tanto, de concretarse en ninguna adhesión a dogmas fijos, ni admite ninguna renuncia a la responsabilidad propia; repudia la reducción del hombre a una unidad cuantitativa, el empequeñecimiento de nuestro ámbito espiritual y la limitación de nuestra humanidad.

La razón es también el fundamento inexcusable de la auténtica comunicación entre los hombres, pues sólo a partir de mi libertad puede mi vinculación con el prójimo constituir un diálogo, y no una sumisión o un dominio.

La crisis de nuestra época puede ser superada, cree Jaspers, por la afirmación de la existencia como libertad indisociable de la trascendencia, dimensión sin la cual no es concebible la auténtica realización del hombre. El ejercicio indeclinable de la razón, que es la expresión de esta fe, conjurará el peligro de la tecnificación de la vida humana y la pérdida de nuestra tradición espiritual, conduciéndonos hacia una más elevada humanización del hombre.

J. KOGAN ALBERT

LA CRISIS CONTEMPORANEA SEGUN HUIZINGA

Antes de la última guerra mundial apareció un pequeño libro de Huizinga sobre la crisis contemporánea. Traducido muy pronto a varios idiomas, difundió las inquietudes del gran historiador holandés sin encontrar mayor eco. Es una obra menor, no reviste el carácter de investigación minuciosa en el campo de la historia cultural ni pretende otra cosa que "hacer un inventario de los síntomas de la crisis" [1].

La síntesis

Según el autor, vivimos bajo la impresión de debilitamiento y decadencia de la civilización. Vemos periclitar sistemas tradicionales de producción y dejar de funcionar ciertas formas de gobierno. La idea de la decadencia se ha generalizado hace poco. Ha sido necesario que la crisis económica afectara directamente a la mayoría de los hombres para hacerles nacer este pensamiento. Ya no se habla del *progreso*, como hace algunas décadas; "sería interesante representar con una gráfica la desaparición de este término del lenguaje usual".

Se ha hecho general la conciencia de que vivimos una crisis y hasta se exagera su gravedad. Pero la crisis de la cultura actual defiere de las del pasado. Conocemos el origen, la evolución y la salida de las crisis anteriores. Todo parecería indicar que las dimensiones de la actual son mayores.

[1] La edición original fué publicada por H. D. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem, en 1935, con el título *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestelijk van onzen tijd*".

Hay edición española: *Entre las sombres del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo*, Rev. de Occidente, 1936.

A los efectos del presente comentario, hemos utilizado la versión francesa con prólogo de Gabriel Marcel, y la italiana:

Incertitudes - Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps, Editions Universitaires, Bruxelles, 1939, y

La crisi della civiltà, Einaudi, Torino, 1938.

El cotejo de las diversas ediciones, tratándose de una obra llena de denuncias y polémicas en los albores del gran conflicto europeo, permite extraer interesantes conclusiones. Por ejemplo, en la edición italiana de 1938 ha desaparecido el párrafo: —"El principio del fascismo, es el heroísmo; el de la burguesía, es el egoísmo", se leía en Italia en la primavera de 1934, sobre afiches pegados a los muros. Fórmula simple y sorprendente como una proposición algebraica, un asunto arreglado, un dogma— (pág. 161, edición francesa).

El mejor dominio para empezar una descripción de los fenómenos de nuestra crisis cultural es el de la ciencia. Vivimos una época de intenso progreso científico. El avance de la ciencia demuestra cada día más la interdependencia de los fenómenos. Pero, "cuán ingenua nos aparece hoy la dulce ilusión de hace un siglo, según la cual el progreso de la ciencia y la enseñanza obligatoria contenían la promesa y la garantía de un perfeccionamiento social siempre creciente". Nuestra época tiene mayores posibilidades de información, pero eso no ha mejorado sus posibilidades de juicio. Los hombres no se han vuelto verdaderamente más sabios. "En una sociedad que goza de la enseñanza obligatoria, donde se hace una publicidad inmediata y universal de todo lo que pasa a diario en el mundo, donde se efectúa rigurosamente la repartición del trabajo, el pensamiento del hombre medio se vuelve cada vez menos personal, así como la manera de expresarlo."

La imposición y la aceptación pasiva del conocimiento y del juicio no se limita al dominio intelectual en el estricto sentido de la palabra. El hombre medio contemporáneo sufre poderosamente la obra de la publicidad que le ofrece productos estandarizados cuando su juicio estético y sentimental está en causa. Esta superabundancia de objetos vulgares que se le propone, le sugiere un cuadro tan falso como malsano a su gusto y sus sentimientos.

Antiguamente el pueblo creaba y realizaba sus distracciones, tales como el canto, la danza, los juegos atléticos. En la cultura moderna, la gente se contenta con oir cantar, mirar danzar y mirar jugar a otros. Claro que, desde su origen, hasta en las culturas más primitivas, había relación entre ejecutantes y espectadores. Pero ahora el elemento pasivo se impone cada vez más. En lo que concierne al deporte, es la masa la que desea siempre ver el espectáculo, sin participar. En el teatro y en el cine, hay un pasaje de la contemplación de un juego real, a la sombra de un juego. "Todo eso debilita la cultura y le arrebata una parte de su alma". "Cada progreso en esta disposición de espíritu, marca una detención en el ejercicio de numerosas funciones intelectuales".

Independientemente del debilitamiento del juicio en sí, hay también una decadencia de la necesidad crítica. La crítica con-

temporánea es oscura, confusa, ya no distingue estrictamente lo verdadero de lo falso.

Al mismo tiempo que la ciencia desplegaba su poder de dominación sobre la naturaleza, ampliaba el poder del hombre y aumentaba la profundidad de su visión sobre la estructura del mundo existente. Pero la relación entre las diversas funciones de la ciencia se ha modificado. Fueron siempre tres: educación de la sociedad, obtención de conocimientos y creación de facultades destinadas al dominio y a la aplicación de las fuerzas de la naturaleza. Hasta el siglo XVIII se podía establecer la misma relación que en la Antigüedad para las funciones de la ciencia (es decir: educación, acrecentamiento de conocimientos y aplicación técnica) bajo la fórmula 8 : 4 : 1.- Pero si se quiere establecer esa relación para nuestra época, sería 2 : 16 : 16.- Es decir que la ciencia ha perdido su valor educativo. El hombre moderno, salvo rarísimas excepciones, no se dirige a la ciencia para que le haga conocer el sentido de la vida.

Paralelamente, hay una atrofia de la conciencia intelectual. Un ejemplo claro lo da la teoría racista. La antropología es una rama importante de lo que se llamaba antes "historia natural". Es una ciencia biológica, acompañada de un elemento histórico fuertemente acentuado, asimilable en ese aspecto a la geología y a la paleontología. Por la exactitud metódica de su examen, basado sobre la doctrina de la herencia, esta teoría ha construido un sistema de discriminación de razas. A los signos corporales característicos según los cuales se distinguen las razas con mayor o menor seguridad, parece corresponder de manera general una cierta medida común de asimilación espiritual. Nadie negará que en lo físico y en lo espiritual un chino defiere de un inglés. Sin embargo, para hacer esta comprobación del fenómeno *"raza"*, la del fenómeno *"cultura"*. El chino, como el inglés, es producto de la raza y de la cultura sumados. Pero ninguna ciencia es capaz de demostrar que existe una correlación específica entre una característica corporal cualquiera y un rasgo espiritual.

La moda en que se encontraban las teorías racistas antes de la guerra en su aplicación a la cultura y a la política, no provenía más que de una extensión excesiva de la antropología. Nos encontramos aquí en presencia de un caso notable de doctrina

popular que durante largo tiempo había quedado fuera de los conocimientos culturales. Rechazada desde el principio por la verdadera ciencia como insostenible, esta teoría pudo mantenerse durante más de un medio siglo en la esfera de un romanticismo enfermizo hasta el día en que, por consecuencia de circunstancias políticas, se vió súbitamente elevada a un pedestal desde donde se permitió dictar verdades pretendidamente científicas. Afirmar que la llamada pureza de una raza aumenta su valor, es una conclusión que ha encantado siempre a muchos seres porque no cuesta nada hacerla y esta afirmación se impone fuertemente al espíritu romántico, más preocupado de la gloria personal que de la crítica. La existencia de numerosas contradicciones en las teorías racistas hace destacar claramente lo que tienen de falsedad científica. Pero su existencia misma y sus aplicaciones constituyen una prueba de que la opinión pública no es íntegra en sus juicios críticos: sus frenos funcionan mal.

En la teoría de las razas, aparece una seudo-ciencia buscando desplazar a la verdadera, para servir a una voluntad de dominio político. La ciencia verdadera constituye sin embargo un instrumento más eficaz y más sabio para realizar esta ambición. La ciencia, sin el freno de un principio superior, libera sin resistencias sus secretos a una técnica desarrollada de manera gigantesca e impulsada por el mercantilismo. La técnica, menos contenida todavía por un principio superior, salvaguardia suprema de la cultura, crea con los medios de la ciencia todos los instrumentos que el organismo en el poder le reclama. Y proporciona también todos los medios de destrucción necesarios.

El punto central de la crisis contemporánea sería la renuncia al ideal del conocimiento. A ella se llegaría por el conflicto entre *conocer* y *ser*. Según *Huizinga,* se ha creado una falsa oposición entre existir y pensar. Kierkegaard, en la primera mitad del siglo XIX, rescató ese viejo planteamiento. Los que vienen después, le desvían hacia el nihilismo, la desesperanza y el culto de la vida terrestre. La cultura de hoy pretendería renunciar no solamente a la razón sino a todo lo inteligible y se orienta hacia la existencia. El término culto más de moda en los medios intelectuales, será ciertamente *"existencial"*. Servirá a menudo para declarar la burla a todo lo que se llame conocimiento y verdad. La moda del concepto de *"mito"* da el ejemplo más chocante: se

admite una ficción en la que se ha hecho entrar conscientemente elementos de deseo y fantasía. El culto de la vida se ha intensificado. Ha sido verdad de todos los tiempos considerar la vida como un combate; durante ciertas épocas se entendía que se trataba de un combate contra el mal. Ahora ha desaparecido el sentido moral de ese combate y la lucha por la vida degenera en una lucha de hombres contra hombres. Los "otros" hombres no son malos, sino simplemente rivales.

Huizinga se plantea la interogante de si hay lugar para hablar de una decadencia de la moral. Empieza por hacer una distinción inicial entre moral y moralidad, entre la teoría y la práctica de un período social: los moralistas de todos los tiempos se han quejado de la decadencia de las costumbres de la que ellos eran testigos, encontrando mejor el pasado. No disponían de elementos de juicio totalmente objetivos, como podrían serlo las estadísticas comparadas. Las estadísticas resultan todavía impotentes para resolver si el hombre medio de nuestros días es más honesto que el de antes. Poco importa aquí el número de condenas por robo, mala fe, etc. Lo que cuenta son las miles de faltas a la sinceridad y a la lealtad que escapan al derecho penal, al control de contribuciones y hasta a la opinión pública. No habría razón para hablar de un nivel moral inferior al de épocas anteriores en las sociedades de Occidente, pero es innegable que la doctrina moral misma está profundamente afectada.

A medida que avanza el siglo XIX, la literatura se ha ido separando de los puntos de vista éticos. El realismo se había propuesto primero desarrollar todo lo que es natural en el hombre, y después todo lo que hay en él de más perverso. A esto se agrega una fuerte corriente de amoralismo político, que todo está dispuesto a sacrificarlo por la "razón de Estado", porque el Estado de hoy reclama una independencia absoluta con respecto a toda moral.

Se ha ido modificando igualmente la idea sobre el heroísmo y sus virtudes. Se glorifica la acción por sí misma. "Si bien nuestra época tiene necesidad de tónicos en razón de su debilidad, preconizar el heroísmo como remedio en sí, es un síntoma de crisis".

Aparecen el puerilismo y la superstición. Huizinga llama puerilismo a la actitud de una sociedad cuya conducta no corresponde al grado de discernimiento y madurez al que debería haber llegado, una sociedad que en lugar de preparar al adolescente para pasar a la madurez, adapta su propia conducta a la de la infancia. El nacimiento de tal estado de espíritu ha sido favorecido por la disminución de la necesidad de juicio personal y el país ideal para estudiarlo sería Estados Unidos. El aumento de la superstición concuerda perfectamente con una época que tiende a sacrificar las normas del conocimiento y del juicio por el culto de la vida. Además de ser siempre cautivante, la superstición posee la singularidad de aumentar en los períodos de confusión profunda y de desarreglo espiritual. Nos consuela de la limitación de nuestros conocimientos y de nuestro entendimiento. Así, por ejemplo, una gran compañía aérea de nuestro tiempo exige a los que aspiran a ser pilotos, entre otras cosas, el horóscopo respectivo: "es inquietante ver a un gran organismo oficial practicar el culto de la astrología resucitado".

El arte también se alejaría de la razón desde hace medio siglo. Al abandono de la razón por la poesía, corresponde en las artes plásticas el alejamiento de las formas visibles de la realidad. *Ars imitatur naturam,* ha dicho Aristóteles y durante siglos se ha reconocido este principio. El genio de Goya era capaz de expresar en formas naturales todo aquello refractario a la visibilidad. Los que vinieron después, o son incapaces de hacerlo, o se rehusan. La línea donde Goya se une a Odilón Redon se continúa por Kandinsky y Mondrian. En ellos, la imagen a la cual se proponen dar forma no corresponde más a un objeto de forma real. "Su arte renuncia así a servirse de medios ordinarios por los cuales el hombre puede conocer las cosas. La noción de *imagen* pierde su sentido. "El arte está también expuesto a la mecanización y a la moda. Nuestra generación, muy accesible al sentimiento estético y por consecuencia calificada para observarle, no tiene mejor medio para comprender el origen y desarrollo de los fenómenos que han causado la actual crisis de la cultura, que observar la evolución del arte y de las letras. Desde el punto de vista estético, el proceso se traduciría en una pérdida de estilo propio. A los estilos universales que se sucedieron hasta el siglo XVIII, les reemplaza un siglo XIX sin estilo verdaderamente original. La copia de modelos históricos o exó-

ticos anunciaba ya la tendencia a las imitaciones que hizo perder al Imperio el derecho a cilificar de auténtico su estilo.

El peligro de la irracionalización de la cultura consiste principalmente en el hecho de que ella marcha a la par con el progreso técnico y el deseo creciente de bienes materiales. "La noción de responsabilidad, aparentemente fortalecidas por las divisas del heroísmo, es arrancada de la conciencia individual y movilizada en beneficio de colectividades que desean levantar sus puntos de vista a la altura de una regla salvadora, buscando imponer sus voluntades. En cada grupo colectivo, una parte del juicio del individuo es absorbida con una parte de su responsabilidad por la palabra de orden colectiva. El sentimiento de ser todos juntos responsables de todo, acrecienta en el mundo actual el peligro de la irresponsabilidad absoluta de la acción de las masas".

La crítica.

Si dejamos de lado los detalles, tendremos que llegar a convenir que muchos planteamientos de Huizinga han sido superados. El arte contemporáneo no se aleja de la razón por el simple hecho de dejar de representar la realidad tradicional, ni tampoco es cierto que haya perdido su estilo propio. Por lo menos podemos advertir una voluntad de estilo, y si pensamos en todo aquello que rodea a la nueva arquitectura, tendremos que hablar ahora de un "estilo del siglo XX", tan definido y en correspondencia con las formas culturales como pudo haberlo estado el gótico. Claro está que Huizinga escribía en 1935...

Por otra parte, nos habla como cristiano y le preocupa un mundo que se aleja del cristianismo. Sostiene que la base sobre la que reposa la convicción moral de muchos contemporáneos se ha vuelto frágil al no sentirse ligados por una ley moral revelada e impuesta por la Fe. "La moral cristiana, absolutamente rigurosa, no es ya admitida por un gran número de seres humanos". Todo el sistema moral estaría minado por tres lados: por el inmoralismo filosófico ante todo, por ciertas doctrinas científicas luego y finalmente por teorías estético-sentimentales. "Más grande que la influencia del inmoralismo filosófico, es la de la relatividad de la moral encerrada en la doctrina científica del materialismo histórico y en la ideología de Freud". El marxismo, por considerar el dominio de la moral como parte de la superestructura espiritual proveniente del sistema económico. El freudismo porque, al declarar los instintos infantiles base de toda la vida del alma y del espíritu, subordina la virtud al vicio y ve en los instintos carnales la fuente que hace conocer las verdades más altas.

Dos supuestos fundamentales, el cristianismo y el occidental, nos dejan la sospecha de que Huizinga comprende mal a su época, al aplicarle los esquemas de otras épocas sobre las que tanta luz han arrojado sus estudios. Ha sido un magnífico intérprete de otro período en la historia de la cultura, pero llega a lo contemporáneo demasiado cargado de pre-conceptos, demasiado subjetivo en sus apreciaciones y por eso mismo su inventario no alcanza otro valor que el documental. Su libro constituye un valiente alegato. Más que estudio histórico cultural, es un testimonio de la preocupación moralista de quien enfrenta a un mundo convulsionado. Por momentos, su análisis cobra brillo y se hace magistral. Las páginas dedicadas al pensamiento científico y a la crítica, o aquellas en que trata el puerilismo y la superstición, son dignas del gran historiador. No obstante, dos décadas no han pasado en vano y nos permiten apreciar con una perspectiva mayor ese trabajo. Aunque discrepando las más de las veces, Huizinga gira en torno al círculo trazado por Spengler, que no ve más allá de la civilización occidental. Y uno de los episodios fundamentales de la segunda post-guerra ha sido la apertura de la frontera de Occidente. Denominaciones tales como Corea, Nehrú y Bandung son fundamentales para la compresión del mundo actual y no caben en los esquemas tradicionales.

GUSTAVO BEYHAUT

Este undécimo-duodécimo número de IMAGO MUNDI, Revista de Historia de la Cultura, se terminó de imprimir el día 17 de noviembre de 1956, en PELLEGRINI Impresores, Álvarez Jonte 2315, Bs. Aires, Rep. Argentina, al cuidado de Luis Seoane.

Impreso en Argentina - Printed in Argentina
Marca Registrada Nº 323.337 Registro de la Propiedad Intelectual Nº 425.634
Editado por Ediciones de Historia de la Cultura, S. R. L. Cap. $ 100.000.—

SUMARIO DEL NUMERO X

ENSAYOS

ABRAHAM ROSENVASSER
La primera carta del judaismo.

JAIME REST
La cárcel corporal: una imagen y su perduración en las concepciones antropológicas.

J. KOGAN ALBERT
Espíritu objetivo y proceso histórico.

NOTAS

VICTOR MASSUH
Fisonomía del Occidente según Crane Brinton.

BOLESLAO LEWIN
Las características ideológicas y sociales de la revolución de Oruro.

ABRAHAM ROSENVASSER
Nuevos enfoques de la religión egipcia. Tres estudios de Etienne Drioton.

HUGO RODRIGUEZ-ALCALA
Carl L. Becker y el relativismo histórico.

RESEÑAS - BIBLIOGRAFIA PARA LA HISTORIA DE LA CULTURA

EN LOS PROXIMOS NUMEROS

JOSE LUIS ROMERO
El poder y la tierra en la tradición literaria de la Edad Media.

FRIDA WEBER DE KURLATT
Los Coloquios de Eslava y la vida mejicana del siglo XVI.

PAUL VERDEVOYE
Sarmiento en Francia.

BERNARDO BLANCO-GONZALEZ
En torno al Príncipe.

AMERICO CASTRO
Adiciones a un libro.

CeDInCI

SUMARIO DEL NUMERO XI-XII

¿Existe una crisis contemporánea?: Respuestas de WALTER GOETZ, EDUARD SPRANGER y JEAN WAHL. FRANCISCO ROMERO: *Diagnóstico y pronóstico de la crisis.* FRANCISCO AYALA: *Nota sobre la crisis.* SEBASTIÁN SOLER: *La llamada "crisis del derecho".* GINO GERMANI: *Surgimiento y crisis de la opinión pública: teoría y realidad.* RENATO TREVES: *Consideraciones sobre la crisis del liberalismo contemporáneo.* JOSÉ BABINI: *Ciencia y crisis.* GUILLERMO DE TORRE: *Literatura y crisis.* TULIO HALPERÍN DONGHI: *Crisis de la historiografía y crisis de la cultura.* JUAN MANTOVANI: *Crisis y renacimiento de la educación.* GUSTAVO BEYHAUT: *Notas sobre la crisis en Occidente y América latina.* JAIME REST: *La crisis contemporánea y el espíritu en el testimonio de dos poetas: T. S. Eliot y Paul Valéry.* P. O. DUDGEON: *Ezra Pound: una interpretación de la historia.* LEÓN ROZITCHNER: *Merleau-Ponty: La ambigüedad como revelación de la crisis.* MARCOS VICTORIA: *La crisis contemporánea según Jung.* GREGORIO WEINBERG: *La crisis contemporánea según Karl Mannheim.* J. KOGAN ALBERT: *La crisis contemporánea según Karl Jaspers.* GUSTAVO BEYHAUT: *La crisis contemporánea según Huizinga.*